

ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23

Nilton Milanez
Vilmar Prata
Beatriz Almeida
Orgs.

FOUCAULT E A PARRRESÍA

HORIZONTES DISCURSIVOS

Bases Indexadas



THE *Philosopher's* INDEX

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

Sumários.org



latindex



Associação Brasileira de Filosofia

Nilton Milanez
Vilmar Prata
Beatriz Almeida
Organizadores

FOUCAULT E A PARRESÍA
HORIZONTES DISCURSIVOS

EQUIPE EDITORIAL

PARECERISTAS AD HOC E REVISÃO POR PARES

Rafael Marcúrio da Cól (UFMT)

Rebeca Barbosa Nascimento (UFRB)

Rosemeri Passos Baltazar Machado (UEL)

Thiago Barbosa Soares (UFT)

Welton Diego Carmim Lavareda (UFPA)

EDITORES-CHEFE

Dr. Aldo Dinucci (UFS)

Dr. Marcos Antonio da Silva (UNIVASF)

Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (UFS)

EDITORES

Dra. Rachel Gazolla (Faculdade de Filosofia São Bento/SP)

Dra. Juliana Aggio (UFBA)

Dra. Irley Franco (PUC/RJ)

Dra. Gislene Vale dos Santos (UFBA)

Dra. Taynam Bueno (UFAL)

Dra. Mariana Condé (Pedro II/RJ)

Dr. Marcos Silva (UFPE)

Dr. Evaldo Becker (UFS)

Dr. Marcos Balieiro (UFS)

Dr. Arthur Eduardo Grupillo Chagas (UFS)

Dr. Christian Lindberg L. Nascimento (UFS)

EDITORA FILOSOFIA ALEMÃ

Dr. Arthur Eduardo Grupillo Chagas, Brasil

EDITORA FILOSOFIA CLÁSSICA E HELENÍSTICA

Dr. Gabriele Cornelli, Brasil

EDITORA FILOSOFIA MODERNA

Dr. Marcos Balieiro

DIRETORIA INTERNACIONAL

Dr. David Sedley

Dra. Kelli Rudolph

Dr Luc Brison

Dr. Ricardo Salles, México

Dr. Emidio Spinelli

Dr. Gabriele Cornelli, Brasil

Dr. Delfim Leão, Portugal

Dr Miguel Ángel Rossi

Dr. Pedro Pablo Fuentes González, Espanha

Dr. Marcelo Boeri, Chile

Dra. Karla Pollmann

Dr. Rodrigo Braicovich

Dra. Esther Paglialunga

Dr. José Luís Lopes Brandão, Portugal

CONSELHO CONSULTIVO

Dr. José João Neves Barbosa Vicente

Dra. Lorena Oliveira

Dra. Flávia Roberta Benevenuto de Souza

Dra. Izabela Bocayuva

Dra. Juliana Aggio

Dra. Luísa Severo Buarque de Holanda

Dra. Maria Inês Anachoreta, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias

Dra. Solange Maria Norjosa Gonzaga

Dra. Vera Maria Portocarrero

Dr. Markos Klemz Guerrero

Dr Adilson Koslowski

Dr. Alberto Oliveira

Dr André Itaparica

Dr. André Yazbek

Dr. Antonio José Romera Valverde
Dr. Bernhard Josef Sylla, Portugal
Dr. Bruno Gonçalves Álvaro, Brasil
Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento
Dr. Elton Vitoriano Ribeiro
Dr. Emanuel Ângelo Rocha Fragoso
Dr. Evaldo Becker
Dr. Fernando Rey Puente
Dr Fernando Santoro
Dr. Gustavo Alfredo Agüero, Argentina
Dr. Jaimir Conte, Brasil
Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano
Dr. João Roberto Barros II, Brasil
Dr. José Maurício de Carvalho
Dr José Trindade
Dr. Leonardo Maia, Brasil
Dr. Luis Mauricio Rodríguez Salazar, México
Dr. Luiz Bicca, Brasil
Dr. Luiz Roberto Alves dos Santos, Brasil
Dr Luizir de Oliveira
Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, Brasil
Dr. Marco Zingano, Brasil
Dr. Marcos Érico de Araújo Silva
Dr Marcos Silva
Dr Marcus Reis Pinheiro
Dr. Mário Sérgio Cunha Alencastro
Dr. Matheus Hidalgo, Brasil
Dr. Nazareno Eduardo de Almeida, Brasil
Dr. Oliver Tolle
Dr. Remi Schorn
Dr Renato Matoso
Dr Renato Rodrigues da Silva
Dr. Roberto Câmara Zarco
Dr. Roberto Hofmeister Pich
Dr. Rodolfo Lopes, Brasil

Dr. Rogério Miranda de Almeida
Dr. Sérgio Hugo Menna
Dr. Sérgio Luiz de Souza Vieira, Brasil
Dr Sidnei Francisco Nascimento
Dr. Tárík de Athayde Prata
Dr. William de Siqueira Piauí
Prof. Rolando Almeida

ASSISTENTE EDITORIAL

Doutoranda Juliana Cecci Silva

REVISÃO DE LÍNGUA PORTUGUESA E NORMAS ABNT

Beatriz Souza Almeida (UNEB/CAMPUS I/PPGEL/CAPES/LABEDISCO/CNPq)

Vilmar Prata Correia (UFS/CAPES/VIVAVOX/CNPq)

EDITORAÇÃO

Nilton Milanez (UNEB/CAMPUS I)

CAPA

Beatriz Almeida (UNEB/CAMPUS I/PPGEL/CAPES/LABEDISCO/CNPq)

Nilton Milanez (UNEB/CAMPUS I/LABEDISCO/CNPq)

Vilmar Prata (UFS/CAPES/VIVAVOX/CNPq)

IMAGEM DA CAPA

O Remorso de Orestes (*Les Remords d'Oreste*), 1862, William-Adolphe Bouguereau

DIAGRAMAÇÃO

Beatriz Almeida (UNEB/CAMPUS I/PPGEL/CAPES/LABEDISCO/CNPq)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	I
<i>Nilton Milanez</i> <i>Vilmar Prata</i> <i>Beatriz Almeida</i>	
MUSÔNIO RUFO E A PARRHESIA: A CORAGEM SEM A IRA	12
<i>Aldo Dinucci</i>	
FOUCAULT E AS BACANTES: LEITURA DE UM EXEMPLO DE PACTO PARRESIÁSTICO	24
<i>Rafael Andrade Moreira</i>	
AS FENÍCIAS: UMA ANÁLISE DA PARRESÍA E DA LIBERDADE A PARTIR DE FOUCAULT	38
<i>Ana Lúcia dos Santos e Santos</i>	
EMBATE DISCURSIVO E QUEBRA DO CONTRATO PARRESIÁSTICO EM ELECTRA, DE EURÍPEDES	47
<i>Denise Gabriel Witzel</i> <i>Nathalia Santos Camargo</i>	
PARRESÍA E ESTADO DEMOCRÁTICO: UMA LEITURA DE ORESTES, DE EURÍPEDES	65
<i>Carla Luzia Carneiro Borges</i>	
ÍON E A PARRESÍA DO PRESENTE: PISTAS PARA A INVESTIGAÇÃO DA PARRESÍA DE ATENAS AO BRASIL	82
<i>Beatriz Souza Almeida</i>	
A PARRESÍA EM FOUCAULT E A RELAÇÃO MESTRO-DISCÍPULO NO ESTOICISMO	98
<i>Vilmar Prata</i> <i>Nilton Milanez</i>	
A PARRHESIA E O APOCALIPSE DA DEMOCRACIA	111
<i>João Kogawa</i>	
ESCRAVAGINA: CORPO TRANSEXUAL COMO CORPO PARRESIÁSTICO	124
<i>Neumar Michaliszyn</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	141

APRESENTAÇÃO

Entre os meses de outubro e novembro de 1983, Michel Foucault proferiu, em Berkeley, seis conferências, problematizando as relações do sujeito com a verdade, a partir do conceito grego de *parresía* (*παρρησία*). Essas conferências, como tantas outras que compunham uma série de cursos oferecidos pelo filósofo francês, foram gravadas, posteriormente, transcritas e organizadas em livros que colaboram de modo singular com pesquisas até os dias atuais. As conferências foram editadas pela Universidade de Berkeley em 1985 e foram traduzidas no Brasil, ganhando formato de artigos, no ano de 2013, organizadas e publicadas pela equipe da *Revista Prometheus*, sob a coordenação do prof. Dr. Aldo Dinucci da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

No ano de 2022, o Grupo de Pesquisa Labedisco/CNPq – Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo, coordenado pelo prof. Dr. Nilton Milanez (UNEB/Campus I), teve acesso à tradução dessas conferências, o que despertou o interesse, a proposta de pesquisa e a investigação dessas aulas em formato de Seminário *on-line*, realizado no *Youtube*. Participaram pesquisadoras e pesquisadores de diversas universidades brasileiras, que apresentaram e discutiram temas específicos sobre a *parresía*, possibilitando momentos de profunda reflexão sobre a questão do livre falar em Foucault, considerando as tragédias de Eurípedes, elencadas por Michel Foucault em suas aulas. Como fruto desses diálogos nasce esta edição da *Prometheus*, na qual são apresentados os artigos resultantes daquelas discussões, coroando, de modo singular, um trabalho em equipe, que pretende colaborar com o fomento das pesquisas sobre o dizer verdadeiro nos estudos discursivos foucaultianos.

Todos os trabalhos aqui apresentados têm como fio condutor a problematização da noção cunhada pelos gregos *παρρησία*, cuja tradução para o português é *parresía*, o que significa a coragem de uma fala franca, ou seja, dizer a verdade em qualquer circunstância, independentemente das consequências, tendo como único objetivo estar alinhado com a verdade de si, pautada pela razão direcionada a uma ação que se estabelece por meio da sabedoria. É significativo mencionar que, embora a palavra grega *παρρησία* tenha sido traduzida para o português como *parresía* por Eduardo Brandão na primeira edição de *O Governo de Si e dos Outros* publicada no Brasil, Aldo Dinucci, por outro lado, tendo realizado a tradução das Conferências proferidas em Berkeley, faz uso do termo com a grafia *parrhesia*, por estabelecer uma aproximação com o termo original em grego. Sucede-se que nos estudos aqui reunidos encontraremos as três formas de grafia do termo sendo utilizadas pelas autoras e autores.

Sob a perspectiva foucaultiana, podemos encontrar ao longo da história características próprias que aproximam a ação parresiástica de um valor político e, principalmente, democrático, no qual e

pelo qual a noção de verdade, associada ao conceito ético-filosófico, tornam-se questões a serem vistas e revistas. A partir de uma subjetivação que impulsiona a verdade, apresenta-se um movimento que desafia o sujeito a se lançar continuamente para dentro e para fora de si, por meio de uma estética de si. Esse movimento faz emergir uma atitude crítica para além de suas pretensões enquanto sujeito de relações, inserido em um determinado tempo e espaço.

É importante, ainda, que se diga, no processo das atitudes parresiásticas, tudo sobre si e de modo autêntico, visando uma busca pelo conhecimento de si sem amarras, sem máscaras; e, principalmente, sem medo de assumir as responsabilidades de traduzir na própria vida a verdade fundamentada pelo *logos*, que tem como critério norteador o *ethos*, por meio do qual se garante um agir conforme a sabedoria e não conforme desejos e vaidades.

A liberdade que se impõe como resultado de uma ação corajosa em busca da verdade, ao mesmo tempo que se insinua transformadora, produz, também, tensão entre aquele que fala e aquele que escuta. Desdobrando-se sobre uma relação que desloca os interlocutores envolvidos para um diálogo, dá-se a ver o estabelecimento de um compromisso, passando por uma rede de verdades. Essa teia do discurso verdadeiro se refaz à medida que o jogo entre saber e poder é jogado de maneira persuasiva e nunca impositiva, rompendo com os limites, abrindo-se para *HORIZONTES DISCURSIVOS*, que trazem em forma de acontecimento a sabedoria. O compromisso com a verdade torna-se, portanto, a condição *sine qua non* para aqueles quem se aventuram nesse jogo, no qual os dois lados da mesma moeda, saber e poder, tornam-se as duas faces de uma única verdade em contínuo processo de transformação.

Neste sentido, a proposta deste trabalho é justamente esboçar as problematizações que nasceram das reflexões de conferencistas do *Seminário Foucault e a Parresía*, no *Youtube*, que trazem contribuições por meio de suas investigações, oferecendo um campo fértil para discussões teórico-filosófico-discursivas, propondo ao leitor pensar a parresía não apenas nos limites da história do pensamento, mas buscando encorajar os desafios de se assumir uma posição *parresíasta* em nossa atualidade.

A coragem de verdade, que atravessa tal questão primordial da vida humana, trata da constituição de si, ao se insinuar urgente a todo instante, na qual o outro torna-se tão importante quanto o próprio indivíduo, que busca se constituir enquanto sujeito de uma verdade subjetivada, a partir de suas relações consigo mesmo e com este outro.

Para tanto, abrimos a apresentação dos trabalhos com o artigo de Aldo Dinucci, que perfaz a problematização da *parresía* no seio do estoicismo, focalizando a questão da Ira como um caráter

imperfeito da humanidade, incluindo suas crenças, desdobrando-se, desta maneira, na convergência parresiástica a partir de Musônio Rufo. O autor situa, assim, um trajeto teórico-metodológico que viabiliza pensar o sujeito de um período específico da história do pensamento, absorvendo as nuances que colaboram para se pensar o sujeito da atualidade em meio aos desafios cotidianos diante de si mesmo e do outro.

Na sequência, Rafael Andrade Moreira traça uma reflexão a partir do pacto parresiástico na tragédia de Eurípedes, *As Bacantes*, discutida por Foucault na segunda conferência pronunciada em Berkeley. Essas reflexões apontam para a irrupção do ‘dizer verdadeiro’ perante as figuras políticas detentoras do poder, superando o medo de fazer da verdade um ato político pelo qual se vive e/ou se morre por meio de um testemunho. Deste modo, a parresía torna-se um posicionamento sobretudo político, cujo compromisso é exclusivamente com a verdade, mesmo que isso incomode os poderosos.

No artigo subsequente, Ana Lúcia Santos problematiza a noção de *parresía* no âmbito da tragédia *As Fenícias*, de Eurípedes. A autora descreve um paralelo tomando a *parresía* como prática de liberdade e aponta para a produção de uma história dos diferentes processos da composição da subjetividade humana. A autora concebe o pensar a *parresía* também como um ato de liberdade, sobretudo, destacando a condição na qual a coragem de dizer a verdade é o meio pelo qual se fazer livre torna-se o resultado das práticas parresiásticas.

Nessa esteira, Denise Witzel e Nathalia Camargo enveredam para o embate discursivo que pode ser observado na tragédia *Electra*, de Eurípedes. Para as autoras, tal embate discursivo ocasiona em uma subversão do contrato parresiástico no qual o desafio é se impor não enquanto detentora de uma verdade absoluta, mas guardiã e protetora de uma verdade transformadora. Desta visada, é feita uma retomada da história das mulheres da Grécia Antiga, a fim de compreender os atravessamentos que essas mulheres têm em relação à verdade que constitui suas próprias histórias, inseridas na história social da qual fazem parte.

Prosseguindo com a discussão, Carla Luiza Borges problematiza, a partir de *Orestes*, de Eurípedes, a relação da *parresía* com o Estado Democrático, traçando um paralelo com o Brasil da atualidade nos jogos de verdades que se constituem a partir de narrativas oriundas dos diversos meios sociais. A proposta da autora é, portanto, abordar o sujeito contemporâneo à luz da reflexão histórico-filosófica, sem perder de vista o compromisso transformador que têm o *parresiasta*, independente do tempo e do espaço social que ocupa na história da humanidade.

É, também, em paralelo com a história que se desenha no Brasil da atualidade que Beatriz Almeida empreende uma discussão sobre a *parresía*, através da tragédia de *Íon*, de Eurípedes. A autora

delineia a relação da *parresía* com o exercício da cidadania, além de propor uma diagnose do que pode ser compreendido como o *anti-parresíasta*. A autora propõe, assim, uma leitura que abre discussões em torno de uma ideia equivocada de verdade generalizada, porém vazia de sentido.

Discutindo em torno do conceito de *parresía* em Foucault, Vilmar Prata e Nilton Milanez apresentam uma problematização atrelada à relação mestre-discípulo no estoicismo. Os autores tomam o modo como Sêneca se relacionava com seus discípulos na constituição de uma verdade, associada ao cosmos como manifestação mais autêntica da sabedoria. A problematização dos autores se acerca do desafio parresiástico na relação entre mestre e discípulo, passando pela autenticidade de uma amizade que se estabelece a partir de um único interesse: viver conforme a natureza, o que significa viver conforme a verdade.

Considerando a discussão de Foucault sobre a presença da *parresía* no Laques de Platão, João Kogawa propõe um debate sobre o estado democrático brasileiro e o exercício da *parresía* à luz do estado democrático ateniense. O autor observa a conjuntura política brasileira atual e seus efeitos da eleição presidencial de 2022, atestando a possibilidade uma ruptura democrática, sobre um olhar ante empirista da análise do discurso sobre o sentido e a desconfiança de autores como Platão, Aristóteles e Aristófanes sobre o regime democrático.

Por fim, Neumar Michaliszyn apresenta uma discussão sobre a *parresía*, tomando por materialidade a peça *Escravagina*, de César Almeida. O autor propõe uma análise da *parresía* que se manifesta por meio do corpo transexual, que se denomina, ao considerar os trabalhos de Foucault, como um corpo *parresiástico* por excelência. Segue a empreitada sobre o corpo trans como coragem de verdade, materializada no desafio de se impor socialmente e exigir respeito, destacando o corpo do sujeito trans diante da exigência de lutas diárias e posicionamentos desafiadores.

Salvador, Bahia, março de 2023

Nilton Milanez
Vilmar Prata
Beatriz Almeida



MUSÔNIO RUFO E A *PARRHESIA*:

A CORAGEM SEM A IRA

MUSONIUS RUFUS AND THE PARRHESIA:

THE COURAGE WITHOUT THE ANGER

Aldo Dinucci (UFS/ GT EPICTETO)

RESUMO: No presente artigo falo sobre a concepção do sábio estoico como simultaneamente corajoso e desprovido de ira. Para tal irei per fazer o seguinte percurso: falarei sobre estoicismo, individualidade e multiculturalismo; sobre porque os estoicos buscam compreender e não Julgar; sobre as crenças arraigadas; sobre a coragem ao invés da Ira no ideal do sábio estoico; sobre o caráter sempre imperfeito da humanidade. Após isso, exemplificaremos o que foi dito com o exemplo de Musônio Rufo ao tentar deter, pacificamente, as tropas de Marco Antônio Primo que estavam prestes a invadir Roma no final do ano de 169.

PALAVRAS-CHAVE: Musônio Rufo; Estoicismo; Coragem; Ira; Filosofia; Epicteto, Diatribes, Manual de Epicteto; Tácito, Histórias; Darcy Ribeiro; Resistência Pacífica; Pacifismo; Sêneca, Sobre a Ira.

ABSTRACT: In this paper, I talk about the conception of the Stoic sage as simultaneously courageous and devoid of anger. To do so, I will follow the path below: I will talk about stoicism, individuality and multiculturalism; about why Stoics seek to understand and not judge; about ingrained beliefs; on courage rather than rage in the ideal of the Stoic sage; about the always imperfect character of humanity. After that, I will exemplify what was said with the example of Musonius Rufus when trying to peacefully stop the troops of Mark Antony Primus who were about to invade Rome at the end of the year 169.

KEYWORDS: Musonius Rufus; Stoicism; courage; will; philosophy; Epictetus, Diatribes, Handbook of Epictetus; Tacitus, Histories; Darcy Ribeiro; peaceful resistance; pacifism; Seneca, On Anger.

Estoicismo, Individualidade e Multiculturalismo

Os estoicos, na Antiguidade Clássica e nos Períodos Helenístico e Romano, atuaram discretamente em termos morais. Não os vemos conclamando a multidão a converter-se ao Estoicismo.

Um dos fundamentos desta postura é que os estoicos, herdeiros do pensamento socrático, consideram que o progresso através da filosofia deve ser buscado espontaneamente. Eles faziam sim propaganda de seus ensinamentos (através de textos de divulgação e palestras), mas os ensinavam apenas para aqueles que por sua própria vontade os buscavam.

Os zenonianos (Zenão de Cítio e seus amigos), em Atenas, reuniam-se em público no Pórtico Pintado, bem ao lado da ágora ateniense. Qualquer um podia se juntar a eles e participar das conversas.

Como Epicteto deixa claro isso no primeiro capítulo do *Manual*¹. O exercício filosófico deve se realizar de forma não-constrangida. O praticante do estoicismo só deve fazer algo e só deve deixar de fazer algo quando souber por qual razão fazê-lo ou não o fazer. O processo de desenvolvimento moral supõe um indivíduo livre que se dispõe a realizá-lo voluntariamente. O adestramento, que não leva em conta o esclarecimento, está fora desse processo, visto que fazer algo não se sabendo por quê, mas apenas porque alguém assim o determina de modo constrangedor, não pode ser uma ação própria de um ser humano livre.

Os estoicos viveram em sociedades cosmopolitas, que abrigavam gentes das mais variadas religiões e culturas, como judeus, egípcios, gregos, fenícios, romanos, entre outros, que viviam conjuntamente, embora mantendo seus próprios costumes e religiões. Epicteto, mais uma vez, tem isso em mente ao dizer, no capítulo 31, que "convém a todos fazer libações, oferecer sacrifícios e primícias segundo o costume ancestral". De acordo com o costume ancestral significa de acordo com os costumes dos ancestrais de cada um, quer dizer, de sua nação, de sua cultura e de sua raça.

Os estoicos, assim, reconhecem a pluralidade irreduzível dos costumes e das religiões, sem, contudo, se reduzirem ao relativismo. Eles compreendem que diferentes costumes advêm em diferentes partes do mundo, mas que, ao mesmo tempo, a justiça e a equidade são anseios comuns a todos os humanos, o que, aliás, torna possível a vida comum entre eles apesar das diferenças de costumes e religiões.

¹ "Faz uso unicamente do impulso e do contraimpulso, sem que, contudo, te excedas, com reserva e sem constrangimento."

Estatura Moral

Outra razão pela qual os estoicos jamais se propuseram a ser reformadores morais, juízes dos humanos e paladinos da moralidade² é que compreendem, como poucos tanto antes quanto depois deles, que a posse de conhecimento filosófico não resulta automaticamente em estatura moral para reformar ou julgar moralmente outros seres humanos. Eles entendem que poucos humanos alcançam de fato tal estatura moral e veem Sócrates como um destes assim chamados *sábios*.

Estatura moral significa aqui a qualidade de alguém que se guia pela razão e pelos melhores sentimentos humanos, a qualidade de alguém que raramente erra, que não é arrastado por vícios e que se destaca por suas atitudes intrépidas em defesa do que há de melhor na humanidade. Para os estoicos, quem não tem essa estatura moral não tem qualquer autoridade para recriminar os demais. E, curiosamente, mesmo estes que reconhecidamente a possuem são muito cautelosos para usar essa prerrogativa. Sócrates, por exemplo, a recusava solenemente, limitando-se a mostrar que os que criam possuir sabedoria tanto enganavam quanto se enganavam.

Filosofia de Vida

Os estoicos buscavam, ao invés de reformar moralmente os demais através de discursos moralistas, dar vida aos princípios que estudavam, como deixa claro Epicteto no capítulo 46 de seu *Manual*:

Jamais declares ser filósofo nem fales frequentemente com os que ignoram a Filosofia sobre os princípios teóricos, mas faz as coisas que decorrem dos princípios teóricos. Da mesma forma, no banquete, não digas como é preciso comer, mas come como é preciso. Pois lembra como Sócrates evitava de tal modo exhibir-se que os que buscavam os filósofos iam ter com ele, e ele os levava aos filósofos, e assim tolerava ser desdenhado. E se ocorrer entre homens comuns uma discussão sobre princípios teóricos, guarda silêncio na maior parte do tempo. Pois é grande o perigo de vomitares o que ainda não digeriste. E quando alguém te disser que nada sabes, e não te ofenderes, sabe, nesse momento, que começaste a obra. Já que também os carneiros não levam o que pastaram aos pastores, mostrando o quanto comeram, mas, digerindo o que pastaram em seu interior, trazem ao exterior a lã e o leite, também tu, conseqüentemente, não exibas os princípios teóricos aos homens comuns, mas, quando digeri-los, as ações que decorrem deles. (Epicteto. O Manual de Epicteto. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007).

² "Um paladino é um herói cavaleiresco, errante e destemido, de caráter inquestionável, que segue sempre o caminho da verdade, da lei e da ordem, sempre disposto a proteger os fracos e lutar por causas justas. A palavra Paladino vem do latim palatinus (relativo a palácio) que, por sua vez, deriva do Palatino, uma das sete colinas de Roma". (Wikipedia)

Os estoicos querem ser encarnações vivas de sua filosofia, destacando-se pelo exemplo diante dos demais e não pelo palavreiro. Sua ação da sociedade consiste em desempenhar bem os papéis que lhes são atribuídos. Se você for pai, seja um bom pai. Se você for mãe, seja uma boa mãe. Além disso, bom cidadão, cidadã, irmão, irmã, amigo, amiga etc. Em cada caso, bem bom significa realizar a função segundo a sua definição. Mais uma vez Epicteto ilustra o que estou dizendo, no capítulo 30 do *Manual*:

As ações apropriadas são em geral medidas pelas relações. É teu pai? Está prescrito obedecê-lo em todas as coisas, suportá-lo quando ele te insulta, quando ele te bate. “Mas é um mau pai”. Não és posto pela Natureza em relação a um bom pai, mas em relação a um pai. “Meu irmão é injusto comigo”. Observa, portanto, teu próprio papel em relação a ele: não consideres o que ele faz, mas o que te é dado fazer, para que a tua vontade esteja de acordo com a natureza. Pois, se não quiseres, outro não te causará dano. Mas sofrerás dano quando pensares ter sofrido dano. Então, desse modo descobrirás as ações apropriadas para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações. (Epicteto. O Manual de Epicteto. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007).

O estoico, portanto, agirá sempre comunitariamente, quer dizer, tendo em vista o bem comum, que inclui o seu próprio bem.

Outra razão pela qual os estoicos não se consagram ao reformismo moral é que, mesmo para aqueles que têm estatura moral para tal, a tarefa é difícil e de resultado incerto. A maioria não os ouve nem se interessará jamais em ouvi-los. Seu reconhecimento é lento. E as resistências que se levantam diante deles são enormes. Se é assim para as grandes almas, que têm tal prerrogativa, imaginem para nós, míseros mortais.

A atualidade é um grande exemplo desta verdade. Vivemos a era dos reformadores morais sem estatura moral, pessoas comuns que se dedicam intensamente à inglória tarefa de tentar determinar, pelo constrangimento, a linguagem e o pensamento alheio. Ora, uma coisa é você decidir ser de uma religião ou de um partido e ir nos templos ou nas reuniões partidárias espontaneamente para ouvir um sacerdote ou um político. Outra muito diferente é navegar na internet ou ligar a televisão e começar a ouvir discursos moralistas não solicitados. Acrescente-se que a adesão a esses discursos não é proposta por meio da persuasão amável, mas pela pura e simples ameaça. Como é óbvio, o resultado desses esforços resulta não em conversões sinceras, mas em grande aborrecimento para todo mundo. Se você quer convencer alguém de algo, o primeiro passo é não o ofender. Essa verdade simples escapa a quase todos nos nossos hodiernos reformadores morais, que por aí demonstram sua insignificância.

Os Estoicos buscam Compreender e não Julgar

Os estoicos enfatizam que não podemos julgar moralmente as pessoas sem saber por qual razão elas agem ou pensam desta ou daquela maneira. Epicteto de novo nos esclarece quanto a isso no capítulo 45 do *Manual*:

Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele se banha de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele bebe de modo ruim, mas muito. Pois, antes que compreendas a opinião [dele], por que pensas que ele o faz de modo ruim? (Epicteto. O Manual de Epicteto. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007).

Só podemos julgar moralmente uma pessoa se compreendemos as premissas que a levam a agir ou a pensar desta ou daquela maneira. Para tal, temos que conhecer suas crenças, as particularidades de sua criação, seu contexto cultural, sua época etc. Os estoicos, portanto, evitam emitir juízos de valor sobre outros humanos, mas buscam compreender as razões que os levaram a ser como são e a agir como agem. Assim, ao invés de julgar moralmente, buscam compreender de modo benevolente a humanidade.

Crenças Arraigadas

Por fim, a derradeira razão pela qual não se consagram ao reformismo moral é a total inutilidade disso. O estoico Possidônio observa que é difícil abandonar um assentimento, quer dizer, deixar de crer em algo em que uma vez depositamos nossa crença. A razão disso é que nossas crenças estão ligadas umas às outras, formando um encadeamento, e abandonar uma crença arraigada significará colocar outras tantas em questão, o que não é tarefa fácil, sendo, na verdade, a obra filosófica socrática por excelência: realizar o escrutínio de todas as nossas crenças.

Criticar uma crença arraigada causa imediata reação de resistência, tal como o próprio Sócrates reconheceu ter sido uma das consequências de sua atividade filosófica pelas ruas de Atenas. Na melhor das hipóteses, o reformador moral terá um assentimento falso de um interlocutor que apenas quer se livrar de uma situação constrangedora e desagradável. Em todos os casos, a ameaça dificilmente chegará a resultado positivo. O pensamento é a sede da liberdade humana, e o melhor modo de abordá-lo é pela persuasão amável, melhor mas não necessariamente eficiente, diga-se de passagem. Como brilhantemente resume a questão Marco Aurélio:

Como são mesquinhos esses pigmeus enfronhados na política e a julgarem-se grandes filósofos! ... Que dizes tu, meu homem? Faz o que te pede a natureza... Não estejas à espera de realizar a República de Platão, basta-te progredir um pouquinho; e não

Julgues que é pouco esse pequeno resultado. Fazer que os homens mudem de princípios, quem o poderá? E se não mudam, que outra coisa é sua vida senão servidão de pessoas que vão gemendo e a darem-se ares de muito obedientes... Simples e modesto é o proceder do filósofo. (Marco Aurélio, 9.29, tradução portuguesa de João Maia (RTP, Lisboa, 1971)³

A Coragem ao invés da Ira

Portanto, um estoico não ficará por aí importunando quem quer que seja com sua filosofia, buscando convencimento e aceitação, mas cumprirá bem os papéis que lhe foram atribuídos. Entretanto, se for político, será seu papel propor leis equitativas e justas, buscando implementar na medida do possível o bem comum, sem, entretanto, se iludir com utopias. Os estoicos sabem que um mundo perfeito requer humanos perfeitos, como a República de Zenão, na qual todos são igualmente sábios e livres. Mas sabem também que o mundo humano é o mundo das imperfeições e das paixões e que o sábio estoico perfeito é só um ideal. E que mesmo os que mereceram receber o epíteto *sábio* reconhecem estar aquém do ideal por perceberem em si o movimento das paixões, que é a seara comum de todos os humanos.

Assim, ao invés da ira, alguns estoicos demonstraram incrível coragem para enfrentar situações políticas adversas para, cumprindo o seu papel, lutarem pelo bem comum. Um exemplo é a atitude do senador romano Helvídio Prisco⁴ perante o Imperador Vespasiano⁵. Agripino foi um dos membros da Oposição Estoica, ou Oposição Filosófica, movimento que se notabilizou por combater pacificamente as pretensões tirânicas de certos imperadores romanos em defesa da *libertas*, uma instituição romana que conferia direito de fala a algumas classes, como a dos senadores e dos dramaturgos, conferindo-lhes a palavra para que se expressassem politicamente quanto a temas pertinentes ao Estado.

Os membros da Oposição estoica eram ou senadores ou filósofos relacionados a estes senadores. Aqui, a regra de cumprir o papel que lhe cabe passa a ter um sentido evidentemente político, pois um senador, para bem cumprir seu papel, deve se esmerar em ser um bom parlamentar, o que

³ O professor Donato Ferrara foi o primeiro a me chamar a atenção sobre esta passagem, a quem agradeço.

⁴ Helvídio Prisco foi um filósofo estoico que viveu sob Nero, Galba, Otão, Vitélio e Vespasiano. Sob Nero foi questor da Acaia e tribuno da plebe (56). Restaurou a ordem e a paz na Armênia. Foi banido em 66 por sua simpatia por Bruto e Cássio. Galba o trouxe do exílio em 68, mas foi novamente banido e, a seguir, executado por Vespasiano.

⁵ Os imperadores Flavianos governaram Roma entre 69 e 96. São eles: Vespasiano (69–79) e seus filhos Tito (79–81) e Domiciano (81–96). Após Galba e Otão, Vitélio tornou-se imperador, em 69. Entretanto, algumas legiões declararam Vespasiano imperador. Vitoriosas na segunda batalha de Bedríaco, as forças flavianas entraram em Roma em 20 de dezembro do mesmo ano, e Vespasiano foi legitimado como imperador pelo Senado no dia seguinte.

inclui participar ativamente dos debates, comparecer às sessões, discutir e votar as leis, visando sempre o melhor para a comunidade. Neste sentido, podemos entender o seguinte diálogo entre Vespasiano e Helvídio Prisco, tal como Epicteto nos informa em *Diatribes 1.2*:

Também Helvídio Prisco percebeu essas coisas e, após considerá-las, agiu. Quando Vespasiano enviou-lhe um pedido para que não comparecesse ao Senado, Prisco respondeu: “Depende de ti não me permitir ser senador. Mas enquanto eu o for, devo comparecer”.

–Vai – disse Vespasiano – porém, ao comparecer, fica em silêncio.

– Não me interrogues e ficarei em silêncio.

– Mas devo interrogar-te.

– E devo dizer o que se me afigura justo.

– Se falares, te condenarei à morte.

– Quando eu te disse que sou imortal? Tu farás o que é teu, e eu farei o que é meu.

É teu condenar-me à morte. É meu morrer sem tremer. É teu condenar-me ao exílio.

É meu retirar-me sem me afligir. (Epicteto, Diatribes Livro I. Trad. Aldo Dinucci.

Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2019.)

Helvídio, como estoico, informa ao imperador que, em todas as situações, agirá segundo o seu papel (*kata prosopon*), independentemente de ameaças externas e coisas semelhantes. Seu papel é ir ao senado e falar quando indagado, e ele cumprirá tal papel mesmo se isso significar a morte.

E por que não a ira seria adequada em um caso deste? Vespasiano está ameaçando Helvídio Prisco de morte, não seria adequado a ele se indignar e se irar diante de Vespasiano? Ora, para os estoicos, este seria o pior dos cenários possíveis. A ira, para eles, é uma paixão ruim, uma subespécie do apetite irracional.

A Ira para os Estoicos

Sêneca, em seu diálogo *Da Ira*⁶, afirma ser esta a mais terrível e violenta das paixões, uma breve loucura que não respeita o que quer que seja em termos morais e afetivos (*Da Ira 1.1-2*), pelo que se destaca como a mais proeminente dentre todas (*Da Ira 1.6-7*), vencendo, dominando e despertando todas as demais (*Da Ira 2.4-6*)⁷.

⁶ Em latim: *De Ira ad Novatum*.

⁷ Lactâncio (*Sobre a Ira de Deus*, 17.13) preservou outra definição de Sêneca sobre ira: o desejo de vingar uma injúria que, quando deixado prosseguir seu curso, ultrapassa toda medida. A ira assim é paixão paradigmática, pelo que é muito discutida pelos estoicos, que mencionam, por exemplo, a ira de Medéia, que a levou a matar seus próprios filhos, e a ira de Menelau, que, por ter perdido Helena para Páris, iniciou uma terrível guerra contra Tróia. Leia, quanto a isso, a tragédia *Medéia*, de Sêneca.

Além disso, o assentimento à ira nos impede de seguir a nossa própria natureza, tornando-nos antissociais e brutais. Nossa natureza, como enfatiza Sêneca, em total consonância com o estoicismo como um todo, é social, pois somos feitos para nos ajudarmos uns aos outros e não para nos destruirmos. De fato, observa Sêneca, temos impulsos naturais para ajudar estranhos, às vezes pondo em risco nossas próprias vidas, enquanto a ira muitas vezes nos incita a ferir mesmo aqueles a quem mais amamos (*Da Ira* 1.5.2-3).

O caráter sempre imperfeito da humanidade.

Não há ninguém perfeito no mundo, muito pelo contrário. Todos nós erramos o tempo todo (*Da ira*, 2.30). Como não somos invulneráveis, muitas pedras serão lançadas em nossa direção, e algumas nos atingirão. Sêneca nos diz, em *Da Ira* 2.7⁸, que devemos sair de casa já esperando encontrar indivíduos mergulhados em vícios: Avarentos, perdulários, devassos, como lembra Sêneca; indiscretos, ingratos, insolentes, patifes, invejosos, egoístas, como acrescenta Marco Aurélio⁹. Isso é o esperado, pois o mundo está cheio de indivíduos imperfeitos e não de sábios ou santos. Então, estejamos preparados para o que quer que venha a acontecer.

Todos nós estamos repletos de vícios. Como ilustra Sêneca, no Campo de Marte¹⁰ lotado há tanto vícios quanto humanos (*Da ira*, 2.8-9), os quais, diferentemente dos demais animais que, em geral, são amistosos com os que os alimentam, estão prontos para causarem dano ao que os nutrem.

Tal estado de coisas se deve à ignorância na qual vive mergulhada a humanidade. Os humanos cometem uns contra os outros todos os crimes possíveis: conspirações, traições, roubos, sequestros, estupros, fraudes, assassinatos... A lista é infinita. É preciso que não sejamos tomados pela ira diante destes fatos, mas devemos nos esforçar para, de modo benevolente, tentar compreender o que nos leva a realizar tais atos de modo a extirpar as raízes de tais ações injustas e, assim, contribuir para um mundo humano menos iníquo.

O sábio considera com olhos benevolentes a humanidade, não emitindo juízos ferozes e iracundos, mas tentando afastar a ignorância que propicia este estado de coisas, sem a ilusão, porém, de que será capaz de dissipá-la por completo. Se não agisse assim, o sábio seria o humano mais infeliz

⁸ Em passagem que Marco aparentemente parafraseou em suas *Meditações* 2.1. Ver também *De Ira*, 10.7-8.

⁹ Marco Aurélio, *Meditações*, 2.1.

¹⁰ Área histórica da Roma antiga com cerca de 2 km².

de todos, porque não pararia jamais de se irar diante dos deslizes e crimes da humanidade (*De Ira*, 2.9-10).

Como brilhantemente sintetiza Sêneca, o sábio não sente ira em relação aos que erram, porque sabe que ninguém é sábio por nascença, que todos nós estamos mergulhados na ignorância e que contam-se nos dedos os que se tornaram sábios ao longo dos séculos. O sábio sabe que esta é a condição humana, propiciada pela própria Natureza, pelo que será justo diante dos erros, procurando benevolmente corrigir e educar todos os humanos (*Da Ira* 2.10.6).

Espelhando esse ideal de sabedoria, o estoico busca não se entregar à ira, mas agir virtuosamente. Entre as virtudes, temos *andreia*, a coragem, que, junto com *phronesis*, a prudência, e *dikaiosyne*, a justiça, formam o trio indispensável para o político. Helvídio demonstrou essa coragem, agindo virtuosamente diante de Vespasiano e cumprindo seu papel.

A exemplificação da Coragem sem a Ira em Musônio

Musônio Rufo¹¹, filósofo estoico etrusco da classe equestre, outro nome associado à Oposição Estoica, nos dá outro exemplo de ação conforme a coragem e não a ira.

Marco Antonio Primo, senador e general romano, apoiou Vespasiano contra Vitélio¹² no Ano dos Quatro Imperadores (69 EC) e obteve vitória sobre as forças deste último na Segunda Batalha de Bedriaco, em 27 de outubro daquele ano, invadindo, saqueando e incendiando, passo contínuo, a cidade de Cremona. Cruzou, em seguida, os Montes Apeninos e rumou para Roma, chegando à cidade eterna no final de dezembro do mesmo ano.

No dia 20 de dezembro de 69, Musônio Rufo tentou deter, pela palavra, as tropas de Marco Antônio Primo, então prestes a invadir Roma. Neste dia, após escaramuças entre as forças flavianas e vitelinas, o Senado ordenou que uma delegação de notáveis se encontrasse com as tropas de Marco Antonio às portas da Cidade. Entre os enviados, está o filósofo estoico romano Caio Musônio Rufo.

¹¹ Caio Musônio Rufo foi um influente filósofo e professor de filosofia de Epicteto de Hierápolis, que o menciona em *Diatribes*, 1.1.27 e 1.9.29, observando que ainda era servo enquanto aluno dele. A *Suda* nos diz ser Musônio tirreno (etrusco), natural de Volsínio, filósofo dialético e estoico. Musônio foi filósofo ativo durante o reinado de Nero até o reinado de Trajano. Exilado por Nero e enviado para Giaros em 65, sua vida se estendeu de 30 a 90 ou 100, ou seja, até o reinado dos Flavianos. Chegaram-nos, em parte, suas *Diatribes*, escritas por certo Lúcio, além de fragmentos.

¹² Vitélio tornou-se imperador, em 69. Entretanto, algumas legiões declararam Vespasiano imperador. Vitoriosas na segunda batalha de Bedriaco, as forças flavianas entraram em Roma em 20 de dezembro do mesmo ano, e Vespasiano foi legitimado como imperador pelo Senado no dia seguinte.

Segundo Tácito, Musônio, ‘misturando-se com as tropas em suas companhias, começou a falar com os homens armados sobre as bênçãos da paz e os perigos da guerra. Muitos deles riram em seu rosto, outros ainda o acharam tedioso, e alguns estavam mesmo prontos para derrubá-lo e pisoteá-lo. Mas felizmente os avisos dos homens mais bem comportados e a atitude ameaçadora do resto o induziram a abandonar sua inoportuna doutrinação moral.’¹³

As tropas de Marco Antonio Primo invadiram Roma no dia seguinte. Houve encarniçada batalha que resultou na morte de cerca de 40 mil pessoas. A seguir, a cidade foi saqueada pelo exército invasor. Vitélio foi, então, capturado e, enquanto zombavam dele, o obrigaram a ver suas estátuas sendo derrubadas e desfiguradas. Prestes a ser morto, Vitélio disse: ‘Fui vosso imperador, não importa o que venhais a dizer.’ E Tácito acrescenta: ‘Vitélio, a seguir, caiu sem vida sob uma chuva de golpes. E ainda assim a multidão o insultou na morte tão cruelmente quanto o lisonjeou em vida.’¹⁴

A ação de Musônio, uma entre muitas das ações intrépidas que ele e outros homens e mulheres adeptos do estoicismo empreenderam por aqueles tempos, ilustra o que dissemos acima sobre a correlação entre coragem e ausência de ira nos estoicos. Incrivelmente, Musônio, que fora destacado para a função de negociador para a paz nesta situação particular, cumpre seu papel até o limite do possível, conclamando à paz a soldadesca sedenta de sangue. Em nenhum momento ele se irrita ou se irado. Não diz palavras odiosas. Não adjetiva ninguém. Cumpre seu papel não só de arauto da paz, mas também de professor. É um ato de extrema coragem, pois ele se colocou literalmente diante do exército agressor para pedir pela paz. O fato de não ter sido bem-sucedido pouco conta aqui. Como bem sabem os estoicos, é difícil fazer as pessoas mudarem de ideia quanto a qualquer tema que seja. Musônio fez sua parte, com coragem, e nisto segue sendo um exemplo para nós, que nos vemos, como professores, diante da difícil tarefa de tentar persuadir os humanos para o que nos parece melhor, uma batalha que se me afigura perdida diante da mídia e da cultura de massa, que pouco a pouco vão destruindo nossa cultura e nossa precária civilização. Musônio acabaria sendo novamente exilado tempos depois, tendo provavelmente morrido no exílio. Sua atuação me lembra muito a de um brasileiro que cumpriu dignamente seu papel como professor e pesquisador, Darcy Ribeiro, quando ele nos diz:

Fracassei em tudo o que tentei na vida.
Tentei alfabetizar as crianças brasileiras, não consegui.
Tentei salvar os índios, não consegui.
Tentei fazer uma universidade séria e fracassei.

¹³ Tácito, *Histórias*, 12, Marcha sobre Roma, 81.

¹⁴ Tácito, *Histórias*, 12, Marcha sobre Roma, 85.

Tentei fazer o Brasil desenvolver-se autonomamente e fracassei.
Mas os fracassos são minhas vitórias.
Eu detestaria estar no lugar de quem me venceu.

Referências

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. Trad. João Maia. Lisboa: RTP, 1971.

EPICTETO. **Diatribes Livro I**. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2019.

EPICTETO. **O Manual de Epicteto**. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007.

SÊNECA. **Sobre a Ira**. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

TÁCITO. **Histórias**. Tacitus: Histories. Trad. Clifford H. Moore. Harvard: Loeb, 1925.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



**FOUCAULT E AS BACANTES:
LEITURA DE UM EXEMPLO DE PACTO PARRESIÁSTICO**

**FOUCAULT AND THE MAENADS:
READING AN EXAMPLE OF PARRHESIASTIC PACT**

Rafael Andrade Moreira (GEF/GPLEIADI/UEM)

RESUMO: O presente trabalho foi pensado como uma breve reflexão sobre o que Michel Foucault demonstrou sendo um exemplo de pacto parresiástico em *As Bacantes*, peça de Eurípides (480-406 a.C.). As reflexões aqui desenvolvidas foram resultados de um projeto desenvolvido pelo Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo (Labeledisco-CNPq) e compõem, também, um atual estágio de Pós-doutoramento em Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo (USP). O pacto apontado por Foucault selaria um “aperto de mão” entre um mensageiro e Penteu. Isso permitiria a irrupção de um “dizer verdadeiro” diante do Rei. Fora perseguido, ao longo da reflexão, o comentário que Foucault fez dessa passagem de Eurípides.

PALAVRAS-CHAVES: Parresía; Bacantes; Dionísio; Verdade.

ABSTRACT: The present work was conceived as a brief reflection on what Michel Foucault demonstrated as an example of a parrhesiastic pact in *The Maenads*, a play by Euripides (480-406 a.C.). The reflections developed here were the result of a project developed by the Laboratory of Discourse and Body Studies (Labeledisco-CNPq) and are also part of a current postdoctoral internship in Brazilian Literature at the University of São Paulo (USP). The pact pointed out by Foucault would seal a “handshake” between a messenger and Pentheus. This would allow the irruption of a “true saying” before the King. Foucault’s comment on this passage by Euripides was pursued throughout the reflection.

KEY-WORDS: Parrhesia; Maenads; Dionysus; Truth.

“O livro (uma leitura?) pode valer pelo muito que nele não
deveu caber”

Tutameia – Guimarães Rosa

“O sertão é sem lugar”

Grande Sertão: Veredas – Guimarães Rosa



Baco. Michelangelo Merisi da Caravaggio (1595)

Fonte: Wikipedia

Introdução

O intuito desse trabalho é apresentar um breve comentário sobre o que Michel Foucault considera um exemplo de pacto *parresiástico* em *As Bacantes*, peça de Eurípides (480-406 a.C), texto que estreou no teatro de Dionísio em 405 a.C. Mesmo sendo um Deus de origem grega, Dionísio foi cultuado como uma divindade estrangeira. Isso aparece fortemente no desenrolar da tragédia. Dessa indicação do pacto é apontado por Foucault um “aperto de mão” entre um mensageiro e Penteu, rei de Tebas. Isso possibilitou, por um breve momento, a irrupção do “dizer verdadeiro” desse mensageiro diante do Rei, mesmo que sua vida estivesse em risco. Seguirei, ao longo do presente texto, basicamente, o comentário que Foucault faz dessa breve passagem de Eurípides. Iniciamos.

O cuidado de si

Numa *estética da existência*, sobretudo para a constituição de um sujeito moral, Foucault define essa cultura de si como práticas, as quais o indivíduo é instado a *ter cuidados consigo mesmo*. “É esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática” (FOUCAULT, 1985, p. 49). Gros (2008) explica que tais práticas eram técnicas de ajuste da relação de si para consigo: “história que leva em conta os *exercícios* pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das *técnicas* de subjetivação, história do *olhar* a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito” (GROS, 2008, p. 128).

Ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*) era um tema recorrente na cultura grega. Ciro, personagem do qual Xenofonte traça o perfil ideal de existência, não consideraria vitórias e conquistas de bens materiais, mas sim o que era considerado mais precioso: o ocupar-se consigo mesmo! Em Plutarco, retomado por Foucault (1985), a razão pela qual os cuidados das terras tinham sido confiados aos *hilotas* é porque os cidadãos de Esparta tinham como prática o ocupar-se consigo mesmo:

Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma. (FOUCAULT, 1985, p. 49-50).

O tema do *cuidado de si*, consagrado por Sócrates, está no cerne do que Foucault chama de *arte da existência*. Desligando-se de suas significações primeiras, esse tema foi adquirindo progressivas dimensões e formas de uma *cultura de si*. Por essa expressão é preciso entender que essa prática adquiriu um alcance mais amplo:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver;

desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 50).

O *cuidado de si* funcionaria como uma espécie de exercício que deve ser apreendido e praticado pelo indivíduo. Deveria ser cravado na sua existência, constituindo “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 09).

Ao tomar o conceito *epiméleia heautou*¹⁵, Foucault (1985) o define como um conjunto de ocupações¹⁶. Para exemplificar o seu raciocínio, cita que a *epiméleia heautou* é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas. Foucault comenta que nos platônicos, Albino queria que se começasse o estudo de filosofia pela leitura do *Alcebiades*, para que fosse possível fazer objeto dos próprios cuidados o tornar-se para si mesmo. Para epicuristas, a *Carta a Meneceu* concebia como princípio filosófico de suma importância o exercício permanente dos cuidados consigo.

É esse mesmo tema epicurista de que convém ter cuidados consigo mesmo que Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma (*hominis corpus animimque curantis*) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos,

¹⁵ “Gostaria então de tomar como ponto de partida uma noção sobre a qual creio já lhes ter dito algumas palavras no ano passado. Trata-se da noção de ‘cuidado de si mesmo’. Com esse termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo etc” (FOUCAULT, 2010a, p. 04).

¹⁶ Vale a pena lembrar ainda, de forma resumida, o que Foucault considera da noção de *epiméleia heautoû* para seus estudos do *cuidado de si*: “Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior [...] Em terceiro lugar, a noção e *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.” (FOUCAULT, 2010a, p. 11-12).

do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”. (FOUCAULT, 1985, p. 51).

Foucault (1985) explica que Sêneca tomou esse tema e o ampliou. Inclusive Sêneca vai dispor de todo um vocabulário¹⁷ para designar todas essas formas de atividades múltiplas que o *cuidado de si* deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo. Seria em Epicteto a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano seria definido como o ser a quem foi confiado o *cuidado de si*.

Os animais encontram “tudo pronto” no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de algumas falhas que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

O *cuidado de si* para Epicteto seria, portanto, um privilégio, um dever, um dom que nos assegura “a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985, p. 53). Um princípio válido para todos, e não só para os filósofos, todo o tempo e durante toda a vida. Considerando o termo *epiméleia* como um “conjunto de ações”, Foucault trata-o como um trabalho sistemático sobre si.

A *parresía*: o “dizer-a-verdade”

A noção de *parresía* surgiu para Michel Foucault dentro de seus estudos sobre a cultura de si. “Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 17). É nesta espiritualidade que há uma relação entre as várias práticas ascéticas e o acesso à verdade, “já que a verdade não é tida como verdade da essência ou da

¹⁷ “Mas esta ‘vacância’ toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de ‘formar-se’, ‘transformar-se’, ‘voltar a si’. *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*” (FOUCAULT, 1985, p. 52).

origem na qual o sujeito se descobriria, mas ela é um trabalho sobre si” (FERREIRA, 2011, p. 65). Essa problemática se insere num momento em que Foucault está debruçado sobre a cultura *helenística* presente na analítica da aula de 10 de março de 1982, compilada no livro *A Hermenêutica do Sujeito*.

Gros (2004) explica que a *parresía* é uma palavra pública tomada em ordem referente à uma exigência de verdade, que ora exprime a convicção pessoal daquele que a mantém, ora gera para ele reações violentas do destinatário. De acordo com o autor, essa abordagem passou de uma definição pura (no sentido da lógica) para uma análise histórica¹⁸.

Na aula de 12 de janeiro de 1983, primeira hora, presente no livro *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*, Foucault chamará a atenção de como a questão do governo de si e dos outros estaria, por exemplo, relacionado com o dizer-a-verdade¹⁹. Uma obrigação de dizer a verdade nos procedimentos de governo estaria relacionada ao modo como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e com os outros. Este dizer-a-verdade vai ao encontro de “procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros” (FOUCAULT, 2010b, p. 42).

Estudando as práticas de si em dossiês da Antiguidade dos séculos I e II, Foucault se atenta para o conceito de *parresía*. Um dos sentidos originais do conceito de *parresía* era o dizer tudo. Porém, é traduzida com maior frequência por fala franca, liberdade da palavra. Essa noção era de suma importância para a direção e o governo dos outros, pois designava virtudes, qualidades, deveres, provas e técnicas em que se faziam presentes em alguns indivíduos²⁰.

¹⁸ A saber: “O momento político, que estuda o papel da *parrhesia* na democracia grega (conjunto do ano 1983 no Collège de France, bem como o curso de 8 de fevereiro de 1984); o momento socrático de uma *parrhesia* qualificada como “ética” e oposta à precedente (curso de 15 e de 22 de fevereiro de 1984: análise da *Apologia de Sócrates, do Críton, do Fédon e do Laques*); a *parrhesia* cínica (curso de 29 de fevereiro e o conjunto de mês de março de 1984); e, por fim, o momento helenístico (análise de 10 de março de 1982 sobre a *parrhesia* em Filodemo, Galeno e Sêneca, no quadro da direção de existência). (GROS, 2004, p. 158).

¹⁹ Na nota de rodapé da página 42 do presente curso, o tradutor explica que dizer-a-verdade é a tradução do que Foucault chama como *Le dire-vrai*.

²⁰ “E, a partir desse princípio, Galeno dizia que era necessário, evidentemente, se dirigir a alguém para ajudar a si mesmo nessa constituição da opinião que se tem de si mesmo e no estabelecimento de uma relação adequada a si. Necessidade de se dirigir a outro. E qual seria esse outro? Havia aí um dos elementos de surpresa do texto: que esse alguém a quem se deve recorrer, Galeno, como vocês se lembram, não apresentava como um técnico – seja um técnico da medicina do corpo ou um técnico da medicina das almas, seja um médico ou um filósofo. Não, tratava-se segundo o texto de Galeno de se dirigir a um homem, contanto que com idade suficiente, com reputação suficientemente boa e, além disso, dotado de certa qualidade. Essa qualidade era a *parresía*, isto é, a fala franca. Um homem de idade, um homem de boa reputação e um homem de *parresía*: esses eram os três critérios, necessários e suficientes, para constituir e caracterizar aquele de que necessitamos para se relacionar conosco. Temos portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 44).

E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem o encargo de quê? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a *parresía* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo. (FOUCAULT, 2010b, p. 43).

Foucault (2010b) explica que desde a Antiguidade, principalmente nos dois primeiros séculos de nossa era, houve o desenvolvimento de uma certa cultura de si. Nessa cultura, desenvolveram-se técnicas e toda uma arte que se aprendem, cultivam e se exercem. Ou seja, para o filósofo não havia a possibilidade de cuidar de si mesmo sem se preocupar com o outro. “E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca” (FOUCAULT, 2010b, p. 43). Com isso, a noção de *parresía* está diretamente relacionada à obrigação de dizer a verdade, aos procedimentos e técnicas de governamentalidade e à constituição da relação consigo. “O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos” (FOUCAULT, 2010b, p. 44).

O autor de *Vigiar e Punir* é enfático ao afirmar que a *parresía* é uma certa maneira de dizer a verdade, porém também ressalva que o que a define não seria o seu conteúdo. Para Foucault (2010b), para se analisar as diferentes maneiras possíveis de se dizer a verdade teríamos que contrapor *parresía* a algumas estratégias presentes no(s) discurso(s)²¹, tais como: *estratégias de demonstração*, *estratégias de persuasão*, *estratégias de ensino* e *estratégias da discussão*.

Em primeiro lugar, a *parresía* não pertence a uma estratégia da demonstração, não se trata de uma maneira de demonstrar. Segundo Foucault (2010b), a *parresía* pode de fato se utilizar de elementos da demonstração, mas não será nem a demonstração e nem a estrutura racional do discurso que vão defini-la. Em segundo lugar, a *parresía* não deve ser classificada e/ou confundida com a retórica.

Podemos dizer de modo geral que a *parresía* não pode simplesmente se definir, no interior do campo da retórica, como um elemento pertencente à retórica. Por um lado porque, como vocês viram, a *parresía* se define fundamentalmente, essencialmente e

²¹ “Começamos por eliminar rapidamente algumas hipóteses. Digamos esquematicamente que de ordinário analisamos as maneiras de dizer a verdade, seja pela própria estrutura do discurso, seja pela finalidade do discurso, seja, vamos dizer, pelos efeitos que a finalidade do discurso tem sobre a estrutura, e nesse momento você analisa os discursos de acordo com as estratégias destes” (FOUCAULT, 2010b, p. 52).

primeiramente como o dizer-a-verdade, enquanto a retórica é uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de persuadir. Mas que esse discurso diga a verdade ou não, não é essencial à retórica [...] Não há forma retórica específica da *parresía*. E, principalmente, na *parresía* não se trata tanto de persuadir, ou não se trata necessariamente de persuadir [...] Ela poderia, ela deve apelar para procedimentos da retórica. Mas não é necessariamente o objetivo e a finalidade da *parresía* (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

Em terceiro lugar, a *parresía* não estaria associada a uma maneira de ensinar, não seria uma pedagogia. Para Foucault (2010b), como o franco falar sempre se dirige a alguém para lhe dizer uma verdade, esta não estaria necessariamente relacionada com a arte de ensinar. “O *parresíasta* [...] lança a verdade na cara daquele com quem dialoga ou a quem se dirige, sem que se possa encontrar esse percurso próprio da pedagogia que vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto” (FOUCAULT, 2010b, p. 53-54). Por fim, a *parresía* não teria relações com uma certa maneira de discutir. Para o pensador, a *parresía* poderia fazer parte de uma arte da discussão, na medida em que essa arte permitisse fazer triunfar o que acreditamos ser verdadeiro.

Digamos que a *parresía* é, pois, uma certa maneira de dizer a verdade, e é preciso saber o que é essa maneira. Mas essa maneira não pertence nem à erística e a uma arte de discutir, nem à pedagogia e a uma arte de ensinar, nem à retórica e a uma arte de persuadir, nem tampouco a uma arte da demonstração. Ou ainda, não encontramos, creio, o que é a *parresía*, não podemos isolá-la, não podemos apreender o que a constitui nem na análise das formas internas do discurso nem nos efeitos que esse discurso se propõe obter. Não a encontramos no que poderíamos chamar de estratégias discursivas. Então em que é que ela consiste, se não é no próprio discurso e em suas estruturas? Se não é na finalidade do discurso que podemos situar a *parresía*, onde podemos situá-la? (FOUCAULT, 2010b, p. 55).

Para tentar responder a essa indagação, Foucault utiliza como exemplo as figuras de Platão e Dion²². Pessoas dotadas de *parresía*, e que a utilizam de muitas formas – lições, aforismos, réplicas, opiniões, juízos etc. Porém, qualquer maneira ou forma que essa verdade for dita, sempre há *parresía* quando esta é praticada em condições que podem e/ou deve acarretar consequências custosas para quem a emprega.

Em outras palavras, creio que, se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor. A *parresía* deve ser

²² Na presente aula do dia 12 de janeiro de 1983, um dos vários textos que Foucault se utiliza para problematizar o conceito de *parresía* é um de Plutarco chamado de *Vidas paralelas*. “Vida de Dion”. “Então, nesse texto consagrado a Dion, Plutarco lembra que Dion, jovem irmão de Aristomaca, era um rapaz dotado de belíssimas qualidades: a grandeza da alma, a coragem e a capacidade de aprender” (FOUCAULT, 2010b, p. 48).

procurada do lado dos efeitos de retorno que o dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz no interlocutor. (FOUCAULT, 2010b, p. 55).

Daí Foucault propor que ao se tratar de uma possível definição de *parresía*, precisamos pensar no “abrir de um perigo”. Um perigo em que a própria existência do indivíduo passa a estar nesse jogo. “A *parresía* deve ser situada, portanto, no que liga o locutor ao fato de que o que ele diz é a verdade, e às consequências que decorrem do fato de que ele disse a verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 55-56). Nesta prática, os sujeitos empreendem de forma voluntária o “dizer-a-verdade”, mesmo correndo o risco – de forma voluntária e explicitamente – desse dizer lhe trazer consequências trágicas para sua própria existência. Nesse sentido, Foucault (2010b) esclarece que os *parresíastas* são os que aceitam morrer por ter dito a verdade. “Ou, mais exatamente, os *parresíastas* são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte. Pois bem, está aí [...] o nó do que é a *parresía*” (FOUCAULT, 2010b, p. 56).

Pacto *Parresiático* e *As Bacantes*.

Na peça *As Bacantes* de Eurípides, temos a apresentação de Dionísio como um Deus estrangeiro²³. Durante o enredo, somos apresentados – basicamente – à vingança de Dionísio sobre sua família mortal. “Zeus tê-la (Sêmele) matado, por mentir núpcias. Por isso eu as aguilhoei de suas casas, loucas, e vivem no monte perturbadas, e obriguei-as ter vestes de meus rituais” (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 211).

²³ Não será possível, dentro do espaço dedicado a esse trabalho, discorrer sobre toda a mitologia por trás da figurado de Dionísio. No entanto, para conferir um pouco mais sobre o que discutimos sobre a peça, acessar o canal (Youtube) do Nilton Milanez: <https://www.youtube.com/watch?v=24Ki7Uc6NEI&list=PLcW7eI2a64c1gq6syFEIFTXnlTkJCEVHs&index=2>

Figura 1 – As Bacantes



Fonte: Mitologia Site

Dionísio, dessa forma, chega à Tebas para estabelecer sua vingança e seus ritos. Para não causar desconfiança do povo, e nem de seu atual rei Penteu, o Deus vem disfarçado numa figura humana, como um sacerdote do seu culto: “Por isso tenho outro aspecto de mortal e mudei a minha forma em ser humano” (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 212). Ele se apresentará com uma máscara da tragédia, porém com um sorriso enigmático, confundindo e embaralhando as polaridades (masculino e feminino, por exemplo). Como castigo pela negação de sua divindade, inclusive pelas próprias irmãs de sua mãe Sêmele, Dionísio impõe seus ritos para as mulheres de Tebas (Bacantes) que vão para montanha cultuá-lo.

No desenrolar da peça, no terceiro episódio do primeiro estásimo, é apresentado uma situação em que um mensageiro é trazido à Penteu com notícias do que estava ocorrendo fora dos “muros” de Tebas:

(MENSAGEIRO – Ó Penteu, o senhor deste solo tebano, venho do monte Citéron, onde nunca cessa fúlgida queda brilhante neve (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 232).

(MENSAGEIRO – Vi Bacas veneráveis que desta terra aguilhada dispararam a alva perna, venho para dizer a ti e à urbe, ó rei, que agem terríveis além do espanto. Quero ouvir se te devo coibir a palavra. Temo, ó rei, a rapidez de teu espírito e o ânimo severo e maior majestade! (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 232).

Essa é a passagem que Foucault nos apresentou no seu curso de 2 de fevereiro de 1983. O texto transcrito dessa aula está no livro *Governo de Si e dos Outros*. Citamos:

“O terceiro texto está em *As bacantes*, (onde) encontramos um uso da palavra *parresía* mais marginal ainda do que nos textos precedentes, mas que mesmo assim é interessante. A palavra é empregada por um mensageiro, desta vez, quer dizer um servidor vem trazer a Penteu e diz o seguinte: gostaria de saber se devo com toda a franqueza (*parresía*) te dar essas notícias (sobre os excessos das bacantes) ou se devo moderar minha língua” (FOUCAULT, 2010b, p. 151).

Aqui, percebemos que o mensageiro esperou de certa forma a estipulação de um possível contrato para alçar as “terríveis palavras” verdadeiras. Só para fazer um quadro comparativo, na minha dissertação de mestrado²⁴ fiz uma análise de Carlos Marighella como um *sujeito parresiástico*.

Levantei-me gritando: - Matem, bandidos! Abaixo a ditadura militar fascista! Viva a democracia! Viva o Partido Comunista. (MARIGHELLA, 1995, p. 18).

Resisti a essa prisão até o fim. Não desmaiei com o tiro, no interior do cinema; o tiro disparado pelos policiais foi o primeiro sinal da luta. Não rolei para o chão. Lutei todo o tempo com a bala embutida no corpo, e sangrando sempre e muito. (MARIGHELLA, 1995, p. 19-20)

Foi contra essa odiosa submissão à ordem dos potentados que representam e defendem os interesses das classes exploradoras, foi contra violência aos direitos individuais e à própria ordem democrático-burguesa que eu me insurgi, ao não aceitar a voz de prisão no interior do cinema Eskye-Tijuca. (MARIGHELLA, 1995, p. 101).

Nesse momento, o sujeito não estaria diante de um possível pacto, onde a brutalidade de um estado cerceador estaria suspenso para a enunciação de um verdade. Não! Trata-se da reação de Marighella frente aos agentes do DOPS, que o perseguiu até o cinema Eskye-Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, para prendê-lo, sob a acusação de ser um “criminoso político, um comunista fichado” (MARIGHELLA, 1995, p. 16). Mesmo diante de uma população, a força do regime militar, representada pela polícia do DOPS, não mediu esforços para abater o perigoso “terrorista”, inclusive abrindo fogo contra ele em uma sala de cinema cheia de pessoas inocentes. “A multidão de espectadores se recuara para um canto do cinema, encurralada. As crianças chorando. Um drama terrível de ódio e de sangue. Um trágico episódio jamais apagado de suas memórias” (MARGHELLA, 1995, p. 19). Mesmo diante do iminente perigo e risco de vida, o sujeito não se negou a verdade!

Já na peça *As Bacantes*, o mensageiro se apresenta diante do rei Penteu com uma mensagem que pode ser incômoda e que seria um risco dizê-la assim, de “bate-pronto”. No entanto, o rei permite ao visitante uma suspensão da hierarquia, permitindo que lhe fale o que outro trouxera, mesmo que isso o desagrade, instituindo assim uma espécie de pacto:

²⁴ Conferir o trabalho de pesquisa em <http://www.ple.uem.br/>.

(PENTEU - Diz, pois terás de mim todo indulto. Não se deve enfurecer com o justo. Quanto mais digas terríveis Bacas, tanto mais levarei à justiça aquele que ofereceu as artes às mulheres. (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 232).

Foucault concebe esse *pacto*, dentro de uma cena que é permeada por um dizer-a-verdade em que o sujeito se compromete de forma ética com o que ele pensa no que ele diz, em que de certa forma atesta a sua verdade na maneira de sua enunciação, como sendo um *pacto duplo*.

Na *parresía*, como disse Foucault (2010b), o enunciado e o ato de enunciação vão afetar os modos do sujeito e fazer com que tenha uma vinculação forte com o que diz. Esse acontecimento do enunciado vai afetar o modo de ser do sujeito, modificando-o ou afirmando-o, fazendo valer o seu modo de ser na medida em que fala. A esses fatos de discurso, há o que se chamou de *dramática do discurso*.

E o que poderíamos chamar, vamos dizer – eliminando tudo o que pode haver de patético na palavra –, de “dramática” do discurso é a análise desses fatos de discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador. No caso, me parece que a *parresía* é exatamente o que poderíamos chamar de um dos aspectos e uma das formas da dramática do discurso verdadeiro. (FOUCAULT, 2010b, p. 66).

Trata-se de entender essa *dramática* na relação do dizer verdadeiro com o sujeito. O sujeito, ao afirmar algo como verdade, e nesse mesmo ato de afirmação, se constitui como aquele que disse a verdade e que se reconhece como tal. “A análise da *parresía* é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 66). O filósofo explica que o fato do sujeito, ao falar como um *adivinho*, um *profeta*, um *filósofo* ou um *cientista*, não se liga da mesma maneira à verdade do que diz. Esses modos diferentes do sujeito se relacionar com a própria enunciação da verdade é o que possibilitariam estudos possíveis sobre a dramática do discurso verdadeiro.

Conclusão de travessia: uma vereda

Assim como um curso de vereda, curto e resistente, termino esse breve percurso de análise. Dessa indicação de pacto *parresiástico* apontado por Foucault na peça de Eurípides. Do “aperto de mão” entre um mensageiro e Penteu, mesmo que por um breve momento em favor de uma palavra verídica. Esse pacto, mesmo que breve, permitiu também ao mensageiro ficar sem “medo” e dizer a verdade.

Isso mostra também que algumas verdades só seriam possíveis mediante algum acordo carnavalizado plenamente firmado. Talvez se Penteu, naquele momento, tivesse negado essa “quebra” de hierarquia, a verdade não viria à tona na sua plenitude. “Quero ouvir de te devo contar tudo aquilo lá, ou se devo coibir a palavra” (EURÍPIDES, [405 a.C.] 2018, p. 232). Palavra essa que viria cheia de atitudes terríveis além do espanto, além dos muros, onde o servo, ou melhor, Dionísio enlouquecia suas novas seguidoras (mulheres de Tebas, pois quando chega já havia alguns seguidores com ele) com seu culto, regado a vinho! As bacantes vão para a montanha cultuá-lo, mesmo diante da recusa do rei de Tebas para com a divindade de Dionísio. Perigo à vista?!

Para encerrar, assim como na apresentação que discutimos no canal do *Youtube* de Nilton Milanez, gostaria de trazer o mesmo trecho retirado do conto “A hora e a vez de Augusto Matraga” que usei como exemplo de pacto *parresiástico*. Trata-se do momento em que Quim recadeiro entra correndo na casa de Nhô Augusto, sem nenhum aviso prévio, com uma “verdade” de morte. Porém, só o diz depois em que há o possível pacto:

E o camarada Quim sabia disso, tanto que foi se encostando de medo que ele entrou. Tinha poeira até na boca. Tossiu. — Levanta e veste a roupa, meu patrão Nhô Augusto, que eu tenho uma novidade meia ruim, p’ra lhe contar. **E tremeu mais, porque Nhô Augusto se erguia de um pulo e num átimo se vestia. Só depois de meter na cintura o revólver, foi que interpelou, dente em dente: — Fala tudo!** Quim Recadeiro gaguejou suas palavras poucas, e ainda pôde acrescentar: — ...Eu podia ter arresistido, mas era negócio de honra, com sangue só p’ra o dono, e pensei que o senhor podia não gostar... — Fez na regra, e feito! Chama os meus homens! (ROSA).

Figura 2 – Momento em que Quim entra na casa de Nhô Augusto

Filme: A hora e a vez de Augusto Matraga (2011)



Fonte: *Youtube*

Referências

- A HORA E A VEZ DE AUGUSTO MATRAGA. **Youtube**, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gDF9T-uYTZY&ab_channel=JPSpagnollo
- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACO (CARAVAGGIO). **Wikipedia**, 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Baco_%28Caravaggio%29 Acesso em: 18 jan. 2023.
- EURÍPIDES, 480-406 a.C. **Teatro completo**. Volume III [recurso eletrônico]. Tradução Jaa Torrano. - 1. ed. - São Paulo: Illuminuras, 2018.
- FERREIRA, Eric D. **A parresía em Foucault e a exigência da verdade na democracia: uma análise da demiurgia de si na fala do presidente Lula durante o mensalão**. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque: Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.
- GROS, Frédéric. *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*. In: GROS, Frédéric (org). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp 155-166.
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp 127-138.
- MARIGHELLA, Carlos. **Por que resisti à prisão**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense; Salvador: EDUFBA: OLODUM, 1995.
- ROSA, João Guimarães. **Sagarana**. 13ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- SANT'ANNA, Denise B. de. Transformações do corpo: controle de si e uso dos prazeres. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp 99-110.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



AS FENÍCIAS:

**UMA ANÁLISE DA *PARRESÍA* E DA LIBERDADE A PARTIR DE
FOUCAULT**

THE PHOENICIANS:

AN ANALISYS OF PARRHESIA AND FREEDOM FROM FOUCAULT

Ana Lúcia Santos e Santos (PPGF/UFBA)

RESUMO: O presente texto busca problematizar a noção de parresía no âmbito da tragédia de Eurípides, *As Fenícias*, à luz do filósofo francês Michel Foucault. Para tanto, faremos um paralelo tomando a parresía como prática de liberdade. Trata-se de problematizar a produção de uma história dos diferentes processos de composição da subjetividade humana e da efetivação da prática de liberdade, ou seja, do sujeito moderno, que nos apresenta possibilidades para uma filosofia crítica – o momento em que o sujeito se dá o direito de interrogar os efeitos dos discursos de verdade pelo exercício do poder. Nessas condições, as técnicas de si se apresentam no formato de uma experiência de si que permite a construção de uma relação consigo a partir de exercícios regulares no governo de si e dos outros.

PALAVRAS-CHAVE: Parresía; Falar livremente; Foucault; Prática; Liberdade; Resistência; Poder; bell hooks.

ABSTRACT: This text seeks to problematize the notion of parrhesia in the context of Euripides tragedy, *The Phoenicians*, in the light of the French philosopher Michel Foucault. To do so, we will make a parallel taking parrhesia as a practice of freedom. It is about problematizing the production of a history of the different processes of composition of human subjectivity and the realization of the practice of freedom, that is, of the modern subject, which presents us with possibilities for a critical philosophy – the moment in which the subject gives himself the right to question the effects of discourses of truth through the exercise of power. Under these conditions, the techniques of the self are presented in the form of an experience of the self that allows the construction of a relationship with oneself based on regular exercises in governing oneself and others.

KEYWORDS: Parrhesia; Speak freely; Foucault; Practice; Freedom; Resistance; Power; bell hooks.

Introdução

O presente texto tem como foco analisar a *parresía* a partir da tragédia grega *As Fenícias*, de Eurípides, à luz das análises feitas por Foucault. Trata-se de problematizar o falar livremente, de modo direto e coeso – por meio de uma genealogia da política do conceito e sua relação com a prática de liberdade. Para tanto, tomaremos como leitura base a própria tragédia de Eurípides – *As Fenícias* – e textos e entrevistas de Foucault – *Governo de Si e dos Outros, O que é a Crítica* etc.

Nas aulas do curso *Governo de si e dos outros*, de 19 de janeiro de 1983 e 02 de fevereiro de 1983, Foucault coloca suas problematizações sobre a *parresía* a partir de três pontos, a saber: a aquisição do estatuto de cidadão, através da descoberta da linhagem materna (*Íon*); a adoção de uma postura honrada (*Hipólito*); e o veto imposto a todo e qualquer escravo de se manifestar (*As Fenícias*).

O filósofo francês faz uma análise sobre o *Íon* e o modo como ele procura adquirir o estatuto de cidadão por meio da investigação das origens de sua mãe, tendo como objetivo o viés político. Assim, *Íon* busca o falar francamente, que só é possível àquele indivíduo que é cidadão por meio da herança, e ele é o personagem “que não pertence a nenhum dos grandes conjuntos míticos da herança grega, que não tem lugar em nenhuma das práticas culturais conhecidas” (FOUCAULT, 2013, p. 72). Consiste na ideia de que “se um estrangeiro entra numa cidade em que a raça não tem mácula, ainda que a lei faça dele um cidadão, sua língua continuará sendo serva, e ele não tem o direito de dizer tudo” (FOUCAULT, 2013, p. 72). Aqui podemos observar uma aproximação entre *Íon* e Polinices, pois os dois perdem o direito de fala livre quando estão na situação de servo, o primeiro por não ter herança de cidadão da *pólis*, e o segundo por estar no exílio e, assim, na condição de escravo, não poder usar da *parresía*. Por isso, Foucault busca fazer uma aproximação entre *Íon* e *As Fenícias*, tomando como ponto central a *parresía*.

Em *As Fenícias*, é possível fazer uma análise da dinastia edipiana, a qual é edificada pelos filhos de Édipo, que, segundo Foucault (2013, p. 149), mostra-se a partir de dois modelos políticos, sendo a posição democrática representada por Polinices, e a tirânica, por Etéocles. Ocorre que, após a queda de Édipo, por não quererem ter o mesmo destino do pai na luta pela divisão da herança, seus filhos decidem fazer um acordo para governar Tebas de modo alternado. Assim, o governo começaria pelo filho mais velho, representado por Etéocles, que ficaria no cargo por um ano. No entanto, ao final do ano de governo, Etéocles se recusa a devolver o poder a seu irmão. Polinices, então, fazendo uso de seu direito, busca apoio com o exército dos argivos e vai ao encontro do irmão para derrubá-lo do poder. Segundo a tragédia, Jocasta – mãe de Etéocles e Polinices e esposa de Édipo –, a fim de evitar

o confronto, persuade os filhos a encontrarem uma trégua. E é nessa defesa da trégua que observamos o ápice da *parresía*, ou de sua busca, que consiste na fala de Polinices.

Jocasta, ao encontrar o filho Polinices, questiona-o sobre o exílio e sobre como ele se sentiu nesse período, o qual responde que foi “Pior que tudo”, pois não poderia desfrutar da *parresía*. Segue o diálogo:

JOCASTA: Isso acima de tudo eu anseio saber: como é a vida no exílio? Ela é muito miserável?

POLINICES: Muitíssimo, pior na realidade do que no relato.

JOCASTA: Pior de que modo? O que principalmente aflige o coração no exílio?

POLINICES: O pior é isso: o direito de falar livremente não existe.

JOCASTA: Isso é uma vida de escravo, ser proibido de falar o que se tem no espírito.

POLINICES: Tem-se que suportar a idiotice dos que governam.

JOCASTA: Participar tolamente em loucuras! Isso faz um doente.

POLINICES: Os que se deparam com isso pagam negando a natureza e sendo escravos. (FOUCAULT, 2013, p. 14).

O diálogo entre a mãe e o filho nos possibilita pensar a relação que existe entre a política e o estatuto de cidadão. Isso porque é possível observar que a *parresía* está ligada ao estatuto social na figura de Polinices, visto que, ao se encontrar no estado de exílio, não é considerado um cidadão e, assim como a personagem do Íon, não pode usar o franco falar, não podendo, dessa forma, exercer o poder de cidadão e governante, por exemplo. Nessas condições, percebemos que a situação de Polinices é semelhante à de um escravo, de modo que tanto o primeiro quanto o segundo não devem/podem se colocar contra um governante. E, segundo Foucault (2013, p. 150), “o homem que exerce o poder é sábio apenas na medida em que há alguém que pode usar a *parresía* para criticá-lo e, por isso, põe alguma limitação ao seu poder, ao seu comando”. Assim, percebemos o vínculo entre *parresía* e o estatuto do indivíduo, o qual se dá pelo Exílio *versus* fala franca: “quando se está em exílio não se tem *parresía*” (2013, p. 149).

Além da questão do exílio, temos a condição de loucura, que se dá no momento em que o indivíduo se enxerga sob o poder de outro e não pode usar de sua sabedoria: “ser loucos com os loucos” – não poder ser “sábio quando se está sob o poder dos que não são sábios” (FOUCAULT, 2013, p. 149). A *parresía* é aquilo que Polinices perde ao ir para o exílio, é aquilo de que fica privado ao não estar mais em sua terra natal e perder o vínculo com o território onde era reconhecido como cidadão, integrante da polis: “no exílio, não se tem o direito de falar, somos escravos dos senhores e não podemos nem mesmo nos opor à loucura deles” (FOUCAULT, 2013, p. 14). Grosso modo, exercer a

parresía só é possível a partir do momento em que o indivíduo tem um interlocutor a criticar para, então, ser sábio. A fala franca é, ao mesmo tempo, a fala justa, pois falar a verdade é prestar tributo de justiça àquilo que sentimos e pensamos de fato.

Por isso, a fala franca tem uma relação direta com os jogos de verdade, que observamos a partir da relação entre a prática de liberdade e o exercício do poder, visto que o poder nos coloca diante de discursos de verdades, que são produzidos no contexto de *assujeitament*, a partir da “obediência incondicional”, do “exame ininterrupto” e da “confissão exaustiva” (FOUCAULT, 2014, p. 129). Esse poder é exercido na forma de governo, ou seja, é a partir do poder que temos o governo das condutas, e é, também, nesse viés que existe a possibilidade de resistir a esse discurso verdadeiro, a esse governo que nos limita, que interdita e afirma como devemos ou não agir. Aqui passamos a um outro momento de nosso texto, pois buscaremos trazer a *parresía* para a contemporaneidade, para a ação do indivíduo que luta e resiste contra o exercício do poder, contra os discursos de verdade que o assujeitam e o delimitam.

Para pensar relações de poder e resistência, Foucault aponta exemplos de lutas que se organizam a partir da oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, que não se desenvolvem nem pelo indivíduo e nem contra ele, mas que têm em comum a organização contra o governo pela individualização, pois essas lutas têm como função opor “uma resistência aos efeitos de poder que estão ligados ao saber, à competência e à qualificação. Elas lutam contra os privilégios do saber” (FOUCAULT, 2014, p. 122). De acordo com Foucault, essas lutas têm como mote a questão: “quem somos nós? Elas são uma rejeição dessas abstrações, uma rejeição da violência exercida pelo Estado econômico e ideológico, que ignora quem nós somos individualmente” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Por isso, segundo Foucault (2015, p. 244), não há relações de poder sem resistências, visto que as resistências são:

Tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque é a compatriota do poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto como ele, múltipla e integrável a estratégias globais (*DE IV*, p. 244).

Assim, podemos dizer que ser compatriota consiste num jogo, no jogo ao qual podemos acrescentar a prática de liberdade. E é nesse jogo que encontramos as lutas que têm como objetivo a crítica a uma técnica particular, a uma forma de poder que se exerce sobre a vida cotidiana imediata, “que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade próprias... impõe-lhes uma lei de verdade que lhes é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles” (*DE IV*,

p. 244). Enfim, um discurso que dirá a verdade sobre o modo como o indivíduo se enxerga e como os outros o veem, transformando-o em sujeito, que o subjuga e o submete. Nessa conjuntura, pensamos no Polinices e em sua condição no exílio, de não poder usar a *parresía*, pois sua ação só é possível mediante a volta para a sua terra natal. E trazendo essa resistência aos discursos de verdade, por exemplo, podemos pensar a questão atual, vista nas “minorias”, de não serem ouvidas e nem poderem falar livremente. Isso por várias questões, a saber: o discurso que diga que “esse não é seu lugar”; uma sujeição que as impossibilite de reflexão crítica; um modo de individualização que as coloca numa condição de subalternidade.

Trata-se de problematizar o poder por múltiplas formas de sujeição que se exercem no interior do corpo social, colocando sempre em pauta a constituição do sujeito. Nessas condições, coadunamos com a afirmação foucaultiana em *O sujeito e o poder*, quando explica que a tese central de seu pensamento é a constituição do sujeito, isso porque cada época produz os próprios objetos a partir de camadas específicas de saberes e estratégias de poder que formam os sujeitos. Por certo, é na relação saber e poder que podemos entender a questão da constituição do sujeito como objeto com base em uma análise genealógica. A genealogia para Foucault é pensada como diagnóstico do presente, não apenas o “agora”, mas a partir do que chama de racionalidades modernas. Importante ressaltar que Foucault não toma o sujeito como soberano, pois o sujeito livre é constituído, modelado “a cada época pelo dispositivo e pelos discursos do momento, pelas reações de sua liberdade individual e por suas eventuais ‘estetizações’” (VEYNE, 2014, p. 178). Pensar o governo das condutas e a prática de liberdade em Foucault é entrar na seara das análises sobre a constituição do sujeito, pois, segundo o autor, em vez de problematizar uma possível teoria do sujeito, é mais viável procurar saber como se dá a constituição do sujeito. Dito de outro modo, seria investigar as formas de subjetivação através “das técnicas/tecnologia da relação consigo”, através da “pragmática de si” (FOUCAULT, 2013, p. 6).

Esse jogo de poder se desenvolve por meio de práticas e estratégias, as quais só são possíveis quando desenvolvidas por indivíduos livres. Por isso, defendemos a ideia de um jogo agonístico entre o poder e a liberdade. Sabemos que esse jogo é possível quando o indivíduo se dá conta de que existe a possibilidade de criar formas outras de subjetivações, que partam de ações criativas e que busquem desenvolver práticas de insubmissão refletida, ou seja, ações que partam da análise do modo como somos governados e como governamos a nós mesmos. Seria aquilo que Foucault afirma na entrevista *Sexo, poder e a política* (DE IX, p. 252), quando diz que devemos dar um passo à frente no que concerne a pensar a possibilidade de escolha da sexualidade e o desenvolvimento de uma força criadora e sua estabilização. Nas palavras de Foucault:

Creio que um dos fatores dessa estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurarão através de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente como identidade, mas como força criadora. (*DE IX*, p. 252).

Nesse ínterim, é possível pensar a relação entre força criadora e atitude crítica ao colocarmos como viés de análise o modo de reflexão crítica de como somos/estamos sendo governados, bem como criamos nossas práticas. Trata-se de pensar formas de inovação a partir da sexualidade, das ações morais, das relações interpessoais e assim desenvolver maneiras de praticar a liberdade nesse jogo constante que nos coloca em posições flexíveis – pois a crítica consiste em “ver em que tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não refletidos repousam as práticas que aceitamos” (*DE VI*, p. 356). Desse modo, praticar a liberdade, assim como pensar a identidade, não deve partir do princípio de uma lei ou regra universal, mas de práticas reflexivas que estão no âmbito do indivíduo, e que se desenvolvem por meio de situações estratégicas. Essas situações estratégicas possibilitam a mudança no patamar da luta mediante a modos de resistência. Isso ocorre porque as ações dos indivíduos acontecem dentro dos mecanismos do exercício do poder e porque, segundo Foucault (*DE VI*, p. 344), os indivíduos que se prendem a esses mecanismos estão envolvidos em relações de poder que possibilitam, em “sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, não lhes serem submissos”. Por exemplo, Foucault afirma (*DE XI*, p. 256) que, no caso dos homossexuais e o governo, existe uma luta, um combate que não é simétrico, mas que possibilita a participação mútua nessa luta, uma vez que um leva vantagem sobre o outro “e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta, ou a não conduta, do outro”. Por isso, os indivíduos não estão presos em uma armadilha, já que sempre há a possibilidade de mudar a situação. Diante disso, os indivíduos, nas mais variadas relações, só agem e recebem a ação porque são livres e são livres porque podem transformar as coisas. Enfim, “devemos começar por reinventar o futuro mergulhando em um presente mais criativo” (2015, p. 309), visto que “há mil coisas a fazer, a inventar, a forjar por aqueles que, reconhecendo as relações de poder em que estão implicados, decidiram resistir a elas e delas escapar” (*DE VI*, p. 344).

Para Foucault (p. 257), é a resistência que possibilita essa transformação, é ela que está acima das outras forças e possibilita o virar do jogo. Em outras palavras, é por meio dela que a prática de liberdade se efetiva. Trata-se de pensar uma prática que se dá a partir do jogo entre o poder e a liberdade, ou ainda entre a condução de condutas e a liberdade. Desse modo, o indivíduo livre é aquele que tem diante de si um campo de possibilidade em que diversas condutas, ações, transformações, subversões podem acontecer, sendo que aquele que pode falar livremente, pode erguer a voz, como

diz a bell hooks. Nesse jogo, é possível a condução de condutas como condição para a liberdade e vice-versa, havendo, portanto, uma relação agonística e cíclica que se movimenta, incita e luta constantemente.

E a transformação está lado a lado com a crítica, visto que não há uma vez para uma e depois para a outra, o que há é um trabalho permanente de crítica e transformação, a qual se dá quando começamos a pensar nas coisas de modo diferente, e a transformação torna-se “urgente, muito difícil e absolutamente possível” (*DE VI*, p. 357). Para Foucault (de vi, p. 357), a transformação profunda só é possível no espaço aberto de crítica permanente, em que há conflito, afrontamento, resistência e luta. Tudo se dá a partir do pensamento, o qual possibilita tornar visíveis os conflitos, as lutas, tendo como resultado uma nova relação de forças. Afirma Foucault:

Se não houve, na base, o trabalho do pensamento sobre si mesmo e se efetivamente os modos de pensamento, quer dizer, os modos de ação, não foram modificados, qualquer que seja o projeto de reforma, sabemos que vai ser fagocitado, digerido pelos modos de comportamentos e de instituições que serão sempre os mesmos (*DE VI*, 357).

Assim, podemos pensar a ação dos indivíduos e os modos de desenvolvimento da crítica a partir do pensamento, pois é necessário o trabalho do pensamento sobre si mesmo e sobre os outros para efetivar a transformação. Podemos pensar o processo criativo paralelo à transformação de nós mesmos. Segundo Foucault (*DE VI*, p. 292), a transformação de nós mesmos se dá pelo processo de dessubjetivação – que ele considera a partir dos pensamentos de Nietzsche, Blanchot e Bataille –, ou seja, a experiência que tem a função de “arrancar o sujeito de si mesmo”. Trata-se de fazer uma experiência do que somos a partir do diagnóstico do presente que nos possibilite uma saída transformada. A essa ação Foucault denomina de experiência-limite, e podemos questionar qual a relação entre essa experiência e prática de liberdade? E ainda, seria a experiência-limite a efetivação da prática de liberdade? O que seria a experiência?

Para Foucault (*DE VI*, p. 293), a experiência é uma ficção, é algo que o indivíduo pode fazer para si mesmo, que pode não existir, mas pode passar a existir. Essa experiência pode ser vivenciada de vários modos, seja a partir da escrita, quando o indivíduo (o próprio Foucault se coloca como exemplo) cria maneiras de transformação de si, seja através da ação consigo e com o outro; enfim, é uma relação que se desenvolve com a verdade. Nas palavras de Foucault: Uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente sós, mas só podemos fazê-la na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e

atravessá-la de novo. (*DE VI*, p. 295). Desse modo, cabe o questionamento: a *parresía* seria uma atitude crítica? Uma prática de liberdade?

A *parresía* ou franco falar se constitui a partir de uma relação que poderá proporcionar consigo mesmo uma relação "autônoma, independente, plena e satisfatória" (FOUCAULT, 2014, p. 458). Segundo Foucault, o objetivo da *parresía* é “fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro” (FOUCAULT, 2014, p. 458). Ao pensarmos a atitude crítica a partir dessa análise, podemos dizer que seria criar uma ação irrefletida, que não tome tudo como uma única verdade ou não se deixe governar assim, desse jeito, pois é com a análise da *parresía* que se pode compreender o problema das relações entre governo de si e dos outros.

Voltando à relação entre o franco falar de Polínicos e uma possível *parresía* na atualidade, podemos dizer que é necessário, como afirma bell hooks²⁵, “erguer a voz”, ou seja, desenvolver em si mesmo a coragem da verdade, a coragem de resistir e de fala que nos coloca numa condição de resistência e luta, e isso por meio da prática de liberdade. Seria “uma expressão de nossa transição de objeto para o sujeito – a voz liberta” (HOOKS, 2019, p. 39); esse processo de encontrar a voz, de falar de modo direto, é um ato de resistência que, segundo Hooks (2019, 45), engaja em uma autotransformação e faz sair da posição de objeto para a de sujeito. Nas palavras de Hooks:

A luta para acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressa-se no esforço de estabelecer uma voz liberatória – aquela maneira de falar que não é mais determinada por sua posição como objeto, como ser oprimido, mas caracterizada pela oposição, pela resistência (HOOKS, 2019, p. 50).

Essa luta seria uma insubmissão refletida, como nos diz Foucault em *O que é a crítica*. Trata-se de entender que o indivíduo, ao erguer a voz, estará saindo da condição de Polínicos no exílio, por exemplo, bem como da condição de *assujeitament*, que nos coloca num local de obediência irrefletida e delimitação. A *parresía* é o confronto, é o incômodo que fazemos e causamos aos grupos que se encontram na condição de dominadores. É o praticar a liberdade dentro desse jogo agonístico, que ora nos possibilita resistir e assim guiar a situação, ora nos deixa na condição de dominados.

²⁵ Cf: HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra/ bell hooks*; tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante. 2019. 384p.

Referências

FOUCAULT, Michel. 2ª Conferência: *parrhesia* na tragédia de Eurípedes. **Prometeus**, on-line, 2013, v. 6, n. 13, p. 13-47, outubro, 2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157> Acesso: 02 jan. 2023.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France. Edição: Frédéric Gros. Trad. Marcio Alves Fonseca, Salma Tannus. 3. Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT. **A Coragem da Verdade**: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT. Conversa com Michel Foucault. In: **Ditos e Escritos**: Repensar a política. Organização Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c. V. 6.

FOUCAULT. **O Governo de Si e dos Outros**: curso no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013a.

FOUCAULT. O sujeito e Poder. **Ditos e escritos IX**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização de textos e seleção Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. V. 9.

FOUCAULT. **Ditos e Escritos**: Ética, sexualidade, política. Organização de Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante. 2019. 384p.

VEYNE, Paul. *Foucault*: seu pensamento, sua pessoa. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



EMBATE DISCURSIVO E QUEBRA DO CONTRATO PARRESIÁSTICO EM *ELECTRA*, DE EURÍPEDES

DISCURSIVE CLASH AND BREAKING OF THE PARRESIASTIC CONTRACT IN
ELECTRA, BY EURIPIDES

Denise Gabriel Witzel (UNICENTRO/LEDUNI/CNPq)

Nathalia Santos Camargo (PPGEL/UNICENTRO/LEDUNI/CNPq)

RESUMO: Na tragédia de Eurípedes, Electra, ganha relevo um embate discursivo entre Electra e sua mãe Clitemnestra, no qual ocorre uma subversão do contrato parresiástico, segundo Foucault (2007). Focalizando precisamente essa subversão, propomo-nos retornar a uma história das mulheres na Grécia Antiga, a fim de compreendermos os atravessamentos que essas mulheres têm em suas relações com as verdades, rituais, preceitos e condutas que, por sua vez, são indicativos de suas construções enquanto sujeitos.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso, História das Mulheres, Parresía.

ABSTRACT: In the tragedy of Euripides, Electra, a discursive clash between Electra and his mother Clitemnestra gains prominence, in which there is a subversion of the parresiastic contract, according to Foucault (2007). Focusing precisely on this subversion, we propose to return to a history of women in Ancient Greece to understand the crossings that these women have in their relations with the truths, rituals, precepts and conducts that, in turn, are indicative of their constructions as subjects.

KEYWORDS: Discourse; Women's History; Parrhesia.

O CORO: Também nós estamos ansiosas por ouvir a verdade sobre tudo isso. Habitamos longe da cidade, e não conhecemos os males que nela se praticam; mas desejamos conhecê-los. (EURÍPIDES, 2005, p. 23, grifos nossos)

Electra é uma personagem da mitologia grega que não pode ser analisada e/ou interpretada de forma separada de sua mãe Clitemnestra – para além de todos os demais personagens envolvidos na peça que leva seu nome e todos os que figuram na sua rede intertextual e interdiscursiva –. Contudo, precisamente entre Electra e Clitemnestra, conforme destacou Foucault na 2ª Conferência proferida na Universidade de Berkeley (1983)²⁶, destaca-se uma singular subversão do contrato *parresiástico* e é sobre essa subversão que propomos, neste estudo, um percurso analítico focalizando o embate discursivo entre uma filha virgem e sua mãe poliandra, sendo aquela tão decidida a vingar a morte de seu pai, Agamêmnon, quanto esta de destruí-lo.

No que elas dizem em Eurípides (2005), notadamente no direito à fala franca, no dizer a verdade entre mãe e filha, ganha relevo um conjunto de enunciados que dão suporte às articulações singulares na peça e orientam (i) sentidos referentes a práticas sociais; (ii) definições dos lugares históricos e sociais das mulheres e dos homens; e (iii) o que pode e o que não pode ser dito. Tomaremos como material de análise a tradução em língua portuguesa *Electra*, de Eurípides (2005) e, além dessa materialidade, valer-nos-emos adicionalmente do filme grego de 1962²⁷, cujo título em português é *Electra, a vingadora*.

Na tragédia grega transformada em filme, Clitemnestra é filha de Leda e Tíndaro, rei de Esparta; é irmã de Helena e dos gêmeos Castor e Pólux. Trata-se de uma das principais figuras do mito dos Átridas, família real de Argos (ou Micenas), casada com Agamêmnon, o comandante-chefe dos gregos na expedição contra Tróia, cujo objetivo primordial era resgatar Helena, esposa de seu irmão Menelau.

A caminho de Tróia, os navios gregos encontraram-se amarrados no porto de Áulis, pois todos os ventos favoráveis haviam cessado. Para que eles voltassem a soprar, assim anunciou o vidente Calcas: Agamêmnon deveria sacrificar sua própria filha, Ifigênia, à deusa Ártemis, o que ele fez, contra a vontade e as súplicas de Clitemnestra. Essa, durante a ausência do marido, tomou por amante Egisto e com ele planejou e executou o assassinato de Agamêmnon, no dia em que retornou da guerra. Anos mais tarde, incitado pela irmã Electra, Orestes, filho do casal que crescera em exílio após a morte do pai, assassinou sua mãe e Egisto, no que foi o último ato sangrento da trágica história da família. (MACEDO, 2018, n. p.)

²⁶ Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.

²⁷ **Electra, a vingadora**, direção de Michael Cacoyannis, venceu a categoria de Melhor Adaptação para o cinema no Festival de Cannes de 62.

Logo no início da tragédia, Electra e seu irmão Orestes, ainda muito jovens, presenciam o assassinato do pai, Agamêmnon, forjado e executado pela mãe, Clitemnestra, e por seu amante, Egisto. Temendo a vingança dos filhos de Agamêmnon, Egisto manda matar Orestes, que é salvo pelo tutor de seu pai. Fica então desaparecido por um longo tempo, enquanto Electra é mantida no palácio até a idade de ser entregue em casamento a um lavrador muito pobre e decidido a não manter contatos físicos com a ex-princesa, porque respeitava seu falecido pai e porque ela havia sido dada a ele pelo usurpador do trono de Micenas. Tal entrega, diz Electra, tinha como objetivo afastá-la e, uma vez casada com esse homem, seus filhos não poderiam vingá-la: “Ele quer que meus filhos sejam uns pobres submissos, e julga que o conseguiria dando-me tal marido.” (EURÍPIDES, 2005, p. 19).

Quando Orestes retorna, ele se passa por um desconhecido viajante e reencontra Electra casada, sem filhos, com seus cabelos cortados em sacrifício, vivendo na pobreza e trajando roupas muito simples que ela mesma havia confeccionado. Com a chegada do velho tutor de Agamêmnon à choupana, Orestes é reconhecido por meio de uma cicatriz na pálpebra. Após a revelação e a emoção do reencontro entre os irmãos, ambos, junto ao velho tutor, planejam o assassinato de Egisto e de Clitemnestra. Orestes, seguindo o plano, é convidado para um festim sem que Egisto desconfiasse que se tratava do filho de Agamêmnon; o que leva o usurpador a ser golpeado no dorso e morrer em agonia. Quanto à Clitemnestra, Electra planeja uma emboscada; manda dizer à mãe que recém havia tido um filho e que estava em resguardo, no período de purificação. Seguindo a tradição, Clitemnestra vem conhecer o neto acompanhada por suas escravas troianas, dadas a ela em troca do sacrifício de sua filha Ifigênia. Depara-se com Electra, que a espera em frente à sua pobre casa. Aí, então, entram em um embate discursivo, no qual dizem suas verdades uma à outra. Na sequência, fecha-se a tragédia com o assassinato de Clitemnestra.

Focalizando precisamente esse ponto do embate discursivo entre as duas, junto com o coro, passaremos a “[...] ouvir a verdade sobre tudo isso” (EURÍPIDES, 2005, p. 23), articulando os discursos, a fala franca e os modos de subjetivação da mulher nos tempos de Eurípides, a partir das reflexões de Michel Foucault (2007-2010) acerca da *parresía*.

Nas aulas de 12 e 19 de janeiro de 1983, que compõem o curso dado no *Collège de France* em 1982-1983, intitulado *O Governo de Si e dos Outros*, Michel Foucault (2010, p. 42) sinaliza que seus estudos irão em direção à “[...] análise das formas de veridicção; análise dos procedimentos de governamentalidade; análise da pragmática do sujeito e das técnicas do si.”, portanto, indo ao encontro “[...] da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si.”. Com efeito, seria possível

analisar o modo como os sujeitos relacionam-se consigo e com os outros ao *dizer-a-verdade* pela *parresía*, ou ainda, em um exercício de liberdade.

Ao referir-se às práticas de si da Antiguidade, aos séculos I e II da nossa era, retoma a noção de *parresía*: “[...] um dos significados originais da palavra grega *parresía* é o de ‘dizer tudo’, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 42). Compreendemos a *parresía*, portanto, enquanto um exercício de consciência, uma prática de si, também um dever, que exige, no entanto, coragem do parrehiastes, um sujeito que, nos textos gregos, está sempre ligado à virtude, garantia de verdade (FOUCAULT, 2007).

Diante disso, destacaremos os enunciados *parresiásticos* de Electra e Clitemnestra pensados enquanto uma coragem de dizer a sua verdade, em uma relação que estabelecem consigo mesmas e com o outro, assumindo uma responsabilidade pelo que dizem, tomando liberdade, uma liberdade perigosa, mas que liga o sujeito à verdade, reconhecendo-se nela. Enquanto mulheres que deveriam, dentro de certa cultura, manter-se obedientes, fiéis e contidas em suas palavras, ambas tomam a *parresía* rejeitando o controle do discurso, colocando-se em risco ao dizer o que se quer, uma verdade na qual acreditam.

Uma história das mulheres na Grécia Antiga

A mulher é, antes de tudo, uma imagem. Um rosto, um corpo, vestido ou nu. A mulher é feita de aparências. E isso se acentua mais porque, na cultura judaico-cristã, ela é constrangida ao silêncio em público. Ela deve ora se ocultar, ora se mostrar. Códigos bastante precisos que suas aparições assim como as de tal ou qual parte de seu corpo. Os cabelos, por exemplo, condensam sua sedução. (PERROT, 2019, p. 49-50)

Para pensar uma história das mulheres na Grécia Antiga ou em suas condições de existência em dado momento da história, foi preciso que os historiadores considerassem as artes plásticas e a literatura para traçar seu percurso e rememorar representações sobre os corpos dos sujeitos femininos. Com efeito, a história apoia-se em Homero – poeta épico cuja existência é questionada –, no entanto, as mulheres presentes em suas narrativas são, não raro, tidas como ornamentos, símbolos de sexualidade ou como prêmios a serem dados/conquistados:

É sabido que os protagonistas homéricos são homens. Aliás, a sociedade grega foi sempre uma sociedade essencialmente masculina, androcêntrica, cuja vida pública

gira em torno de dois pólos essenciais: a guerra e a política. (RODRIGUES, 2001, p. 83)

Nessas histórias de heróis e guerreiros, elas ocupam o lugar de mães, esposas, filhas, escravizadas, amas ou deusas “[...] consoladoras, pacificadoras, amantes, sedutoras, as deusas gregas parecem assumir todas as características reconhecíveis no feminino.” (RODRIGUES, 2001, p. 84). Na sociedade grega, tornam-se rainhas e princesas através da descendência ou do casamento, que, por sua vez, é feito sempre entre casas de igual ou maior nobreza de preferência, pois, assim, se manteria a riqueza, uma linhagem nobre, a propriedade e o poder.

Olhamos as mulheres, entretanto, inseridas em uma determinada configuração social, uma configuração que evidencia relações em que elas são comumente dadas ao marido pelo pai como moeda de troca. Ocupavam, então, como vimos exaustivamente na história das mulheres no Ocidente, o espaço privado, o lar ou a *oikia* onde, na Grécia Antiga, moravam a mulher junto de seu marido e de seus filhos, além das pessoas escravizadas. Nessa instituição familiar, ao homem-pai-marido cabia a responsabilidade de cuidar de seu patrimônio e sua família, a fim de que sobrevivessem às intempéries. Era ele, portanto, quem estabelecia relações de sujeição para com aqueles que faziam parte desse espaço privado (CABALLERO, 1999).

As mulheres se casavam muito jovens, quando ainda entravam na puberdade, em torno dos 15 anos, com homens muito mais velhos. Suas vidas se encerravam no papel de esposas, mães e, porque procriavam a maior parte do tempo, tendiam a morrer mais cedo do que os homens. Estes tinham o direito de deitar-se com muitas mulheres além de suas esposas, mas às mulheres era vedado o direito de deitar-se com outros homens além de seu marido: eis aí a crítica que pesava sobre Clitemnestra. A exemplo de Helena, vista como adúltera pelos troianos, Clitemnestra também era assim vista pelo povo de Micenas.

Historicamente, às mulheres era/é dado o papel da procriação e do cuidado – cuidado para com o marido, os filhos, para com o próprio corpo e para com a obediência –, seu dever era o de manter a linhagem e o patrimônio, além de ser um bom receptáculo. Seu corpo encontraria, deveria encontrar, na procriação, uma utilidade, um dever incessantemente reforçados pelo(s) discurso(s) religioso(s), conforme esclarece Badinter (1985). Por ter como papel primordial a gestação e a procriação de filhos herdeiros, não era dado a elas o direito de estar com outros homens e correr o risco de dar à luz a filhos bastardos.

No mundo homérico, a mulher tem um micro-cosmos bem definido. Senhora do *oikos*²⁸, esposa e rainha, este tipo de mulher homérica mandava nas servas e partilhava com o esposo o cuidado de zelar pela salvaguarda dos bens da casa. Tal como os seus maridos, as esposas de reis ou de príncipes presidem também a um grupo, que por sua vez está integrado numa comunidade mais alargada. Mulheres, como Hécuba na *Ilíada* ou Arete, Helena e Penélope na *Odisseia*, comandam e organizam a casa, tendo a seu cargo o grupo de servas, servos e indivíduos que lá trabalham, coordenando os mais diversos sectores da economia. Mas estas mulheres não comandam apenas. Elas começam por dar o exemplo: fiam, tecem, lavam a roupa, dão banho aos hóspedes, actividades que lhe garantem a legitimidade do *savoir faire*. (RODRIGUES, 2001, p. 86)

Quando retornamos a uma história das mulheres no Ocidente, nós as encontramos encerradas no espaço privado do lar, lócus de proteção. Se, para Aristóteles, o cidadão é aquele que pode atuar no espaço público e tem o direito ao voto, a mulher, em suas condições de existência, não era nada além de um objeto útil de servidão preso à *oikia* (CABALLERO, 1999). Os homens livres dessa época possuíam educação, posses e títulos, podendo frequentar as assembleias cívicas, a fim de discutirem os assuntos da pólis – lugar dos cidadãos na Grécia Antiga –, ou seja, o lugar dos homens livres; as mulheres, portanto, eram desconsideradas enquanto tal e, comumente, tidas como destituídas de racionalidade.

Quando os assuntos diziam respeito a elas diretamente, eram representadas por seu *κύριος*, seus donos, pai ou marido, ou quaisquer figuras masculinas que poderiam lhes acompanhar. Mas quando os assuntos não lhes mencionavam, elas eram ausentes: as mulheres eram “[...] o avesso do político, ou seja, o que não podia relacionar-se ao político ou o que seria o ‘antipolítico’” (LORAUX, 1999, p. 45 apud CUCHET, 2015).

Ainda que Michelle Perrot²⁹ não tenha se debruçado sobre uma história das mulheres na Grécia Antiga, recorremos também a sua história das mulheres na experiência ocidental, por ver que seus estudos evidenciam modos de subjetivação nos quais os corpos subjugados das mulheres, em diferentes temporalidades e geografias, assemelham-se ao serem entendidos como corpos que deveriam prioritariamente gestar, parir, cuidar e obedecer; extensivamente, eram corpos considerados frágeis e submissos. Esses discursos sobre as mulheres, mais precisamente sobre o controle de seus corpos na(s) história(s) assinalam que

²⁸ As palavras *oikia* e *oikos*, nas leituras que fizemos, correspondem ao mesmo significado: a casa, o espaço privado, lugar em que a mulher deveria cuidar das tarefas domésticas.

²⁹ Michelle Perrot, nascida em 1928, é uma historiadora francesa e professora emérita da Universidade Paris VII, conhecida por seu livro *Minha história das mulheres* e por ser organizadora, junto de Georges Duby, do livro *História das mulheres no Ocidente*.

O corpo das mulheres não lhes pertence. Na família, ele pertence a seu marido que deve ‘possuí-lo’ com sua potência viril. Mais tarde, a seus filhos, que as absorvem inteiramente. Na sociedade, ele pertence ao Senhor. As mulheres escravas eram penetráveis ao seu bel-prazer. (PERROT, 2005, p. 447)

Electra, que fora viver em pobreza em uma choupana, vestindo trapos e trabalhando junto do pobre marido lavrador, tem em sua companhia o coro que, no longa-metragem *Electra, a vingadora*, é um grupo de mulheres vestidas de preto com uma veste que cobre o corpo e os cabelos, deixando à mostra somente a face. Nas narrativas de Homero, as mulheres da nobreza sempre estão cercadas de outras para servir-lhes, em *Electra*, ela também está cercada por outras mulheres, ainda que seus privilégios tenham sido retirados; as mulheres de preto, contudo, são o coro, convocando a morte a exemplo dos corvos, caminhando com ela desde sua chegada à casa de seu marido até a cena do assassinato de sua mãe.

Uma das atitudes de *Electra*, relevante para a compreensão de sua posição sujeito-mulher na narrativa, é quando corta os próprios cabelos no momento em que será entregue em casamento. Os cabelos, enquanto parte do corpo, possuem muitos significados, a depender de que corpo se fala. Em se tratando das mulheres, eles podem ser símbolo de feminilidade, sensualidade, beleza ou, ainda, santidade, virgindade e aquele que esconde. Para além, os cabelos são, não raro, um presente, na medida em que, uma mecha de cabelos poderia ser “[...] uma lembrança que o século XIX eleva[va] à dignidade de relíquia. [...] Dar seus cabelos [era] dar uma parte de si, uma parcela de seu corpo ao outro. (PERROT, 2019, p. 51-52).

Vemos, tanto na peça quanto no longa-metragem, que Orestes deixa no túmulo de seu pai uma mecha de seu cabelo em oferenda. No entanto, os cabelos cortados de *Electra*, em demonstração de sacrifício, referem-se ao fato de que “[...] raspar os cabelos de alguém, homem ou mulher, é tomar posse dele ou dela, é torná-lo anônimo” (PERROT, 2019, p. 52). Com efeito, *Electra* torna-se anônima e despida de toda nobreza ao cortar ela própria seus cabelos e misturar-se às escravas, demonstrando sua humilhação e seu sofrimento.

Em resumo, nessa posição sujeito, ela não teria direito à fala franca, a dizer a verdade face àqueles que governam e, assim, dominam e oprimem, mas teria a coragem. Contudo, é exatamente desse lugar de mulher, escrava, humilhada, esposa casta de um humilde lavrador que *Electra*, em pelo menos dois momentos, requer e consegue a *parresía*: momento em que se dirige ao cadáver de Egisto e quando fala diretamente com sua mãe, pouco antes de esta ser assassinada. Veremos que ela passa

de uma mulher exilada, destituída de poder, a uma mulher que toma o poder e, mais do que isso, toma a coragem da verdade.

Electra e o cadáver – corpo utópico – de Egisto

Após matar Egisto, Orestes entrega o cadáver a sua irmã para que ela pudesse verbalizar, sem receios, o que gostaria de ter dito ao homem que fora amante de sua mãe Clitemnestra e, com ela, arquitetou o assassinato e matou seu pai, Agamêmnon. Diante do corpo morto de Egisto, após o impulso de Orestes: “Que há? Dize, pois! Nada tens a temer! [...] Ninguém te poderá censurar por isso!” (EURÍPIDES, 2005, p. 60), toma a *parresía*, e diz ainda que o temor permaneça, não mais em relação ao assassino morto, mas em relação à ira dos deuses diante do insulto aos mortos. No entanto, como Orestes, é herdeira do trono e o usurpador deveria ouvir o que ela tinha a lhe dizer.

Figura 1 – Cena em que Electra toma a *parresía* diante do cadáver de Egisto. In: *Electra, a vingadora* (1962)



Fonte: Youtube

Foucault, ao definir a *parresía* e o discurso *parresiástico*, diz que esse caracteriza-se pela sua forma de dizer a verdade, “[...] uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer nada mais do que calar-se, ou sufocar de furor” (FOUCAULT, 2010, p. 54). Como consequência, a *parresía* caracteriza-se por expor aquele que enuncia ao risco, abre, portanto, possibilidades perigosas a partir de seus efeitos de sentido. Na Figura 1, por um lado,

o sujeito Electra diz na *parresía*: eis a verdade. Ela diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciar e ao conteúdo do enunciado. Mas, ela pactua também na medida em que diz: “[...] sou aquel[a] que diz essa verdade, eu me ligo, portanto, à enunciação e assumo o risco por todas as consequências.” (FOUCAULT, 2010, p. 62). Com efeito, na discursivização dessa fala franca, ainda que diante de um cadáver, deparamo-nos com uma enunciação *parresiástica*, visto que há um pacto no qual o sujeito relaciona-se com esta verdade em um diálogo consigo mesmo, constituindo-se a partir da coragem de verdade.

Electra, ao falar francamente diante Egisto, em um monólogo que pressupõe uma escuta possível do seu interlocutor, toma-o como um ser presente, ainda que naquele momento ele seja apenas um cadáver. Diante disso, junto de Foucault, vemos ali um corpo utópico (FOUCAULT, 2013), pois o cadáver representa a existência viva de Egisto, seja no plano físico seja no plano espiritual. Em *O Corpo Utópico*, Foucault parte do princípio de que o corpo é um lugar. Metaforicamente, compara-o a um túmulo, cárcere ou prisão, pois, diferentemente da utopia, não podemos nos libertar dos nossos corpos, por isso trata-se de uma “*topia* implacável” (FOUCAULT, 2013, p. 7) que nos aprisiona. Entretanto, essa *topia* se desfaz, dialeticamente, a partir do momento em que se considera o corpo como a origem de todas as utopias: o corpo é o contrário de uma utopia. Para explicar que as utopias nascem do corpo e, na sequência, voltam-se contra ele, aponta três elementos: a cabeça, o espelho e a morte. A cabeça é uma “[...] estranha caverna aberta para o mundo exterior” (p. 10), compreendida como um lugar no não-lugar.

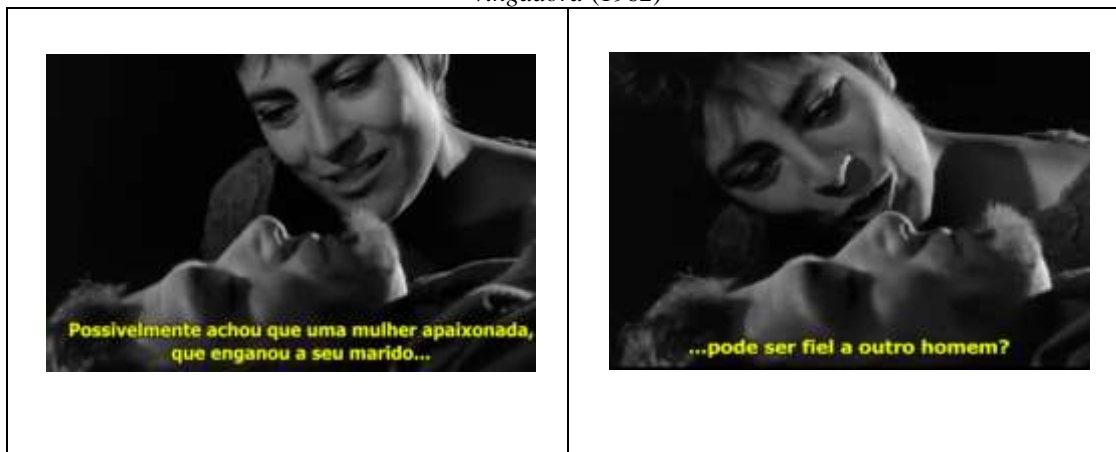
Em relação ao espelho e ao cadáver, eles dizem respeito a um espaço para a experiência profunda e originariamente utópica do corpo:

[...] [eles] silenciam e serenizam, encerrando em uma clausura – que, para nós, hoje, é selada – esta grande cólera utópica que corrói e volatiliza nosso corpo a todo instante. Graças a eles [...] é que nosso corpo não é pura e simples utopia. Ora, se considerarmos que a imagem do espelho está alojada para nós em um espaço inacessível, e que jamais poderemos estar lá onde estará o nosso cadáver, se considerarmos que o espelho e o cadáver estão, eles próprios, em um inatingível outro lugar, descobrimos então que unicamente as utopias podem fazer refluir nelas mesmas e esconder por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo. (FOUCAULT, 2013, p. 15)

Com esses termos, Foucault (2013, p. 11) mostra que “[...] para que eu seja utopia, basta que seja um corpo”. Isso o faz transitar para os poderes utópicos do corpo fazendo irromper o corpo como um grande ator utópico. O corpo de Egisto, nessa linha de raciocínio, irrompe como um ator utópico

em clara interlocução com Electra em que somente ela pode finalmente falar. Aquele corpo utópico, portanto, traz a Electra a oportunidade de tomar a parresía, encenando que Egisto a ouve onde quer que esteja.

Figura 2 – Sequência da cena em que Electra toma a parresía diante do cadáver/corpo utópico de Egisto. In: *Electra, a vingadora* (1962)



Fonte: Youtube

Na escrita de Eurípides, lemos:

Ouvi, pois! Que insultos te devo dirigir [...] Tu me desgraçaste, bem como a meu irmão. [...] **Tiveste a audácia de esposar minha mãe** e a de matar meu pai, supremo chefe militar dos Gregos e tu que nunca foste à guerra contra os Frígios! E incorreste na loucura de supor que nossa mãe te seria fiel, ela a quem desposaste violando o leito de nosso pai. [...] [diziam] “Ele é o marido da mulher, mas ela não é esposa dele...” **Porque é uma vergonha que seja a mulher, e não o varão quem governe a casa... Desprezo os jovens que, na cidade, usam os apelidos de suas mães, e não o de seus pais! Com efeito, sempre que um homem se casa com uma mulher de estirpe mais ilustre que a sua, o marido passa a nada valer.** (EURÍPIDES, 2005, p. 61-62, grifos nossos)

Imbuída pela honra e pela fúria de um marido traído, Electra toma as dores do pai covardemente assassinado e não hesita em recorrer à memória de um axioma fundamental convocado para defender o “supremo chefe militar dos Gregos” e humilhar o covarde incapaz de ir à “guerra contra os Frígios”. Na Figura 2, no seu falar franco, insulta Egisto ao dizer que a mãe jamais seria fiel a ele, pois não o fora com Agamêmnon, seu marido legítimo. Diante desses enunciados, pensamos os discursos que atravessam essa fala de Electra, segundo os quais a mulher deveria ser fiel e cúmplice – diferente de

Clitemnestra –. Nesse ideal, o homem poderia ter suas amantes e estaria sempre, ou deveria estar, hierarquicamente acima da mulher,

[...] porque é uma vergonha que seja a mulher, e não o varão quem governe a casa...
[...] Com efeito, sempre que um homem se casa com uma mulher de estirpe mais ilustre que a sua, o marido passa a nada valer (EURÍPIDES, 2005, p. 61-62)

Com relação ao uso do nome do marido e/ou do pai, ao enunciar “[...] desprezo os jovens que, na cidade, usam os apelidos de suas mães, e não o de seus pais” (EURÍPIDES, 2005, p. 61-62), Electra aponta para uma prática presente nas sociedades atenienses e talvez também nas sociedades gregas, quanto à composição do nome das mulheres e o uso de seus primeiros nomes.

A forma de nomear os indivíduos apresenta um outro aspecto, que permite diferenciar as mulheres livres dos homens livres: caberia verificar se a prática vivenciada em Atenas, onde todos os cidadãos atenienses eram designados pelo nome pessoal, seguido do nome do pai e do nome do vilarejo (dêmos) – contrariamente às atenienses, que aparecem nos documentos da prática política com o nome do pai/ou marido, muitas vezes, sem o nome do dêmos e sem nome pessoal –, era observada em outras *póleis* gregas. (CUCHET, 2015, p. 283)

A partir desses enunciados, é possível pensar o apagamento das mulheres nas sociedades atenienses e gregas e compreender que o uso do primeiro nome das mulheres aponta-as como indecentes, destituídas de um nome digno que só poderia vir do pai ou do marido. Segundo Schaps *apud* Cuchet (2015, p. 283), “Apenas três categorias de mulheres são designadas pelo nome pessoal: as falecidas – e, portanto, acima de qualquer crítica –, as que tinham má reputação e as parentes daqueles a quem se opõe.”. Vemos aí mais uma marca de exclusão das mulheres no espaço público. Portanto, chamar as mulheres por seu primeiro nome, ligar-se ao nome das mães, seria um motivo de vergonha, pois a mulher, retomando o que dissera Aristóteles sobre quem eram os cidadãos da *pólis*, não poderia ser uma cidadã. Para além, quanto ao nome do pai ou do marido na composição do nome da mulher, essa prática marca uma relação de pertencimento, em que a mulher é posse do pai, depois do marido.

Os enunciados destacados enredam-se numa trama interdiscursiva, a partir da qual Electra destaca a emergência da moral em relação à indecência das mulheres. Na obra, (re)atualizada na materialidade audiovisual do filme, a personagem segue e valoriza rituais e preceitos, temendo a ira dos deuses. Inserida nesse contexto, em determinada crença, reverbera discursos segundo os quais as mulheres deveriam ser obedientes e fiéis aos seus maridos, tomando o cuidado para com a própria conduta. Electra, ao reencontrar a mãe, volta a falar sobre o papel das mulheres, apontando-a como

uma odiosa adúltera. Destaca os caprichos da mãe, suas vestes, seu comportamento que, segundo ela, eram uma forma de seduzir outros homens e não seu marido, Agamêmnon, quando ele ainda estava vivo. Passemos às quebras dos contratos *parresiástico* s entre mãe e filha.

Clitemnestra e Electra

Recortamos o exato momento em que a mãe reencontra a filha e enuncia que falará a verdade:

Figura 3 – Cena em que Clitemnestra toma a parresía na fala com sua filha, Electra. *In: Electra, a vingadora* (1962)



Fonte: Youtube

Na obra de Eurípedes, Clitemnestra assim se manifesta:

Teu pai intentou fazer o mesmo àqueles a quem mais devida prezar! Eu te falarei, embora saiba que uma mulher, quando perseguida por uma ruim fama, tem sempre a incredulidade contra suas palavras, – o que é injusto a meu ver. O que parece justo é que saibamos odiar aqueles que, bem apuradas as coisas tenham merecido a nossa indignação. A não ser assim, a quem haveremos de odiar, então? Tíndaro me deu a teu pai, mas não para que eu perecesse. Eu e meus filhos!... No entanto, Agamêmnon tendo-me arrebatado minha filha, na esperança de ver unida a Aquiles, conduziu-a a Áulis, onde estacionavam os navios. E lá, feriu o alvo peito de Ifigênia, estendida sobre a fogueira do sacrifício. Se é verdade que ele a matou para salvar a Grécia ou sua casa e seus demais filhos sacrificando uma por todos, ainda seria perdoável: mas, por ter sido Helena uma mulher impudica e porque seu marido não soube castigar sua traição – por isso! – ele matou minha filha! No entanto, embora cruelmente ferida não me irritaria tanto e não mataria esse homem; **mas ele voltou trazendo uma**

concubina, cheio de entusiasmo pô-la no seu leito, mantendo, assim, duas esposas na mesma casa! **Não nego que as mulheres sejam lascivas; mas se um marido comete o crime de desprezar o leito conjugal, é lícito que a esposa o imite angariando um amante! Contra nós, mulheres, ergue-se, porém, o próprio; e ninguém maldiz os homens que de tudo são causadores!** Pois quê! Menelau tivesse sido raptado seria o caso de sacrificar eu o meu filho Orestes para salvar Menelau o marido de minha irmã? Como receberia seu pai este ato? Seria conveniente, pois, que não morresse aquele que sacrificou minha filha e que eu continuasse maltratada por ele? Matei-o! E procurei o auxílio daqueles que deviam me apoiar, os seus inimigos. Com efeito, quem dentre os amigos de teu pai quereria cometer esse crime comigo? **Fala, se queres, e prova que a morte de teu pai não foi um justo castigo!** (EURÍPIDES, 2005, p. 68-70, grifos nossos)

Odiosa, adúltera e assassina do marido, Clitemnestra ocupa um lugar na nobreza, ainda que tema a opinião do povo. No diálogo com a filha, pontua os motivos de sua ira para com Agamêmnon que entregara Ifigênia em sacrifício, um corpo feminino, uma moeda de troca, uma mulher. Com efeito, demonstra saber que as mulheres naquela sociedade não poderiam ter o direito sobre o próprio corpo, e reclama, ainda, sobre Tíndaro, seu pai, que a deu em casamento para Agamêmnon. Reclama, principalmente, do marido morto, que trouxe ao seu leito uma certa concubina, Cassandra. Indigna-se, portanto, pois um homem pode ter tais atitudes sem que seja julgado, porque suas atitudes entram para a ordem do aceitável, mas uma mulher não poderia fazê-lo sem que se tornasse uma indecente adúltera. Clitemnestra mostra-se como uma mulher colérica em relação ao que é feito das mulheres em sua fala franca. No entanto, ainda que em companhia de suas escravas, assume os riscos de dizer a sua verdade à filha, que está cercada pelo coro.

De sua coragem da verdade ressoam sentidos que apontam para uma posição de mulher viril, porque passou para o lado dos homens ao dar-se o direito de fazer o que eles fazem, como ter um amante, contradizendo, assim, o lugar da mulher-esposa-fiel e assumindo o lugar do homem-marido-infiel. Sua linha de raciocínio entra em choque com o poder soberano defendido por Electra; em seu discurso *parresiástico*, não aceita a morte da filha Ifigênia e não aceita haver uma outra mulher dividindo o leito de seu marido; não aceita, portanto, o inaceitável, o que a faz ultrapassar os limites para, do lado de lá, falar francamente: “[...] se um marido comete o crime de desprezar o leito conjugal, é lícito que a esposa o imite angariando um amante!”. Ainda: “Contra nós, mulheres, ergue-se, porém, o próprio; e ninguém maldiz os homens que de tudo são causadores!”. Foi, por fim, assumindo a posição sujeito do homem/marido que ela enuncia: “Matei-o” (EURÍPIDES, 2005, p. 70), e, a partir deste momento, a filha toma a palavra ligando-se ao enunciado e à enunciação da verdade (FOUCAULT, 2010), até então sem esse direito por suas condições de existência. Corajosamente,

defende a ideia de que o que ela fez não foi justo: “Fala, se queres, e prova que a morte de teu pai não foi um justo castigo!” (EURÍPIDES, 2005, p. 70)

Segue, em resposta, a fala de Electra:

ELECTRA

Eu falarei, pois: e eis como vou começar: prouvera aos deuses, ó mãe! – que tu fosses dotada de melhor espírito! Erguem-se justos louvores à beleza de Helena e à tua: mais sois ambas igualmente insensatas, e indignas de Castor! Uma, seduzida, deixou-se levar voluntariamente; quanto a ti, mataste o homem mais ilustre da Grécia sob o pretexto de que punias teu marido pelo sacrifício de uma filha “e há quem não saiba dessas coisas tanto como eu!” – tu, que, mesmo antes da morte de tua filha, logo após a partida de teu esposo, já compunhas diante do espelho as louras madeixas de teus cabelos! **Ora, uma mulher que se requinta em enfeitar-se na ausência do esposo devemos desprezá-la como desonesta**, pois não há motivo para que se exhiba assim tão bela a menos que premedite algum deslize. Tu foste a única mulher grega que se mostrava alegre quando a sorte favorecia os Troianos; quando esses sofriam reveses na luta, teus olhos se cobriam de tristeza, tamanho era teu desejo de que Agamênon não voltasse a Troia com vida!

Era, todavia, uma excelente oportunidade para que revelasse tua sensatez... Tinha um esposo a quem a Grécia elegeu chefe supremo, e que não era, em nada, inferior a Egisto. E, porque tua irmã Helena, incorreu em tão aviltante ação, cabia a ti granjear honrosa glória porquanto os maus, muitas vezes, proporcionam aos bons a oportunidade para prática de ações exemplares. Admitindo que meu pai como disseste, causou a morte de tua filha, que mal te haveríamos feito eu e meu irmão? Como se explica que tendo perecido teu marido, não me fossem entregues às vivendas paternas, e que tu tenhas adquirido um leito estrangeiro, mediante um casamento comprado? Por que não exilaste em lugar de teu filho a teu segundo esposo e por que não foi este morto em meu lugar, visto que me condenou a morrer em vida, com mais crueldade do que meu pai para com minha irmã? Se um homicídio se deve punir com outro, nós te mataríamos eu e teu filho Orestes, para vingar nosso pai; porque, se uma ação foi justa a outra não o será menos. É um louco aquele que seduzido pelas riquezas ou pelo nascimento ilustre de alguém se casa com uma mulher perversa. Um casamento humilde e puro leva vantagem, na família, por sua grandeza. (EURÍPIDES, 2005, p. 70-72, grifos nossos)

No embate entre mãe e filha, destaca-se o *contrato parrherisástico* subvertido, em que Electra fala aberta e furiosamente, culpando sua mãe pelo que havia feito. E aqui encontramos a sua coragem, pois, segundo Foucault (2010), a *parresía* só pode ser tomada em liberdade, uma liberdade que diz respeito à coragem diante dos riscos, muito mais do que uma liberdade assegurada pelo estatuto social. Aqui damos destaque à coragem de verdade da parrheriasta, pois ainda que lhe seja concedida a *parresía*, assegurada pela autorização da mãe e rainha, é a coragem de Electra que marca a sua fala franca.

Figura 4 – Cena em que Electra diz que teme a mãe. In: *Electra, a vingadora* (1962)



Fonte: Youtube

Partindo da ideia de que a *parresía* pode ser articulada a uma prática de si, uma prática de liberdade, apontando para os jogos de verdade e a constituição do sujeito, temos, assim, Electra enredada nas relações de saber e poder, relacionando-se com estes, ligando-se a certas verdades. A *parresía*, no embate em destaque, transforma-se em uma prática de liberdade, na medida em que a constituição do sujeito filha/escrava face à tirania da mãe/rainha dá visibilidade às condições sócio-históricas de existência das mulheres. Guardadas todas as diferenças e os avanços que implicam novas subjetividades na história de homens e de mulheres, Eurípides reverbera códigos e sistemas de proibições muito antigos, mas que são “[...] espantosamente estáveis, contínuos, lentos em se mover” (FOUCAULT, 2016, p. 35), alimentando na contemporaneidade discursos sexistas. Esses códigos e sistemas de obrigação forjados mediante uma construção simbólica obedecem ou desobedecem às normas regulamentadoras, tanto numa sociedade nos tempos de Eurípides quanto numa sociedade biopolítica da atualidade.

Destacamos aqui que as mulheres sobre as quais incidem com mais força discursos que lhes impõem um certo número de comportamentos, compreendidos como virtudes femininas, são as mais abastadas, que acabam por ficarem mais reclusas. Segundo Silva (2011), esse conjunto de comportamentos que recaía sobre as mulheres gregas vinha das sociedades do Mediterrâneo e foi incorporado na sociedade ateniense, sobretudo no contexto de desenvolvimento da *pólis* e da democracia.

A aplicação deste ideal se deve à importância da produção de cidadãos e da manutenção da propriedade familiar (fator fundamental também para a integridade e sobrevivência do *oikos*) para a estabilidade da *pólis*, o que gerou uma crescente ansiedade acerca do comportamento feminino e levou a necessidade de um maior controle sobre as mulheres (entende-se aqui o grupo das esposas legítimas dos cidadãos e mais especificamente o das esposas legítimas dos cidadãos atenienses mais

abastados); devido a ser indispensável para a transmissão da herança e dos direitos cívicos a concepção de filhos legítimos. (SILVA, 2011, p. 11)

Pensamos, pois, sobre o discurso de Electra e Clitemnestra em relação às mulheres, às esposas e suas condutas, visto que neste contexto sócio-histórico, dentre as virtudes femininas que eram exaltadas, estava o da esposa ideal, que compreendia pureza, castidade, fidelidade e discrição. Contrária à mãe, Electra defende os ideais elencados, mas não deixa de ser uma mulher transgressora, afinal, nutre um ódio pela progenitora a tal ponto que é arquiteta e cúmplice de seu assassinato. Clitemnestra, por sua vez, tem atitudes que são vistas como viris e masculinas, como a escolha por deitar-se com outros além de seu marido, rejeitando o papel de esposa ideal e obediente, além, é claro, de ser também arquiteta e cúmplice da morte de Agamêmnon. Ressaltamos que a história dessas mulheres é uma história daquelas que ocupam um lugar na nobreza e sobre elas recaem mais fortemente os discursos que lhes impunham uma *boa* conduta.

Electra, ao nutrir seu ódio pela mãe, no momento em que lhe é permitido “falar francamente”, toma a *parresía* e é, então, porta voz daqueles códigos, deixando muito clara a clivagem entre mulheres, afinal, seus discursos e verdades entram em conflito. A peça, é claro, pode ser lida e interpretada a partir de muitas chaves de leitura: a que elegemos é a quebra do contrato *parresiástico*, segundo Foucault (2007; 2010). A partir dela, compreendemos que as personagens – sujeitos Electra e Clitemnestra – apropriam-se da *parresía* como um exercício de liberdade ao falar francamente o seu discurso, estabelecendo uma relação com a verdade e um pacto consigo mesmas.

Referências

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução de Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

CABALLERO, Cecília. A gênese da exclusão: o lugar da mulher na Grécia Antiga. **Sequência**, Florianópolis (SC), v. 20, n. 38, 1999. p. 125-134.

CACOYANNIS, Michael. Electra a Vingadora 1962. **YOUTUBE**, 21 dez. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vwB1FWzkU5Q>. Acesso em: 10 out. 2022.

CUCHET, Violaine Sebilotte. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero? **Revista Tempo**, Niterói (RJ), v. 21, n. 38, 2015. p. 281-300.

EURÍPIDES. **Electra**. Tradução de J. B. de Mello e Souza. [online]. 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. O Discurso e a Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *parrhesia*. Introdução, tradução, revisão e organização de Aldo Dinucci; Alfredo Julien; Rodrigo Brito; Valter Duarte, **Prometeus**, v. 6, n. 13, 2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157> Acesso: 02 jan. 2023.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso dado ao Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Sobre a sexualidade**: cursos e trabalhos de Michel Foucault antes do Collège de France. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade**: curso dado ao Collège de France (1980-1981). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

MACEDO, Gabriel Nocchi. A tragédia de Clitemnestra. **Estado da Arte**, 2018. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/a-tragedia-de-clitemnestra/#:~:text=Ela%20era%20esposa%20de%20Agamemnon,os%20ventos%20favoráveis%20haviãam%20cessado>. Acesso em: 10 nov. 2022.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru (SP): EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela Maria Corrêa. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

RODRIGUES, Nuno Simões. A mulher na Grécia Antiga. *In*: SANTOS, Maria Clara Curado (Org.). **A mulher na história, actas dos colóquios sobre a temática da mulher (1999-2000)**. Moita – Portugal: Câmara Municipal de Moita/Departamento de Acção Sócio-Cultural, 2001.

SILVA, Talita Nunes. **As Estratégias de Ação das Mulheres Transgressoras em Atenas no V século a. C.** 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2011.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



**PARRESÍA E ESTADO DEMOCRÁTICO:
UMA LEITURA DE ORESTES, DE EURÍPEDES**

PARRHESIE ET ÉTAT DÉMOCRATIQUE:
UNE LECTURE D'ORESTE D'EURIPÈDE

Carla Luzia Carneiro Borges (UEFS/LINSP/CNPq)

RESUMO: Considero, para entender a parresía de Orestes, a noção de leitura diagnóstica, numa perspectiva foucaultiana do discurso, neste caso, uma leitura da política no presente. Então, toda vez que se lê, se está de certa forma também pensando no presente e estabelecendo relações com esse tempo atual, acerca de várias questões que afetam a nossa constituição, enquanto sujeitos no mundo. As perguntas feitas acerca de que parresía fala Foucault, pressupõem que há outras possibilidades de pensá-la, para mostrar como essa parresía insurge hoje no campo da grande polis brasileira. Então, defendo que cabe a nós não pensarmos que estamos fazendo uma leitura apenas desse mito Orestes e de uma discussão de um conceito que é feito por Foucault, mas que estamos trazendo essa discussão para o presente com o objetivo de ampliar a discussão e reflexão de nossa atualidade. Faz-se pertinente perguntar que relação existe entre *parresía* e democracia? Que sentidos produz toda vez que eu digo a verdade? Pressuponho que o mesmo se possa perguntar com relação à democracia e vice versa, é exatamente assim que acontece ou existem nuances? Se toda *parresía* é garantia de um Estado democrático, de que *parresía* trata, então, a tragédia de Orestes? É possível falar de uma má *parresía*? Este conjunto de questões são exatamente o que fundamenta as discussões que Foucault vai trazer a partir de Orestes. Temos, a partir desta leitura de Orestes, o Michael Foucault em seu anúncio de uma genealogia da política, o que é muito relevante para um diagnóstico da política na atualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Parresía; Estado Democrático; Orestes.

RÉSUMÉ: A fin de comprendre la parrhésie d'Oreste, je considère la notion de lecture diagnostique, dans une perspective foucauldienne du discours, une lecture du politique au présent. Ainsi, chaque fois que vous le lisez, vous êtes, d'une certaine manière, en train de penser également au présent et d'établir des relations avec ce temps actuel, sur diverses questions qui affectent notre constitution, comme sujets du monde. Les questions posées sur de quelle parrhésie parle Foucault supposent qu'il existe d'autres possibilités d'y penser, de montrer comment cette parrhésie prend naissance aujourd'hui dans le champ de la grande polis brésilienne. Donc, je soutiens qu'il nous appartient de ne pas penser que nous lisons simplement ce mythe d'Oreste et une discussion sur un concept qui est fait par Foucault, mais que nous apportons cette discussion au présent dans le but d'élargir la discussion et reflet de notre présent. Il est pertinent de se demander quelle relation existe entre la parrhésie et la démocratie? Quelles significations est-ce que je produis à chaque fois que je dis la vérité? Je suppose que la même chose peut être posée à propos de la démocratie, est-ce exactement ainsi que cela fonctionne ou y a-t-il des nuances? Si toute la parrhésie est la garantie d'un État démocratique, de quelle parrhésie s'agit-il dans la tragédie d'Oreste? Peut-on parler d'une mauvaise parrhésie? Cet ensemble de questions est exactement ce qui sous-tend les discussions que Foucault apportera d'Oreste. De cette lecture d'Oreste, on retrouve Michel Foucault dans son annonce d'une généalogie du politique, ce qui est très pertinent pour un diagnostic du politique aujourd'hui.

MOST CLÉS: Parrhésie; Etat Démocratique; Oreste.

Introdução

Assumo que é um desafio pensar a *parresía* a partir da tragédia Orestes, de Eurípedes, retomando a mitologia, num movimento diagnóstico de leitura, pois nos possibilita pensar como algo que parece tão distante de nós, está bem presente em nossa atualidade, possibilitando pensar no nosso cotidiano, na nossa realidade e, em especial, em nossa relação com a nossa *pólis* brasileira, pois estamos vivendo, neste período, um momento de muita reflexão, de expectativa com relação aos novos caminhos que o país vai seguir, enquanto estado democrático. Este tema provoca-nos e chama-nos a atenção para a responsabilidade que temos em ficar mais atentos e fazer uma leitura mais acurada das práticas *parresiásticas*, dessa relação com a verdade, sendo muito importante, então, pensar Orestes como esse sujeito que realiza tais práticas, ao tempo que também é necessário confrontar com o que Foucault vai chamar de uma má *parresía*, o que possibilita pensar o sujeito da (má) *parresía* e seu papel na constituição ou destituição de um estado democrático.

Orestes está representado na tela de Alexandre Cabanel, exposta no Musée des Beaux-Arts (Beziers, France, 1846), com o corpo nu, despojado, estando, em torno dele, as chamadas Eurines, mulheres que representam a vingança, o momento em que ele se apresenta como sujeito que está sendo criminalizado, mesmo usando de uma fala franca, de uma prática *parresiástica*. Vejamos:

Figura 1 – Orestes, de Alexandre Cabanel



Fonte: WahooArt

Sobre isso, trago as questões postas por Michel Foucault: “(...)que razão se dá para que, no jogo democrático, o discurso verdadeiro não prevaleça sobre o discurso falso? Como é que, no fim das contas, um orador corajoso, um orador que diz a verdade, não é capaz de ser reconhecido? (...)” (FOUCAULT, 2011, p. 37). Essas perguntas que Foucault faz em *A Coragem da Verdade*, provoca uma inquietação acerca da natureza da *parresía* em determinadas contextos, e considerando o nosso

cotidiano, acredito que, em muitos momentos, talvez possamos perguntar por que, muitas vezes, um discurso dito verdadeiro não consegue prevalecer sobre um dito discurso falso, trata-se de um tema extremamente atual para se pensar porque ultimamente não falamos em outra coisa a não ser nessa relação verdade e mentira, no que se refere à produção das *Fake News* que tanto circulam no país.

Então, prossigo com tais questões que, na verdade, me fiz lendo Orestes e sua tragédia narrada por Eurípedes, estabelecendo relação com conceito de *parresía* como apresentado por Foucault. Considero, para entender a *parresía* de Orestes, elementos que venho elegendo para uma leitura diagnóstica, neste caso, uma leitura da política no presente, até porque acredito ser necessário fortalecer essa noção de leitura, dentro da perspectiva discursiva foucaultiana. Então, vale explicar que, toda vez que se lê, se está de certa forma também pensando no presente e estabelecendo relações com esse tempo atual, acerca de várias questões que afetam a nossa constituição, enquanto sujeitos no mundo.

As perguntas que me fiz, acerca de que *parresía* fala Foucault, pressupõem que há outras possibilidades de pensá-la, inclusive ele declara isso em alguns momentos que vou destacar adiante para mostrar como essa *parresía* insurge hoje no campo da grande *pólis* brasileira. Então, defendo que cabe a nós não pensarmos que estamos fazendo uma leitura apenas desse mito Orestes e de uma discussão de um conceito que é feito por Foucault, mas que estamos trazendo essa discussão para o presente com o objetivo de ampliar a discussão e reflexão também acerca da nossa atualidade. Então, faz-se pertinente perguntar que relação existe entre *parresía* e democracia? Que sentidos produz toda vez que eu digo a verdade? Pressuponho que o mesmo se possa perguntar com relação à democracia e vice versa, é exatamente assim que acontece ou existem nuances? São questões e elementos que atravessam essas relações de *parresía* e democracia e que possibilitam pensar *parresía* de um outro modo.

Se toda *parresía* é garantia de um Estado democrático, de que *parresía* trata, então, a tragédia de Orestes? É possível falar de uma má *parresía*? Este conjunto de questões são exatamente o que fundamenta as discussões que Foucault vai trazer a partir de Orestes. Temos, a partir desta leitura de Orestes, o Michael Foucault em seu anúncio de uma genealogia da política, o que é muito relevante para um diagnóstico da política na atualidade. O próprio Foucault defende que a *parresía* é algo cujo lugar é definido e garantido pela *politéia* e que esta possibilita pensar a cidade como esse lugar em que as pessoas podem falar, onde todos têm voz e que este é exatamente o caminho para pensar também na democracia e, de certa forma, também pensar que essa cidade considerada *politéia* tem um funcionamento político, a partir de assembleias, lembrando que Orestes é julgado numa assembleia, a qual julga tudo que ele fez.

“A *parresía* é algo cujo lugar é definido e garantido pela *politéia*, mas a *parresía*, o dizer a verdade do político, é aquilo porque vai ser assegurado o jogo conveniente da política” (FOUCAULT, 2013, p.148). A *parresía* é algo, portanto, cujo lugar é definido e garantido pela *politéia*, mas a *parresía*, enquanto o dizer a verdade do político, é aquilo por que vai ser assegurado o jogo conveniente da política. Existem, então, algumas elaborações conceituais com as quais Foucault já começa a introduzir algumas noções quando ele assume ser conveniente, o que acusa que já começa a acenar para a possibilidade de um uso *parresiástico*, que não seja de fato aquele dizer verdadeiro. Foucault declara: “Gostaria agora de me deslocar em relação a esse texto de Íon e passar à análise de alguns outros textos que vão nos permitir avançar um pouco no que poderíamos chamar, se vocês permitirem, de genealogia da política como jogo e como experiência” (FOUCAULT, 2010, p.149). Começa, então, uma incursão pela tragédia de Orestes, presente nas aulas de *O Governo de Si e dos Outros*, quando exatamente ele começa a pensar na *parresía* dentro dessa relação com a democracia.

Frédéric Gros (GROS, 2010, p. 346-347, In FOUCAULT, 2010), ao abordar sobre a situação do curso *Governo de si, governo dos outros*, ministrado por Foucault entre 1982 e 1983, destaca que Foucault considerou de Eurípedes a Platão, alertando para o fato de que tratou como essencialmente uma *parresía* política, e que, muito embora as últimas aulas dos mês de março tomem, a partir da oposição entre Filosofia e Retórica, outros rumos essa *parresía* política compreende duas grandes formas históricas, a de uma palavra dirigida à assembleia ao conjunto dos cidadãos por um indivíduo preocupado em fazer triunfar sua concepção de interesses geral, que é a *parresía* democrática; e a de uma palavra provada que a filosofia destina à alma de um príncipe para inicia-lo a bem se dirigir e lhe fazer entender o que os lisonjeadores lhes mascaram, que é *parresía* autocrática. Então, observa-se que ele começa, já no curso, estabelecendo essa relação que tem esse viés da *parresía*, tanto a democrática, em que todos têm o direito de falar e toda aquela verdade interessa a todos, como a autocrática, em que está centrada na figura de um sujeito considerado lisonjeador que, na verdade, tem a preocupação não propriamente com seus valores, com o que de fato ele tem convicção, com a sua verdade, mas com aquelas verdades que, se ele proferir e disser que vai satisfazer a todos, conseguirá, conseqüentemente, sua vitória, o que chama de ascendência diante dos demais. A *parresía* democrática altera-se e transforma-se, para o que, segundo Gros, é necessário chamar a atenção, pois ela se torna o direito publicamente reconhecido de dizer a qualquer um, qualquer coisa, de qualquer modo. Então, temos elementos para pensar nesse jogo da *parresía* como algo que possibilita, de certa forma, que alguns momentos sejam mascarados. A *parresía* ressurgirá em sua positividade, mas num outro âmbito, o do confronto do filosófico com o príncipe e é para estudar esse novo dizer a verdade que Foucault se lança no segundo grande exercício de leitura de 1983, depois do Íon de Eurípedes: a carta VII de Platão.

Considero a narrativa da quinta tragédia de Orestes, que está em Eurípedes, versos 866, trazida por Foucault no *Governo de Si e dos Outros* (2010, p.154-155): Orestes matou Clitemnestra para vingar a morte de Agamêmnon. Depois do assassinato de sua mãe, Orestes foi capturado pelos argianos e pelos que tomavam partido de Clitemnestra. É levado ao tribunal, à assembleia dos cidadãos de Argos, os quais têm de julgá-lo e eis como o processo é contado na peça por um mensageiro que traz a notícia a Electra de que, quando a multidão dos argianos se completou, um arauto perguntou: ‘Quem pede a palavra para dizer se a Orestes merece ou não a morte como parricida?’ Foucault explica que esta é exatamente a fórmula empregada antielécia ateniense quando se tratava de julgar alguém por um crime tão grave quanto esse, uma fórmula ritual de quem quer tomar a palavra. Então vão se levantar sucessivamente quatro personagens. Taltíbio, que havia ajudado o pai Agamêmnon no saque da Frígia, que é, em Homero, o arauto de Agamêmnon, aquele que porta a voz dos poderosos, aquele que fala por eles. Sempre submisso aos poderosos, falou com duplicidade: extasiando-se sobre teu pai, e ao mesmo tempo desaprovando seu irmão, num discurso em que, ressalta Foucault, “a recriminação se misturava ao elogio” por ter um comportamento odioso com os pais; e seu olho não cessava de sorrir para os amigos de Egisto, que é o marido, aquele que foi considerado amante de Clitemnestra. É importante refletir acerca dessa relação de *parresía*, nessas quatro figuras e no modo como eles argumentam em relação a Orestes porque é isso que vai definindo a figura que de fato vai representar a *parresía* dentro de um processo democrático. Foucault ressalta que essa ‘corja dos arautos’ sempre corre para os favorecidos pela fortuna, sendo seu amigo quem quer que na cidade tenha poder e ocupe magistraturas.

Depois do arauto, falou o rei Diomedes, declarando que Homero é ao mesmo tempo o herói da coragem e o herói do bom conselho, e rejeitou a pena de morte para Electra e para seu irmão Orestes. Uma condenação ao exílio lhe pareceu satisfazer a piedade, diante do que uns o aplaudiram, gritando que ele tinha razão, e outros o desaprovaram. Levantou-se, então, certo personagem que tem certa oratória, que sabe fazer esse jogo de representação, de quem está naquele poder e daqueles outros que estão ali no meio do povo, este personagem de língua desenfreada, poderoso por sua audácia, um argiano sem o ser que entra à força na cidade, confiando no brilho de seu verbo, ao que Foucault alerta: “vocês vão ver: creio que é um pequeno contrassenso que a tradução comete”, na grosseria de sua *parresía* suficientemente persuasivo para conduzir um dia os cidadãos, algum desastre. Este aconselhou matar a Orestes e a sua irmã a pedradas, proposta à qual Tíndaro aderiu. Mas outro se levantou para combater ao de língua desenfreada, cuja aparência não agradava à vista, mas era um homem corajoso, sem grande contato com a cidade e o círculo da praça pública, um labrador dos que são, por si sós, a salvação do país, de inteligência aguda preparada para o corpo a corpo das lutas

oratórias e íntegro de conduta e irrepreensível. Para Orestes, filho de Agamênon, ele pede uma coroa, alegando que ele quis vingar seu pai matando uma mulher culpada e ímpia que tirava dos homens gloriosos o desejo de armar seu braço e fazer campanha longe de casa, se os da retaguarda desonram as guardiãs do lar corrompendo as esposas dos bravos. E as pessoas de bem lhe davam razão (EURÍPEDES, 1973, versos 884-930 in FOUCAULT, 2010, p. 153). Observe-se que temos também esse lugar da mulher que, mesmo ele matando a mãe, ela é julgada com esse argumento no sentido de que ela estava de certa forma prejudicando a sociedade, fazendo mal aos homens e dando mau exemplo, o que historicamente sempre coloca as mulheres nesse lugar de punição. Foucault destaca que “as pessoas de bem” lhe davam razão, mas que vamos ver que a situação não finaliza neste momento.

Foucault reforça:

Portanto, para que haja *parresía*, é necessário essa *politeía* que dá a cada um o direito igual de falar (a *isegoria*). Mas a *parresía* é algo diferente. Não é simplesmente o direito constitucional de tomar a palavra. É um elemento que, no interior desse âmbito necessário da politeía democrática que dá a todos o direito de falar, permite que os indivíduos adquiram certa ascendência uns sobre os outros. Ela é o que permite a certos indivíduos estar dentre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, lhes dizer o que pensam ser verdadeiro, o que pensam verdadeiramente ser verdade - é isso, *khrestàí logo* - e, com isso, dizendo a verdade, persuadir o povo com bons conselhos e assim dirigir e se ocupar da cidade (FOUCAULT, 2013, p. 147)

Pergunto de que lugar fala Orestes, então? Ele tem um direito de falar que é a *isegoria*. Ele está nesse lugar, mas até onde se dá a sua ascendência sobre os demais, sobre Menelau que é um tio seu, um irmão do pai, sobre sua irmã Electra, sobre Febo, sua mãe? Foucault refere-se ao argumento de Orestes, o que está descrito em Eurípedes, no volume 3. Orestes argumenta que, em retribuição à morte do pai, matou Egisto e Clitemnestra. Ao cometer um matricídio imediatamente sofreu punição e enlouqueceu. Por Tindário, o pai da morta, os argivos dispunham-se à votação pública que ele devia sofrer pela impiedade e por sorte, Menelau retornando da viagem enviou à noite a mulher à urbe e chegou ele mesmo de dia ainda que conclamado por Orestes a socorrê-lo, antes se acautelou com a oposição de Tindário então feito os discursos ante a multidão. A maioria votou pela morte de Orestes que suplicou que vivesse por um dia, prometendo deixar a vida por si mesmo. Presente a isso seu amigo Pílates o aconselhou a tomar antes vingança de Menelau e matar Helena quando se deram a esse plano frustrou-se sua expectativa, tendo os Deuses raptado Helena, Electra lhe entregou nas mãos Hermíone e quando este apareceu eles iam matá-la. Menelau apareceu e ao ver-se despojado da mulher e da filha por eles, pôs-se a destruir o palácio, mas eles, antecipando-se, ameaçaram incendiar. Apolo

manifestou-se e disse que ele mesmo levou Helena aos Deuses e ordenou a Orestes que tomasse Hermíone por esposa e a Pílades que desposasse Electra e que purificado da morte da mãe assumisse o poder em Argos.

O que se questiona é exatamente essa relação do dizer essa verdade e de certa forma ter todo um caminho para chegar a esse poder, passando pelo conselho de Apolo depois tem também o argumento do gramático Aristófanes de Orestes, declarando que Orestes por seu matricídio, seria aterrorizado pelas Erínies que são aqueles seres da vingança, que ficam atormentando, aquelas figuras que são femininas e ficam em torno de Orestes. Ele alega ser aterrorizado pelas Erínies e condenado à morte pelos argivos, que iria matar Helena e Hermíone, em retaliação a Menelau presente não ter socorrido, mas foi impedido por Apolo. O tratamento do mito não consta em nenhum lugar, a cena do drama se situa em Argos, o coro se compõe de argivas da mesma idade de Electra que vêm buscar saber do infortúnio de Orestes. Electra diz o prólogo e o drama tem a reviravolta cômica e a sua montagem é junto ao palácio de Agamêmnon. Orestes repousa batido pela loucura deitado num catre, Electra está sentada ao seu lado a seus pés. Discute-se por que não sentada à cabeceira, pois assim pareceria mais dedicada ao seu irmão sentada mais perto parece que o poeta montou assim em vista do coro, pois Orestes despertaria tendo dormido há pouco e a custo se as mulheres do coro se aproximassem mais dele. Pode-se suspeitar disso pelo que diz Electra ao coro: “silente, silente, sutil passo de botas”. É convincente, pois, que essa fosse a causa de tal montagem. O drama é dos que pela cena têm boa reputação mas a pior pelo caráter, pois salvo Pílades, todos são reles. São personagens do drama: Electra, Helena, o coro, Orestes, Menelau, Tindáreo, Pílades, mensageiro, Hermíone, frígio, Apolo. Trata-se de um drama representado em 408 a.C.

Destaco um trecho em que Orestes já se apresenta na assembleia, quando Menelau chega: “Eu sou Orestes, Menelau, a quem procuras. Eu mesmo te denunciarei os meus males”. Apresento algumas passagens de seu diálogo com alguns personagens, observar e entender como se dá essa fala franca, essa *parresía*, nesse momento em que ele vai dizendo a sua verdade, ele mesmo vai assumindo suas culpas, mas ao mesmo tempo vão aparecendo também alguns momentos em que ele vai falando em sua defesa.

Há um trecho em que Orestes diz: “aqui estou matador da misérrima mãe”, Minelau pergunta: que mal sofres? Que doença te destrói? E ele diz que são os delírios, punição do sangue da mãe. Minelau pergunta quando começa a delirar? Ao que responde que quando cobria a tumba da mísera mãe. Ele refere-se todo o tempo à mãe como mísera, exatamente porque ele acredita estar fazendo até uma certa justiça em ter matando-a, já que sua mãe matou o pai. Ele ao mesmo tempo se assume o

matador dessa mísera mãe, então é uma morte que vai causar essa dupla punição: com ele mesmo e com sua a mãe, que julgava merecedora dessa punição.

Importante, nesta sequência, destacar alguns trechos do diálogo com Electra. Ela diz: “irmão, teu olhar se perturba e talvez da lucidez te mudes em fúria”. Ao que ele responde: “ó mãe, suplico-te, não me envies as moças sanguinárias e serpentárias, ei– las ei – las, saltam perto de mim”. Este é o momento em que ele se sente mesmo rodeado por essas Erínies que são essas mulheres que como ele diz moças sanguinárias, que são a causa desse tormento, desse sujeito atormentado, como representado na tela intitulada “O Remorso de Orestes”, de William-Adolphe Bouguereau.

Figura 2 – O Remorso de Orestes, de William-Adolphe Bouguereau



Fonte: Mitologia e Civilização Grega

Esse sujeito sempre atormentado, pensando em tudo que fez, ao mesmo tempo que foi tudo bem planejado e pensado, se assume criminoso. Então, vamos confirmando nas passagens da tragédia o Orestes, sujeito que está sob o poder desses seres, tendo uma das suas Erínies que o agarra ao meio para dar ao Tártaro. Ele pede a sua irmã para pedir o mesmo arco de chifre com que Apolo disse repelir Deusas, como se fosse um modo de tentar também se proteger dessas figuras. Orestes vive em sofrimento, sendo aquele sujeito que está o tempo inteiro falando sobre este sofrimento, com essa fala franca assumindo esse lugar do ser atormentado.

Menelau pergunta a Orestes se havia mais que o apoiasse, ao que ele responde que Píades apoia sangue e morte da mãe. Minelau questiona por quais aparições ele tem o distúrbio e ele responde: “Cri ver três moças próprias da noite”. Menelau afirma saber de quem ele fala, mas que não quer nomear no momento. Orestes considera bem educado evitar falar e Menelau prossegue dizendo que elas o inebriam de consanguínea morte. Orestes pergunta com que perseguição o caçam e Menelau

declara não ser terrível a dor de quem fez terrível. Orestes alega que têm um recurso da situação, e Menelau começa também a tentar pensar num recurso. Um pouco dessa defesa que ele traz e Menelau já aconselha que ele não diga a morte, que isso não é sábio. Que Orestes não fique dizendo o tempo inteiro, nem assumindo esse lugar, esse dizer verdadeiro desse seu sentimento. Então aconselha que Orestes não fale disso. Febo quem exortou à morte da mãe e Menelau diz por ser néscio do belo e da justiça. Orestes responde que servem a Deuses e eles vão continuar nesse diálogo o tempo inteiro, pois que é o tempo todo ele assumindo esse lugar esse dizer *parresíastico* e Menelau vai tentando, de certa forma, amenizar um pouco isso, mas fica patente essa dor, esse tormento.

Em outro diálogo de Orestes com Menelau, ele diz estar excluído das casas aonde for e Menelau pergunta que cidadãos competem com ele? Ao que Orestes responde que é Éax, trazendo ódio de Troia a seu pai. Menelau diz entender e aconselha que ele se puna por morte de Palamedes e ele diz que por esses três perece, por todos os cidadãos mortos, em suma. Orestes depois diz estar perdido, com receio da aproximação de Tindáreo e que o pudor o impede de ir às suas vistas por atos praticados, assumindo esse lugar de sujeito que se culpabiliza por tudo isso, lembrando que ele (Tindáreo) o criou quando menino e era cheio de muitos carinhos carregado nos braços o filho de Agamêmnon e junto com Leda honrando-se não menos que aos Dióscoros e a ambos sua retribuição não foi bela, portanto, pergunta-se “que trevas tomar no rosto? Que nuvem pôr defronte evitando as pupilas dos olhos do ancião?”. Esse é lugar da sua *parresía*, produzida pela tormenta e acusação de si.

Em outro momento, ele diz não temer falar diante do ancião, quando teme magoá-lo e que seu espírito se afaste livre das suas palavras, temendo sua velhice que o corta a palavra. Confessa, ao tempo que se defende: “eu sou ilícito por ter matado a mãe, mas lícito aliás por defender o pai”. Ao mesmo tempo em que assume esse lugar desse crime de matar a mãe, em que ele diz que é ilícito por isso, mas ele é lícito porque ele defendeu o pai, “lavando sua honra”, ainda sacrificou a mãe agindo ilícito, mas foi defensor do pai, reiterando esse dizer *parresíastico*. Ele vem, nesse conjunto de falas, assumindo a culpa e também se colocando em sua defesa para dizer que ele, de qualquer forma, por ter ficado entre pai e mãe ao mesmo tempo e ter uma mãe que matou o pai, isso foi ruim para ele que, então, precisava lavar essa honra do pai, ainda que tenha, para isso, matado a própria mãe, sendo culpado exatamente por isso.

Assim, vários trechos em que este dizer *parresíastico* aparece atravessado por um modo de ver a mulher. Orestes alega que “(...) as mulheres chegarem à audácia de matar o marido tornando refúgio os filhos, caçando piedade com seios nada as impediria matar os maridos com a queixa que fosse, eu em ação terrível como soas suprimi essa lei com ódio, por justiça matei a mãe”. Então, Orestes está nessa direção de tentar entender que se isso tudo pode acontecer, se as mães podem agir desta forma e

as mulheres em algum momento se colocam nesse lugar, ele por justiça pode matar a mãe. Então, ao tempo que ele faz uso dessa lei, dessa ordem, nesse lugar de pertencimento, ele também pode suprimir esta lei, sentindo-se autorizado a condenar sua mãe por um costume legitimado pela ordem discursiva na qual se inscreve, o que se atesta na fala de Orestes ao ancião: “Tu ó ancião semeador de filha má destruístes-me por sua audácia dela privado de pai tornei-me matricida”.

Observa-se que toda esta narrativa e estes últimos trechos, em especial, possibilitam perguntar como que na tragédia, esse discurso do verdadeiro não consegue sobrepujar o discurso que possivelmente o sujeito *parresíasta* poderia assumir. É preciso atenção ao fato de que dentro dessa sociedade que ao mesmo tempo se coloca em democracia, na qual todos têm o direito de falar e, portanto, vê-se que Orestes tem a coragem para falar, ou seja, tem essa ascendência, no sentido de ter uma posição perante os demais, o dizer verdadeiro se contorce, em busca de ajustes cada vez mais possíveis de conseguir adesão do público. Estes são elementos importantes para compreender o funcionamento da *parresía*, de como vai se constituindo esta coragem de falar e essa ascendência que se dá pela afirmação do direito também de falar. Então é importante entender como que, nessa cidade (politéia), que tem como funcionamento uma assembleia que permite ao sujeito falar francamente e dizer as suas verdades, possibilita a tragédia terminar com essa morte desse sujeito que falou a verdade, no lugar legitimado para isso, que estava dado à fala verdadeira e à fala franca.

Orestes também assume estar odioso e pergunta a Apolo se não faria coro de Erínies ou se surgem as deusas aliadas da mãe, mas não as do pai o mais injustiçado? A pergunta que ele faz incita Apolo a responder se no trono umbilical sentado diz aos mortais o mais claro? Prossegue: “Seguimo-lo em tudo o que ele fala tendo o seguido matei a genitora podeis considerá-lo ilícito e matei ele errou não eu que devia fazer? Não consegue o Deus a meu apelo solver poluência?”. Mesmo diante do próprio Deus, Orestes questiona esse lugar dessa absolvição.

Há mais um momento em que Orestes alega que não diria posses se sua vida salvasse o que é seu é o mais caro, que é injusto por este mal que deve ter de Apolo algo injusto, pois seu pai Agamênon com injustiça uniu a Grécia e foi a Ílion não por seu próprio erro, mas saneando o desacerto e a injustiça da sua mulher. Observa-se que ele sempre declara essa injustiça, que no fundo ele está afirmando estar nesse lugar de injustiça porque era uma injustiça contra seu pai o fato de sua mãe ter cometido também esse crime. Alega ainda que basta que o Deus mesmo queira auxiliar que os gregos creiam todos que o homem ama sua mulher, o que ressalta não estar insinuando, mas com lisonja por ela suplica mísero e se pergunta, por fim, a que ponto do mal chegou e por quê? Explica que deve suportar pois, em defesa de toda a casa, e suplica ao tio irmão do pai, que pensa que o morto sob a terra ouve isto espectro volitando acima de ti e assim te diz o que te digo tenho dito e feito pedido a salvação de feras o que

todos e não só eu, buscamos. Mais uma vez, Orestes alega que foi traído, que não há mais esperança a que se voltar e evitar morte por argivos, que ele para ele era o refúgio de salvação, pois ele começa “ó condutor por nada mais que mulher ó pior para horar amigos tu te viras e me evitas e o de Agamênon se vai?”. Então ele fica questionando cada um que vai conversando com ele, cada um daqueles que vai julgando o que ele fez. Ele também diz: “nem és mulher e estás entre os varões mais abaixo”. Ao que ele ressalta que se trouxer argivos a esta casa em represália à morte de Helena e não quiser nos salvar a mim à minha irmã e a Pílates que coopera comigo neste plano verá dois mortos a filha e a esposa e ele vai ainda mostrando as consequências que pode daí derivar né se não reconhecerem de alguma forma não amenizarem essa sua culpa. Orestes assume que mísero, não é? São vários os contextos de fala em que está Menelau e ele pergunta se é justo que vivas e seja o rei da terra, mas de que terra? Em Argos, este chão pelasgo e aí o tempo todo ele vai perguntando por que não e se faria bem. Tudo isso ele quem vai dizendo, mas não os planos, e aí enfim, mas o fato que ele pergunta se mísero não é ele, mas é uma pergunta que ele faz da verdade, acreditando que outros míseros existem.

Então, atinge-se um ponto em que Orestes vai declarando serem quatro os oradores que vão tomar a palavra. Um deles é Taltíbeo, o arauto que é esse porta voz oficial que transmite as mensagens, que fala em nome dos que exercem o poder, é o embaixador no estrangeiro, porta voz na cidade, inclusive ele explica que ele não pode, em seu próprio nome, por si próprio, sendo esta voz de autoridade, ter o direito de dar opinião. Sua palavra é serva, é obediente, sua palavra é a do poder já constituído, então todo aquele que é porta voz de um poder, como o arauto, é o primeiro orador que pôde falar em relação a Orestes. É curioso que o texto não diga o que ele dá como opinião à assembleia, mas simplesmente que são palavras, palavras dicotômicas, dúplices, que podem satisfazer à dinastia de Agamênon, Orestes e Electra.

Em segundo lugar falou Diomedes, que é também um herói da Ilíada, herói mítico que representa o modelo de coragem e um exemplo de eloquência arrebatador, é aquele da língua, que tem esse poder da palavra, dando uma opinião que é comedida entre os dois extremos, haja vista que tomará a via média, enquanto uma emprega uma linguagem dúplice que é Taltíbo, Diomedes vai dividir o auditório em dois, vai fazer com que o auditório oscile entre criminalizar Orestes ou não culpá-lo, então observe-se que essas figuras são importantes para se pensar como funciona a *parresía*, por isso importante considerar esses sujeitos, cada um deles, o modo como se comportam diante dessa fala franca. Isso vai derivar no sentido em que *parresía* vai ter dessa tragédia e vai explicar a relação entre a prática *parresiástica* e democracia.

O terceiro, Cleofonte, é caracterizado por sua violência e audácia pelo fato de que é um argiano ou não argiano e que foi imposto à força na cidade, por isso que ele é argiano e não argiano, ele foi

imposto na cidade voltamos a encontrar o problema do verdadeiro *parresíasta*, aquele que utiliza uma boa *parresía* deve ser um cidadão pleno, deve ser um cidadão de cepa, nesse caso sua *parresía* é não instruída, grosseira, tosca, é uma *parresía* que não está indexada à verdade, ela não é capaz de se formar no logos sensato e que diga a verdade, apenas o que pode fazer simplesmente é ser capaz de persuadir, então ele só teria esse poder de persuadir já que ele não é do lugar.

E a última figura é o quarto personagem que é o social, que diz que sua característica é notável por três pontos. É alguém que não tem uma aparência lisonjeira; é corajoso, em compensação tem coragem física, aquela coragem do soldado daquele que é capaz de defender sua terra; também está pronto para participar das lutas oratórias, é de uma coragem militar contra os inimigos e uma coragem cívica diante dos rivais dos inimigos internos da cidade. A segunda razão é por ele ser notável, puro, sem nódoa, é irrepreensível também. Isso se refere à integridade dos seus costumes e a preocupação que tem com a justiça. E por fim, em terceiro lugar, por ele ser prudente, ter a qualidade moral e a qualidade da coragem, são as três virtudes fundamentais tradicionalmente reconhecidas.

O exercício do poder, portanto, nessa sociedade nem se dá pelos que vagueiam na ágora, nem pelos que passeiam pela cidade, então, nem por aqueles que estão representando o poder, nem portanto por aqueles que estão por lá pela cidade sem se envolver muito. É em torno disso que giravam na época muitos projetos de reformas que poderíamos chamar de reacionários contra a democracia ou a demagogia ateniense. Neste momento, após essa confrontação dos quatro personagens, é muito pertinente e oportuno perguntar: o que vai acontecer e como a assembleia vai decidir? Assim, os chamados *autourgós* que são aqueles que trabalham, com as próprias mãos, a terra e estão prontos para defender a cidade acabam de falar e as pessoas de bem lhe davam razão, ninguém mais pediu a palavra. Então, Orestes adianta-se e faz ele mesmo a sua defesa. Eis agora o desfecho e veredicto: Orestes não persuadiu a multidão apesar de lhe dar a razão, a vitória foi para o outro para ouvir orador que se dirigindo ao apoplético pedia a morte do seu irmão e de si. Sendo assim, vejam que quem na verdade teve uma voz que foi de fato ouvida e que por fim deu esse veredicto foi exatamente aquele que estava sendo considerado ter todas essas qualidades, a de pertencer ao lugar que estava legitimamente habilitado para falar e tinha todas as características que foram apresentadas alhures.

Na sequência, Foucault (2010) vai desenvolver a ideia do círculo da democracia e da *parresía*. Ele explica que “agora esse círculo positivo, constitutivo da boa democracia, entre a *parresía* e a constituição da cidade está agora se desfazendo. O vínculo *parresía*-democracia é problemático e difícil, um vínculo perigoso”, considerando que “uma má *parresía* está invadindo a democracia. É esse problema da ambiguidade da *parresía* que é posta, que eu gostaria de abordar daqui a pouco” (FOUCAULT, 2010, p. 159). Foucault discorre acerca desse tema em referência à próxima aula que

ele vai ministrar (de 2 de fevereiro de 1983), em que ele constrói a ideia do retângulo da *parresía*, representado graficamente a seguir, o qual vai considerar alguns conceitos que são exatamente para pensar na coragem que é uma das noções importantes.

Figura 3 – Retângulo da *parresía*



Fonte: Elaborado pela autora

Em um vértice desse retângulo, à esquerda, ele fala da democracia e da igualdade que se encontra dentro da democracia, representando que todos têm o direito de falar, resultando no que chama de *isegoria*, a partir da qual todos têm o direito de falar. No outro vértice, no canto superior à direita, tem-se o jogo da ascendência, da superioridade, pois, sabe-se que todos têm o direito de falar, mas nem todos falam igualmente e às vezes um tem um destaque sobre o outro, que é essa ascendência. Num outro vértice, representado pelo canto direito inferior, Foucault coloca a coragem, essa coragem de dizer a verdade e o próprio dizer a verdade, que está no canto superior esquerdo. Daí que são quatro elementos que vão constituir essa *parresía*: democracia, o jogo da ascendência, a coragem e o dizer a verdade. É disso que Foucault vai falar com bastante propriedade e que será base para a discussão empreendida acerca da constituição da *parresía* a partir de Orestes, além de dar subsídios para se pensar a democracia atual, em especial, no Brasil, discussão que faço mais adiante.

Foucault lembra que, na época em que nos encontramos no período de fim de guerra do Peloponeso, várias perguntas surgiram: como é que se analisa o que pode ser uma boa *parresía*? Quais as condições de uma justa relação entre democracia e *parresía*? E como se explica que as coisas não funcionem e que entre *parresía* e democracia possa haver esses efeitos danosos que pudemos constatar e que são denunciados no Orestes de Erípedes em 408 a.C (FOUCAULT, 2010, p. 160)? Foucault mostra que esse dizer verdadeiro, essa democracia que tem que funcionar nesse lugar, de repente resulta de algo que não corresponde ao esperado, o que foi o caso de Orestes que mesmo assumindo o

dizer verdadeiro não foi ele que teve essa ascendência sobre os outros, mas outros modos de dizer, com outros elementos que eram próprios do sujeito da *parresía* naquela sociedade democrática.

Sobre este jogo *parresiástico*, Foucault (2010, p. 162) lembra que a *isegoria* é o fato de todos poderem falar em uma democracia e assegura que não vai ser simplesmente em função do nascimento da fortuna do dinheiro que vai ter o direito de falar, todos vão poder falar mas apesar disso, para a participação nos negócios públicos, o mérito pessoal é que vai garantir a alguns uma ascendência, considerando ser bom que eles exerçam, pois é isso que será a garantia de sobrevivência da democracia.

A imagem de uma má *parresía* que se desenha em Foucault (2010), que é justamente na obra em que ele aborda o governo de si e governo dos outros, é a que não funciona numa democracia e não permanece conforme seus próprios princípios, vai rondar os espíritos a partir da morte de Péricles, pois este foi considerado um homem de bons ajustes *parresía*-democracia. Ele conseguia fazer esse equilíbrio. Atenas, depois da morte de Péricles, vai representar-se como uma cidade na qual o jogo da democracia e o jogo da *parresía*, da democracia e do dizer a verdade, não conseguem se combinar e se ajustar de forma que seja conveniente e que permita a própria sobrevivência da democracia. Então esse é o grande impasse, ter uma sociedade que a partir daí começa a se desenvolver de tal forma e que muitos conflitos começam a aparecer, muitos paradoxos, como ele se refere, por isso esboçar essa ideia de uma má *parresía*.

Foucault declara ter razões positivas e negativas essa relação da *parresía* e democracia, é o lugar da crítica em Atenas porque lá aceitam a representação dos próprios defeitos e faltas, mas só no teatro e na forma de comédia, sendo importante pensar como Atenas vai representar essa *politeia* que, fazendo um deslocamento para o tempo de hoje, possibilita perguntar acerca da nossa sociedade. No Brasil, admitem-se críticas? Temos esse lugar de um Estado que admite essas críticas ou só o faz nas comédias, no teatro, nas artes de um modo geral? Os atenienses não suportam nenhuma forma de crítica, livrando-se dos oradores ou dos homens políticos que jogam este jogo. Então o que acontece com as nossas democracias? Elas também se livram desse jogo de pessoas que estão nesse lugar de crítica, elas de certa forma admitem essa fala franca? Então, *parresía*-democracia já não implica mais uma na outra não, o porquê dizer-a-verdade é recusado, e isso é que dá lugar a algo que é imitação do dizer a verdade e esse falso dizer a verdade é precisamente o discurso dos lisonjeadores demagógico, da má *parresía* que vem como moeda falsa, como destaca Foucault (2010).

Quanto às características dessa má *parresía*, cabe destacar que qualquer um pode falar e exercerá sua ascendência que ele chama de ascendência pervertida, o cidadão fala na medida em que o que ele diz representa a opinião mais corrente, quer dizer, não é de fato a fala franca, aquela que de

fato representa o seu dizer verdadeiro, mas ele vai dizer aquilo que vai representar a opinião que está circulando, exatamente porque esse falso discurso verdadeiro busca garantir sua segurança e seu sucesso pelo prazer que causam em seus ouvintes, adulando-os em seus sentimentos e em suas opiniões. Então, este é o perigo dessa *parresía*, ou melhor, dessa relação de *parresía* com a verdade que faz com que se acredite nas nossas democracias. Mas que democracias nós temos hoje? Foucault (2010, p. 169) ressalta que “*não é porque todo mundo pode falar que todo mundo pode dizer a verdade. O discurso verdadeiro introduz uma diferença ou antes está ligado ao mesmo tempo em suas condições e seus efeitos a uma diferença somente alguns podem dizer a verdade*”. Então, quem pode dizer a verdade? Quem está autorizado a dizer a verdade? São esses os paradoxos da *parresía*. Foucault reforça:

Não pode haver discurso verdadeiro a não ser pela democracia, mas o discurso verdadeiro introduz na democracia algo totalmente indiferente e irredutível à sua estrutura igualitária. Mas, na medida em que ele é verdadeiramente o discurso verdadeiro, em que é uma boa *parresía*, é esse discurso verdadeiro que vai permitir que a democracia exista, subsista” (FOUCAULT, 2010, p. 169)

Então quando se coloca em pauta esse tema como problemático e perigoso, não significa dizer o contrário, que para ter democracia não se tem o discurso verdadeiro, pois ela de fato tem que ter essa verdade, mas se deseja alertar para o fato de que a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro, pois se todos podem dizer e podem falar de determinados lugares e não de outros, passa a existir no interior da própria democracia o que ela traz como positivo e que ao mesmo tempo pode destruí-la.

Para melhor compreender como se dá a relação de verdade e a democracia, proponho uma leitura diagnóstica de uma situação da atualidade. Parto do texto intitulado “A verdade e o paradoxo da democracia”, de autoria de Miguel Poiães Maduro, do qual destaco o momento em que traz uma atualização da relação que é o foco, neste momento:

(...)É, no entanto, quanto às transformações no modo e meios da política que mais se fala hoje do problema da verdade na democracia, em particular em relação com o papel das novas redes sociais e a dimensão do **fenómeno das Fake News**. Quando a internet surgiu foi vista como um instrumento de reforço da democracia: facilitava o acesso a informação e a mobilização e participação dos cidadãos; **umentava o pluralismo**; e permitiria mesmo ultrapassar as barreiras de censura nacional onde existissem. Hoje sabemos que esta promessa democrática não foi totalmente cumprida e que a internet também trouxe consigo novos riscos democráticos. Hoje é, em grande medida, possível a um Estado autoritário selecionar o que circula na internet como acessível aos seus cidadãos, permitindo fazer da mesma um instrumento de controle não democrático. (MADURO, 2018)

Não tem como não relacionar uma discussão que está em Orestes, com a que se tem hoje no Brasil. Temos um palco *parresiástico* no qual muitos se põem a falar, dos mais diversos lugares, especialmente no espaço midiático: das conversas de *WhatsApp* às notícias jornalísticas dos mais renomados jornais; dos depoimentos pessoais no *Instagram* às aceleradas produções do *Twitter*. Esta tem sido nossa pauta na política nacional: a produção de (in)verdades, produzindo relações entre o dizer verdadeiro e o espaço democrático. Se é democracia, tudo se pode dizer, a princípio e por todos que desejarem. E é nesta constatação que também mora o perigo de sua ameaça. Na direção disso, Foucault declara:

Pois bem numa época a nossa em que gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termo de distribuição do poder de autonomia de cada um no exercício do poder em termos de transparência e de opacidade de relação entre sociedade civil e Estado creio que talvez seja bom recordar essa velha questão contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises a saber a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia uma democracia que ao mesmo tempo torna possível se discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar. (MADURO, 2018)

Que razão se dá, então, para que no jogo democrático o discurso verdadeiro não prevaleça sobre discurso falso? Como é que no fim das contas, um orador corajoso, que diz a verdade não é capaz de ser reconhecido? Essa pergunta que ficou atrás da verdade, começa a nos inquietar em relação a pensar qual a natureza da *parresía*, em determinados contextos. Em nosso cotidiano, em muitos momentos talvez se possa perguntar por que que, muitas vezes, um discurso do verdadeiro não consegue prevalecer sobre um discurso falso. É um tema extremamente atual, pois ultimamente há uma preocupação geral com essa relação verdade-mentira, com a produção das *Fake News* e seu impacto na política e que tanto circulam hoje no país. São relações e temas para pensar seu funcionamento dentro do Estado democrático ainda hoje.

Referências

EURÍPEDES. **Teatro Completo**. Vol. III. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Illuminuras, 2016. Disponível em:

https://drive.google.com/file/d/1kAmNI4cDpO9r_xYlGMmhQrBQgUZRNkEC/view?usp=sharing

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GROS, Frédéric. *Situação do curso*. In FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MADURO, Miguel Poiares. A verdade e o paradoxo da democracia. Polígrafo, 2018. Disponível em: <https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/lingua-portuguesa/citacao-de-site> Acesso em: 15 dez. 2022.

ORESTES. **Mitologia e Civilização Grega**, 2009. Disponível em: <http://mitologiaecivilizgrega.blogspot.com/2009/11/orestes.html> Acesso em: 15 dez. 2022.

ORESTES. **WahooArt**, s./d. Disponível em: <https://pt.wahooart.com/@/8YDKV7-Alexandre-Cabanel-Orestes> Acesso em: 15 dez. 2022.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



ÍON E A PARRESÍA DO PRESENTE:

PISTAS PARA A INVESTIGAÇÃO DA PARRESÍA DE ATENAS AO BRASIL

ION AND THE PARRHESIA OF PRESENT:

CLUES FOR INVESTIGATING THE PARRHESIA FROM ATHENS TO BRAZIL

Beatriz Souza Almeida (UNEB/CAMPUS I/PPGEL/CAPES/LABEDISCO/CNPq)

RESUMO: Este artigo propõe a discussão sobre os estudos da *parresía* propostos por Michel Foucault em *O Governo de Si e dos Outros* (2010) e nas *Conferências de Berkeley* (2013), a partir das tragédias de Eurípedes, sobretudo em *Íon*. Compreendo o *corpus* de análise a partir da própria tragédia eurípediana e também para reportagens do Brasil da atualidade que servem como materialização dos discursos no que diz respeito a *parresía* e a *anti-parresía*. Metodologicamente, proponho um estudo comparativo com base no proposto por Foucault sobre a *parresía* para pensar no que constitui a *anti-parresía*, de Atenas e do Brasil contemporâneo. As análises realizadas apontam para a questão da cidadania como intrínseca ao exercício da *parresía*, como também ao exercício da *anti-parresía*; essas duas formações discursivas do ato do dizer, verdadeiro e não verdadeiro respectivamente, apresentam-se como ramificações para o princípio que é a cidadania como direito.

PALAVRAS-CHAVE: Parresía; Anti-Parresía; Cidadania; Brasil; Atualidade.

ABSTRACT: This article proposes a discussion on the studies of parrhesia proposed by Michel Foucault in *The Government of Self and Others* (2010) and in *Berkeley Conferences* (2013), based in tragedies of Euripides, especially in *Ion*. I understand the corpus of analysis from the Euripedian tragedy itself and also for reports from Brazil currently that serve as the materialization of discourses with regard to parrhesia and anti-parrhesia. Methodologically, I propose a comparative study based on Foucault's proposal on parrhesia to think about what constitutes anti-parrhesia, in Athens and in contemporary Brazil. The analyzes carried out point to the question of citizenship as intrinsic to the exercise of parrhesia, as well as to the exercise of anti-parrhesia; these two discursive formations of the act of saying, true and not true respectively, are presented as ramifications for the principle that citizenship is a right.

KEYWORDS: Parrehsia; Anti-Parrhesia; Citizenship; Brazil; Currently.

Pelos caminhos sinuosos da Atenas e da *parresía*

Hoje, ousou me enveredar por caminhos do discurso que são, ainda, limitados, atrevo-me a tentar escrever uma discussão teórica sobre formas de linguagem e de dizer que não podem, de modo algum, ser limitadas ou cercadas por uma teoria única. Nisto reside meu medo, anseio e é também o que me movimenta. Atrevo-me a dizer, talvez, que Michel Foucault tenha traçado um caminho tão sinuoso e quase tão indecifrável que há riscos de ser um ponto fora da curva, mas é, sobretudo, um pensamento para o hoje, o dia, o momento histórico, as formas de dizer que criamos. A coragem de dizer é do que trata a *parresía* em sua magnitude, então cá estamos, arriscando nossas cabeças.

É verdade que, muito embora o exercício da *parresía* implique a coragem de dizer a verdade, que implique no risco que se assume ao falar francamente, é em outros caminhos que irei buscar a manifestação da *parresía* como a fala direcionada à cidade e que será direcionada ao si. É em *Íon*, de Eurípedes, e nas análises e leituras feitas por Michel Foucault que ousarei descortinar as metades, os mínimos detalhes do que podemos entender por *parresía* nesta tragédia.

O ponto de partida que conduzirá essa tragédia de Eurípedes recairá em quem tem o direito, o dever e a coragem de falar a verdade, de exercer a *parresía*, pois muito embora em *Íon* a *parresía* apresente uma configuração múltipla, seu dever, direito e coragem de exercício se apresentam para diferentes personagens. O direito à *parresía* se desdobra a partir da cidadania, da autoctonia de Atenas, mas o dever e a coragem da verdade surgem independentes da autoctonia.

Mas, pregressa as análises, é preciso compreender a narrativa de *Íon*. Para isto apresento a introdução feita por Foucault para falar sobre a tragédia, vejamos:

A jovem Creusa é seduzida por Apolo. É seduzida por Apolo e possuída por ele nas próprias grutas da Acrópole, por conseguinte o mais perto do templo e do lugar sagrado reservado ao culto de Atena. Ela é seduzida, possuída por Apolo nas entranhas da Acrópole, e concebe um filho que, por vergonha e para ocultar sua desonra, vai enjeitar, abandonando-o. Esse filho desaparece sem deixar vestígios. Na verdade, Hermes raptou o filho nascido dos amores de seu irmão Apolo e de Creusa. Hermes o rapta por ordem do próprio Apolo, transporta a criança em seu berço para Delfos, onde é deixado, sempre por Hermes, no templo. A sacerdotisa de Apolo, a Pítia, vendo aquela criança mas não sabendo, por mais Pítia que fosse, que se trata do filho de Apolo, acha que se trata de uma criança abandonada, recolhe-a e faz dela um servidor do templo. O filho de Apolo e de Creusa toma-se portanto um humilde servidor, que vai varrer a entrada do templo. Esse filho, claro, é Íon. Enquanto isso, Creusa, que ninguém à sua volta sabe que foi seduzida por Apolo e teve um filho dele, é dada por seu pai como esposa a Xuto. Ora, Xuto é um estrangeiro. Não nasceu em Atenas. Ele vem da Acaia, isto é, de uma parte do Peloponeso, mas foi casado com Creusa por Erecteu. Porque durante uma guerra de conquista da Eubeia, Xuto ajudou o exército ateniense, ajudou Erecteu. E, em recompensa por essa ajuda, Xuto recebe Creusa e seu dote. Essa é a situação que Eurípedes apresenta ou faz Hermes apresentar no início da peça. (FOUCAULT, 2010, p. 75).

Agora que conhecemos a história prévia de *Íon* é que poderemos ver mais claramente a égide extensa que delinea a *parresía* nesta tragédia. Michel Foucault apresenta três eixos centrais para a revelação da verdade em *Íon* e o exercício da *parresía*, vou me guiar por estes eixos sinuosos para chegar em uma tentativa, também sinuosa, de conclusão neste jogo de verdades labirínticas que é a *parresía*.

Os eixos da verdade no jogo *parresiástico* de *Íon*

Gostaria de iniciar essa discussão com uma remissão a outro trabalho para o que diz respeito ao *logos*, isto porque, como veremos mais adiante, a *parresía* vai se constituir também pelo exercício do *logos* na *pólis*, isto é, pela fala franca e racional direcionada à cidade. Busco nessa remissão me enveredar sobre o primeiro eixo apresentado por Foucault em suas análises: o dizer verdadeiro que parte do oráculo, ou dos deuses. No hiato que abro agora o *logos* “é a palavra de Deus, é o meio pelo qual o Deus Pai fala aos homens, é por meio do *Logos* que ele, Deus, expressa as máximas para a conduta dos fiéis através dos mandamentos” (MILANEZ, MOURA, ALMEIDA, 2021, p. 60), essa primeira leitura é importante para compreender a *parresía* em *Íon* porquê ao longo da tragédia percebemos que o exercício do *logos*, do dizer a verdade, o exercício da palavra de Deus à humanidade é oblíqua, quase inexistente. Nestes termos, “a palavra de deus” deixa de ser o meio pelo qual deus fala aos homens; em *Íon* a comunicação, a descoberta da verdade que precisa ser direcionada aos homens deve surgir diretamente da humanidade.

Veremos agora o desdobramento da configuração da *parresía* ateniense através dos eixos apontados por Foucault em *O Governo de Si e dos Outros*.

Eixo I: Em *Íon*, a palavra do oráculo é indireta, apenas indica pistas para uma verdade que vai ser desvelada somente ao final da tragédia; *Íon* não responde diretamente à humanidade, como Foucault aponta em *O Governo de Si e dos Outros*, a verdade é constituída em metades. É na impossibilidade de Apolo em revelar a verdade que reside o problema do deus para com a verdade: Apolo não pode desvendar a verdade não porque não conhece a verdade, mas sim, porque a verdade que revelaria a sua filiação com *Íon* revelaria também a falta do deus cometida, isto é, seu ato de ter violentado, engravidado e abandonado Creusa nas grutas da Acrópole, deste modo, “a resposta não pode vir do deus, não por causa da estrutura do dizer-a-verdade oracular, mas porque o deus, que fez mal teria de confessar que fez mal e superar a vergonha de sua má ação” (FOUCAULT, 2010, p. 83), nesse ínterim, o dizer-a-verdade de Apolo é o dizer-a-verdade sobre si mesmo.

Nessas margens, revelar a natureza de sua ação através da verdade representaria uma forma de confissão para Apolo, a confissão e obrigação de dizer a verdade que recai sobre a humanidade. Apolo, ao revelar a verdade da situação, revelaria a verdade sobre si próprio, um empreendimento para o *conhece-te a ti próprio* que ele recusa. Apolo não tem relação consigo, ele não carece da necessidade de estabelecer relação consigo mesmo.

No entanto, a não obrigação de dizer a verdade do oráculo, ou por parte dos deuses, é derrubada ao final da peça, quando os personagens estão com todas as metades da verdade em mãos, mas não conseguem verbalizar a verdade: é a deusa Atenas que vem, enviada por Apolo, para finalmente dizer a verdade sobre os acontecimentos. Por que Atenas, mesmo enquanto deidade, pode revelar a verdade que não podia ser revelada por Apolo? Me parece que há uma inversão devido ao que Atenas representa, isto é, ela é a deusa da razão, da estratégia, da sabedoria, Atenas pode falar a humanidade de um lugar que representa ela própria.

Eixo II: Eis, então, que devido as meias verdades - ou meias mentiras, contados por Apolo, outro problema se desenrola na tragédia: a cidadania de Íon. É sobretudo a questão da cidadania de Íon que nos dá o indicativo mais evidente da *parresía* nesta tragédia, porque Íon se preocupa em agora ter um pai, que não é um autêntico cidadão ateniense e, portanto, não pode conferi-lo o direito de falar à *pólis*. Íon sabe que Xuto, que só é ateniense por ter se casado com Creusa que é cidadã autêntica de Atenas, não pode lhe dar como herança o direito de desempenhar o papel que ele almeja na cidade, então ele empreende-se em descobrir quem, afinal, é sua mãe.

Íon, apesar de não saber que o que Apolo disse a Xuto não era verdade, não se contenta com a história mal contada, por assim dizer. Ele aceita Xuto como pai, mas ao ter a revelação que Creusa não é sua mãe – afinal, ele se entrelaça na família pelo lado oposto, questiona Xuto como e com quem então foi concebido, ao que Xuto lhe responde muito simplesmente que foi concebido durante rituais com as mênades. É importante ressaltar que Xuto ao dizer essa suposta história da concepção de Íon não está, de modo algum, tentando embromar Íon; Xuto acredita verdadeiramente que Íon foi concebido dessa forma e ele toma essa historieta como verdade principal e irrevogável. Acontece que essa história inventada por Xuto acaba sendo a mazela que aflige Íon, vejamos:

[...] ouve! Conta-se que a ínclita Atena
autóctone é geração sem imigração, 590
 onde cairei em posse de dois males,
 sendo filho espúrio de pai forasteiro,
 e com a afronta, ficando sem força,
 serei chamado nada, não sendo nada. (Eurípedes, 2016, 294, *grifos da autora*)

O que enviesa a fala de Íon aqui é a obrigatoriedade da cidadania ateniense para poder falar à cidade. Foucault (2010, p. 93) explica: “Atenas é pura de toda mistura estrangeira, quer dizer, todo cidadão tem de ter nascido de pai e mãe cidadãos.”, isto é, para Íon que é filho de um estrangeiro em Atenas, e bastardo, que desconhece a origem de sua mãe, jamais poderia possuir a cidadania de direito. Íon, *nada, sendo nada* como ele se autodeclara, representa então seu não-lugar na cidade de Atenas; ele não tem direito de nascimento, tampouco direito político.

Contudo, tudo que Íon deseja é desempenhar um papel na cidade, um papel ao qual aparentemente ele não tem direito. Foucault evoca as três categorias de cidadãos para poder explicar o papel desejado por Íon. A primeira categoria diz respeito aos cidadãos que não tem capacidade política para defender a si próprios, embora por autoctonia tenham esse direito; são os cidadãos que representam as massas, mas que apesar de seu contingente, demandam impotência política. A segunda categoria de cidadãos representa os chamados cidadãos de bem, aqueles que tem poderes e riqueza, àqueles que o direito de nascimento lhes confere algum estatuto, mas também por serem sábios (*sophoi*), escolhem não participar da política. E a terceira categoria é a que interessa a Íon; são cidadãos também poderosos e de bem, mas, que ao contrário dos sábios, manejam a política e a razão, estes cidadãos manejam “tanto a *logos* como a *pólis*; e são eles, claro, que representam a autoridade política” (FOUCAULT, 2010, p. 95). É por conta da função que a terceira categoria de cidadãos desempenha que Íon é privado de ocupar tal posição; a fala à *pólis* só poderá partir daqueles que pertencem a *pólis*, pois o contrário representaria tirania do ocupante.

Eixo III: Doravante, embora possa parecer um distanciamento da *parresía*, gostaria de me deter sobre outra forma de dizer-a-verdade, conforme discutida por Michel Foucault em *Íon*: trata-se da confissão. É verdade que, quando falamos em confissão acessamos de imediato o paradigma confessional cristão, o ato de revelar a si ao outro, contudo, quero discutir a confissão pelo modo como ela é feita na tragédia de Eurípedes.

A confissão parte de Creusa, que após ficar sabendo que Xuto pretende ludibria-la com a origem de Íon sente-se traída e enfurecida. A fúria de Creusa é o que a levará a confissão-verdade, porque ao fazer sua confissão ela revelará a primeira parte da verdade concreta sobre Íon, nesse jogo de verdade que nasce como confissão, mas termina como uma *parresía*, uma *parresía* de ordem pessoal, como aponta Foucault (2013, p. 34), pois a atitude de Xuto a destituiria do lugar que ela sempre ocupou; não se trata de uma fúria por ressentimento, mas porque ela sente que Íon iria usurpar seu lugar dentro da própria casa. Vejamos um fragmento de seu ato confessional:

[...] Ó tu, que modulas o estrépito

septíssonos da cítara, que ecoa
nos agrestes chifres sem vida
os hinos sonoros das Musas,
ó filho de Leto, de ti farei 885
queixa perante este clarão.
Vieste-me com teus cabelos
cor de ouro, eu colhia cróceas
pétalas nas dobras do manto
floridas com áureo fulgor. 890
Os alvos punhos das mãos
tomaste-me ao leito da gruta,
gritando eu clamor por mãe,
Deus no mesmo leito
seduziste sem pudor 895
com a graça de Cípris.
Mísera te gero o filho
que temerosa da mãe
arremesso ao teu leito
onde mísera às míseras 900
núpcias tu me jungiste.
Oímoi moi! Ora se foi
pasto rapinado das aves
o filho meu e teu.
Mísero, soas a cítara 905
modulando os peãs.
Oé! Digo filho de Leto
que distribuis vaticínio
no trono de ouro e na
sede no meio da terra. 910
Anunciarei à luz a fala:
Ió, ió! Mau amante,
que ao meu esposo
sem que recebas graça
instalas o filho em casa! 915
Filho meu e teu ignorado
roubado por aves se vai
ao sair das faixas da mãe.

Odeiam-te Delos e láureas
frondes e palmas ramadas, 920
onde santo parto te pariu
Leto nos jardins de Zeus. (Eurípedes, 2016, p. 306-307)

Eis, então, que Creusa, enfurecida com Xuto, acaba revelando seu envolvimento com Apolo, mas ainda sem saber que Íon, a quem Xuto está levando para casa como filho é o mesmo a quem ela deu à luz nas grutas da Acrópole. Creusa traz a luz parte essencial da verdade na tragédia, enquanto outra parte continua obscurecida. Mas, sobre a confissão de Creusa é preciso compreender como ato de dizer-a-verdade em jogo que vai tornar-se *parresiástico*, pois “o ato de dizer a verdade e a confissão estão, de certo modo, entrelaçados, pois o sujeito estabelece uma relação consigo e com o outro a quem essa verdade está sendo endereçada” (MILANEZ; MOURA; ALMEIDA, 2021, p. 75-76), ou seja, Creusa, que dirige sua confissão acusativa à Apolo, desvela a verdade do que os envolve, ao mesmo tempo que entrelaça Íon neste jogo de verdade, amarra-o a essa confissão.

Entrementes, a confissão de Creusa constitui-se como uma fala dupla, conforme Foucault aponta (2010, p. 102) “uma cena de confissão que se faz em dois registros: a confissão blasfematória, a confissão acusadora pronunciada contra Apolo; e, por outro lado, a confissão de certo modo humana, a confissão penosamente arrancada palavra por palavra”. Essa confissão dupla é o que marca a linha tênue do jogo *parresiástico* em Íon, quer dizer, parte da reticência de Apolo em não dizer a verdade para Creusa que admite a verdade para si ao mesmo tempo que acusa Apolo; e ela o faz publicamente, sua confissão que é de natureza pessoal, que parte pela sua incapacidade de suportar as injustiças que lhe afligem, escoia para a fala pública, política. É em Creusa, finalmente, que vislumbramos a formação, ou melhor, a transição de uma verdade que é originalmente privada interferir no âmbito público, é a *parresía* agindo na *pólis*.

Estes são os limiares para a intersecção da *parresía* na tragédia de Eurípedes: Apolo e seu oráculo incapazes de exercer a *parresía*, obtuso por conta de sua culpa e vergonha; Íon, que mais do que tudo tem a necessidade de saber a origem de seu nascimento para poder exercer a *parresía* livremente e, Creusa, que vivencia a *parresía* em sua forma mais pura e livre.

Todavia, embora os três personagens representam a *parresía* em diferentes aspectos, apenas Íon e Creusa podem ser considerados personagens *parresiastas*. Íon possui a *parresía* de nascimento, embora ele não esteja ciente disso no começo da tragédia, possui a autoctonia necessária para o exercício da *parresía* em Atenas, e é também um sujeito que não teme a verdade. Logo após saber de sua suposta filiação com Xuto demonstra preocupação com sua origem materna, porque se preocupa

com os assuntos que dizem respeito a *pólis*; Íon tem a coragem necessária à *parresía*, mas apesar disto “ele não pode legal ou institucionalmente usar essa *parresía* natural com que é dotado” (FOUCAULT, 2013, p. 30), pelo fato de desconhecer sua origem materna. É por conta deste desconhecimento que Íon é levado a buscar sua origem materna, não porque afeto ou ausência, mas por ser na mãe que ele espera encontrar seu direito à *parresía*.

Íon é, ao mesmo tempo, *parresiasta* e não *parresiasta*, uma vez que é privado de seu direito de exercê-la; é privado porque Apolo, seu pai, lhe nega o direito a verdade. Íon vai buscar em sua mãe o direito de *parresiastes*, e é justamente ela que o concede, pois enquanto Apolo não tem coragem da verdade, não age como *parresiastes*, Creusa será capaz de revelar-lhe a verdade e libertá-lo para viver a *parresía*.

Nessas margens, Creusa vivencia um outro tipo de *parresía*. Segundo Foucault (2013, p. 31) “ela não usará a *parresía* para falar a verdade sobre a vida política ateniense ao rei, porém para acusar Apolo publicamente por sua má conduta.”. Embora a *parresía* de Creusa não seja destinada a vida política, ela é direcionada a *pólis*, pois, afinal, é através da verdade dita por ela que Íon poderá falar a *pólis*; Creusa escolhe não falar à *pólis*, mas ainda assim, fala pública e francamente como uma essencial *parresiasta*. Creusa, assim como Íon, escolhe a verdade e “a *parresía* parece ligada a uma virtude, a uma qualidade pessoal, a uma coragem” (FOUCAULT, 2010, p. 68); essa escolha, essa coragem pela verdade é o que caracteriza um *parresiasta*, acima do desejo pela verdade, por falar francamente, é a coragem, a tenacidade destemida que dá o direito à *parresía*. E, acima de tudo, é a falta desta mesma coragem que caracteriza um *anti-parresiastes*.

Anti-parresiastes

Se, até agora, me atrevi a descortinar e desvendar os caminhos da *parresía* deixados por Foucault, seguindo por essa estrada sinuosa e cheia de intersecções, lanço-me agora por uma rota pouco iluminada e quase que inexplorada. Foucault deixa apenas uma pista na 2ª Conferência apresentada na Universidade de Berkeley, em 1985, ainda falando sobre a tragédia iônica e referindo-se especificamente a Apolo:

Apolo não fala a verdade, ele não revela o que sabe perfeitamente bem ser o caso, ele ilude os mortais através do silêncio, ou lhe diz puras mentiras puras, ele não é suficiente corajoso para falar por si só e usa seu poder, sua liberdade e sua superioridade para encobrir o que fizera. Apolo é o *anti-parresiastes*. (FOUCAULT, 2013, p. 25)

Enveredo-me desse ponto para tentar asfaltar uma estrada de pedra, encontrar limiares na atualidade que possam aclarar esse caminho do que constitui um *anti-parresíastes*. Foucault, ao apontar Apolo como *anti-parresíastes*, frisa a falta de coragem para com a verdade, sobretudo pela ênfase na palavra *não*. Dessa visada, começo a conjecturar que a não *parresía* inicie justamente pela negação da verdade. Na tragédia eurípediana, a verdade já estava posta e esclarecida, quando Íon e Creusa se reconhecem como mãe e filho e principalmente quando Atena vem como mensageira do próprio Apolo para encerrar a tragédia com a revelação final da verdade. Mas Apolo sequer aparece, negando a si e à humanidade o conhecimento da verdade, embora, como Foucault (2013) aponta, ele seja o deus profético responsável por trazer a verdade à humanidade.

Além da negativa, Foucault destaca que Apolo não é suficientemente corajoso para falar a verdade, ele se omite, não fala a verdade mesmo quando é o único que a conhece inteiramente; Apolo não fala sobre si mesmo, é impossibilitado de exercer *parresía* por ser um covarde. Ademais, mesmo sendo conhecedor da verdade, quando tem a oportunidade de falar francamente, Apolo escolhe a mentira, os subterfúgios para esconder seus erros, ele não somente omite, como também mente.

Desta visada, então, discutirei, a partir do que Foucault delimita como características *anti-parresíastas* para Apolo, os alicerces que podem ser precípuos e constitutivos para a identificação de *anti-parresíastas* na atualidade.

A *Negação*: princípio primeiro no jogo contrário a verdade, a negação se estende como recusa ao discurso verdadeiro. Ao negar a verdade o sujeito coloca-se numa posição de antagonista com o dizer verdadeiro, com a ética social, com o compromisso com si próprio; as relações que poderiam ser estabelecidas entre a verdade e o si são desmanteladas em virtude da negativa imperativa. O sujeito que não fala a verdade, ou não aceita a verdade de determinada situação, ou a nega por conveniência. Um dos princípios da *parresía* é “a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 64), dessa assertiva entendo que a não *parresía* se configura pelo livre exercício da covardia e pela arbitrariedade de viver enclausurado pela verdade do outro, sem nunca estabelecer consigo próprio uma relação. A única relação estabelecida pelo *anti-parresíastes* é a dominação pelo outro, a soberania do outro sobre si. O sujeito *anti-parresíasta* nega o *conhece-te a ti mesmo* por jamais permitir a relação do si com a verdade; não fala a verdade mesmo que lhe seja essencial; nega a verdade mesmo que ela se apresente inequívoca e irrefutável perante seus olhos. O *anti-parresíastes* está enclausurado e cego pela implicatura do *não*.

A *Covardia*: “Os *parresíastas* são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 56), os *anti-parresíastes*, ao contrário, se acovardam diante da verdade. A

covardia da não *parresía* não permite com que o sujeito fale por si; o sujeito *anti-parresíastes* teme a verdade, porque nela reside a delação das falhas, a denúncia do injusto, o lampejo da configuração do si que rui ante a negação. O *anti-parresíastes* tem um compromisso com a falha moral, com a desvirtude do discurso, com o desprezo pela fala franca e livre. A coragem da verdade é inalcançável para o sujeito *anti-parresíastes*, pois a coragem implica assumir os riscos que falar francamente fixa e o *anti-parresíastes* acovarda-se protegido por sua redoma de certezas inabaláveis e pela segurança da submissão ao discurso do outro. O sujeito *anti-parresíastes* cria peripécias para provar a si mesmo que a covardia de seu discurso é por auto preservação; a covardia não oferece riscos, é confortável, segura e previsível.

A *Mentira*: a estratégia suprema do *anti-parresíastes* é a mentira, pois encobre os rastros da verdade, poda a fala franca de seu exercício livre e direto. A *parresía* pode ser entendida como “uma espécie de formulação da verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 61-62), pois trata da prerrogativa, da afirmação e da execução da verdade; é um princípio constitutivo. Para o *anti-parresíastes* trata-se, portanto, da formulação da mentira. É o desvio do discurso verdadeiro para uma alternativa que seja confortável ao sujeito em sua covardia e negação da verdade; a mentira se estabelece como verdade absoluta para o *anti-parresíastes* porque, ao dizer a mentira e acreditar que ela é verdadeira, o sujeito pensa verdadeiramente estar dizendo a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 62); para o *anti-parresíastes* a mentira não é uma estratégia de desvio, é a verdade irrevogável e inquestionável. A mentira é o último artifício para a não *parresía*; ela se estabelece como *Fake News*, violação de direitos, formas-saber que contradizem os princípios éticos e morais. A não *parresía* também se manifesta pela omissão, pelo silêncio. A mentira, omissão ou silêncio perante a verdade instaura para o *anti-parresíastes* um lugar de antagonismo ativo à verdade coletiva; é o desvio pelo beco estreito e escuro como alternativa a verdade que se estende por uma avenida clara e movimentada.

Entre a história e o hoje

Eis que ousarei descortinar agora, sob a luz côncava da descontinuidade da história, o funcionamento possível dos eixos que compreendem a *anti-parresía* no Brasil da atualidade. Falar de atualidade, no sentido foucaultiano, significa sobretudo, realizar a diagnose do presente através da dispersão da história em sua descontinuidade. É necessário interrogar, como fez Foucault em *A Cultura de Si* (2015), o que somos enquanto fazendo parte desta atualidade, ou em outros termos, desvendar os desdobramentos da história em um empreendimento de ousar saber (*sapere aude*) a verdade sobre o presente em que vivemos. Me arriscarei a deslocar, nestes termos, a noção de *anti-parresía* da

tragédia *Íon* para falar do Brasil da atualidade em uma tentativa de realizar um diagnóstico do hoje e apontar como os eixos da *negação*, da *covardia* e da *mentira* se calcam tão firmemente na profusão dos discursos que nos cercam.

O que quero propor, em última instância, é a compreensão da atitude de *anti-parresíastes* com uma vinculação intimamente ligada a noção do acontecimento que “produz-se como efeito de e em uma dispersão material” (FOUCAULT, 1996, p. 57-58), ou melhor, a *parresía* e a *anti-parresía* estão no domínio do acontecimento em sua relação com a dispersão histórica dos discursos. É pela surgência do acontecimento novo, que as formas de dizer, de enunciar, de praticar a *parresía* e a *anti-parresía* são diagnosticados no hoje, através de descontinuidade.

Destarte, seguindo por esses termos, gostaria de indicar um exemplo do que poderia ser lido como *anti-parresíastes*; e falo, não de um sujeito, mas de uma rede de discursos que se constituem pela *anti-parresía*. Para isto, apresento a seguinte reportagem publicada pelo site *Aventuras na História* em 04 de dezembro de 2022:

Figura 1 – Notícia que nega resultado das urnas



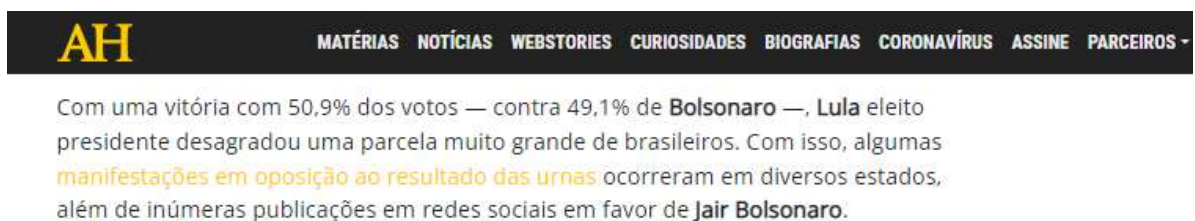
Fonte: Aventuras na História

Aqui, passo longe da imparcialidade, porque se isentar no discurso é assumir a posição vergonhosa de um *anti-parresíastes*. O que apresento com essa reportagem é a materialização da *anti-parresía*, e, portanto, dos *anti-parresíastas* nas nuances que os constitui. Princípio pelo enunciado do título da reportagem “Para *negar* o resultado das eleições, bolsonaristas dizem até mesmo que Lula usa um dublê”, faço ênfase específica no termo *negar*, porque é o que infelizmente vimos acontecer desde o dia 01 de novembro de 2022 nos acampamentos em frente aos quartéis de todo Brasil: a

negação. Ora, não se trata de uma negação a uma verdade individual, é uma negação de um fato, de um pleito eleitoral que é o ponto máximo de um sistema democrático. Como podemos falar de *parresía*, sem pensar nas formas como ela atinge a *pólis*? E como não falar da *anti-parresía* quando ela está agindo tão fortemente contra a *pólis*, contra a democracia? A negação dos bolsonaristas ao resultado das urnas é isto: um atentado contra a democracia, é a violação do direito de fala franca e livre. Os *anti-parresíastas* movimentam a *anti-parresía* em favor do que tomam como verdade: a derrota é inconcebível para estes sujeitos, não existe reflexão para a verdade.

Para falar sobre a covardia dos *anti-parresíastas*, apresento um trecho dessa mesma reportagem, a fim de melhor exemplificar um ponto essencial da covardia perante a verdade: a segurança da soberania do outro.

Figura 2 – Trecho de Matéria



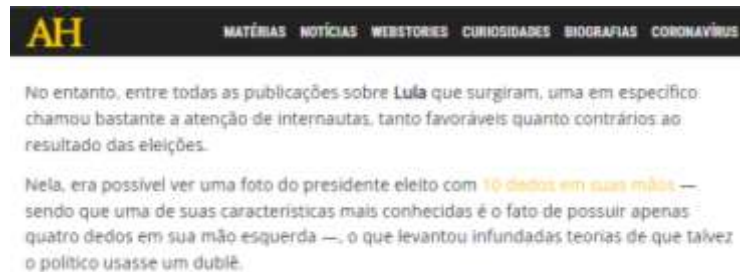
Fonte: Aventuras na História

Apresento este trecho da matéria para falar da atitude *anti-parresíasta* veiculada à insurgência de dizeres ligada ao acontecimento do pleito eleitoral como marcador do que é enunciado. Os *anti-parresíastes* não podem falar por si, eles evocam ao outro, e seguindo por este deslocamento para a Brasil atual, o outro refere-se ao então Presidente Jair Bolsonaro, aqui entendido com o soberano que manipula os discursos que regem o grupo de *anti-parresíastes*. As “manifestações” feitas por eles demandam a permanência da subserviência a seu mestre, pois não há relação de si para si, há a relação do outro para o rebanho, ousar dizer que há uma relação mestre-discípulo, contudo, deturbada, pois nessa relação não há objetivo do cuidado de si, há o objetivo do cuidado da segurança de se estar no topo de uma relação de poder. Há a covardia pela aceitação da fala franca. Há o favorecimento, pela covardia, de uma tirania. Os *anti-parresíastas* em questão acovardam-se diante da verdade incontestável e buscam em seu líder soberano a justificativa para suas ações; não é uma “manifestação” pelo discurso que prevalece; não é por uma causa coletiva do grupo, é sempre pelo outro.

Ainda nestes termos, gostaria de me ater ao último aspecto que considero relevante para a formação do que entendo como *anti-parresíaste*: a mentira como último recurso. Ainda no título da matéria já podemos visualizar a natureza do artifício utilizado: a utilização de um dublê que estaria

ocupando o lugar do Presidente, mas, primeiro trarei outro trecho da reportagem para vislumbrarmos os detalhes do funcionamento desse desvio à verdade em sua materialidade textual, para então apontar como o desvio à verdade alastra-se ao corpo.

Figura 3 – Trecho de Matéria



Fonte: Aventuras na História

A mentira, como último recurso, é arquitetada em mínimos detalhes; ela não surge somente como discurso da *anti-parresía*, é também manifestada na ordem do enunciado que compreende o corpo, através da materialização de um dedo que Lula não possui. A formulação da mentira sai do campo da especulação e invade o corpo, vejamos:

Figura 4 – Comparação entre fotografias



Fonte: Aventuras na História

Disponho, lado a lado, a foto original e a foto manipulada, com a adição quimérica de um quinto dedo. É a manifestação do beco estreito e escuro como saída a avenida iluminada; o desvio de uma verdade que não poderia, sequer, ser questionada. A foto manipulada invade o corpo virtual de

Lula em favor da realidade paralela criada pela mentira, invade o campo do discurso como *Fake News* e os sujeitos *anti-parresíastes* a tomam como verdade absoluta. Trata-se da relação antagônica com a verdade, o desvio torto e sinuoso para não ir de encontro a verdade. A mentira emerge com a necessidade da subserviência pelo governo do outro.

Ousei tomar apenas um entre tantos exemplos de *anti-parresíastas*; apenas uma formulação de mentiras que, infelizmente, cercam o discurso verdadeiro; apenas um dos inúmeros ataques ao exercício da *parresía*. Seja em Eurípedes ou no Brasil do século XXI, os sujeitos *anti-parresíastes* e seus discursos permanecem, cada qual a seu tempo, cada qual com sua história. Assim como em *Íon*, é preciso combater o silêncio conveniente, as mentiras, os discursos contrários a verdade para fazer prevalecer o exercício da *parresía* livre e franca. Assim como na tragédia de Eurípedes, Apolo é o *anti-parresíastes* de *Íon*, Jair Bolsonaro é o símbolo mor do *anti-parresíastes* na tragédia contemporânea que estamos vivendo. Assim como Apolo, ele se cala e acovarda ante a verdade, faz prevalecer a mentira através de seu silêncio, se esconde atrás de suas falhas para não as revelar.

Os sujeitos *anti-parresíastes* são o pivô das tragédias que nos consomem. A não *parresía* é o contrário do progresso, do avanço e da fala franca e livre; se a não *parresía* circula do mesmo modo que a *parresía* não é pela liberdade dos discursos, mas sim, pelo rompimento com o verdadeiro, é a válvula de escape, o oráculo obscuro pelo qual os covardes se expressam. A verdade, ao contrário da não *parresía*, não pode vir do outro, não pode ser guiada por um mestre, como Foucault (2013, p. 25) explica, “os seres humanos devem se conduzir por si próprio para descobrir a verdade e dizê-la”. Para efeito de desfecho, o exercício da *parresía* será sempre cerceado pelo *anti-parresíastes*, esta móbil mazela que não podemos jamais aceitar e sempre combater.

O meio do caminho

Vimos ao longo da discussão empreendida como o exercício da *parresía* está tão intimamente ligado ao exercício da cidadania, como há um imbricamento da *parresía* com a democracia, seja na Atenas de Eurípedes com seus deuses, oráculos e templos, ou no Brasil da atualidade com presidentes, eleições e atos antidemocráticos. Do mesmo modo que a *parresía* está ligada a democracia, me parece que o exercício da *anti-parresía* também. Na Atenas de *Íon*, para poder falar à *pólis* *Íon* reivindica seu direito de nascença, o exercício da *parresía* está relacionado ao seu pertencimento com o território. Há uma inversão, portanto, no Brasil atual, porque vemos acontecer o desdobramento de uma *anti-parresía*, porém que parte de um ponto comum com o exercício da *parresía*. Os *anti-parresíastes*

partem da reivindicação patriótica, de pertencimento e defesa do país para instaurar suas inconcebíveis mentiras.

É, então, a questão da cidadania que impulsiona os discursos de *parresía* em *Íon*, e de *anti-parresía* no Brasil. O fato da *parresía* circular como discurso livre e verdadeiro não impede, ou, impõe limites para a circulação também livre da *anti-parresía*: são duas ramificações proporcionadas pelo exercício da cidadania.

No Brasil, infelizmente, um exercício controverso da cidadania, um exercício democrático que busca invalidar a democracia, censurar a fala livre; um exercício de cidadania *anti-parresiástico* até o último fio. Apesar disto, a *parresía*, o discurso verdadeiro prevalece soberano. Sob o risco de perdemos nossas cabeças, ou nossos direitos, para fazer prevalecer a verdade, seguimos aos trancos e barrancos por esse caminho tortuoso. Aqui, não quero esgotar discussões, espero, na verdade, abrir um atalho menos sinuoso que o caminho original, mas ainda com muito a ser pavimentado. É no caminho da *parresía* que temos de seguir para entender nossas relações hoje e para entendermos também o amanhã; buscar entender no ontem através da genealogia onde esse caminho foi aberto primeiro para então seguirmos, sempre, no percurso oposto, pois no meio do caminho há a *anti-parresía*.

Referências

EURÍPEDES. **Teatro Completo**: volume II. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016. Disponível em: <https://elivros.love/livro/baixar-livro-euripides-volume-2-teatro-completo-euripedes-em-epub-pdf-mobi-ou-ler-online> Acesso em: 02 jan. 2023.

FOUCAULT, Michel. 2ª Conferência: *parresía* na tragédia de Eurípedes. **Prometeus**, on-line, 2013, v. 6, n. 13, p. 13-47, outubro, 2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157> Acesso: 02 jan. 2023.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Aula de 19 de janeiro de 1983. In: **O Governo de Si e dos Outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Aula de 23 de janeiro de 1983. In: **O Governo de Si e dos Outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MILANEZ, Nilton; MOURA, Ismarina; ALMEIDA, Beatriz. O corpo esteja convosco e ele está no meio de nós. In: MILANEZ, Nilton; GAMA-KHALIL, Marisa; PRATA, Vilmar. **Domínios da Carne**: ensaios sobre a sexualidade com Foucault. Salvador, BA: Labedisco, 2021. p. 57-89.

PARA NEGAR O RESULTADO DAS ELEIÇÕES, BOLSONARISTAS DIZEM ATÉ MESMO QUE LULA USA UM DUBLÊ. **Aventuras na História**, 2022. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/para-negar-o-resultado-das-eleicoes-bolsonaristas-ate-mesmo-dizem-que-lula-usa-um-duble.phtml> Acesso em: 12 jan. 2023.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



A PARRESÍA EM FOUCAULT E A RELAÇÃO MESTRE-DISCÍPULO NO ESTOICISMO

PARRHESIA IN FOUCAULT AND THE MASTER-DISCIPLE RELATIONSHIP IN STOICISM

Vilmar Prata (UFS/CAPES/VIVAVOX/CNPq)

Nilton Milanez (UNEB/CAMPUS I/LABEDISCO/CNPq)

RESUMO: Este artigo trata de dois eixos epistêmicos, a saber, a questão da parrésia em Foucault e a questão da relação mestre-discípulo no estoicismo. Para tanto, propomos a problematização das dimensões histórico-filosóficas que circundam a relação entre mestre e discípulo sustentada pelos conceitos gregos: conhecimento de si (gnôthhi seauton) e cuidado de si (epimeleisthai seauton). Mostramos como a coragem da verdade emerge dessa injunção, atravessando o governo do outro. Essa articulação nos lança a uma hermenêutica de si, o que nos permite refletir sobre modos parrésiásticos de nosso tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Parrésia; Mestre-Discípulo; Conhecimento de Si; Cuidado de Si; Governo do Outro; Hermenêutica de Si, Verdade.

ABSTRACT: This article deals with two epistemic axes, namely, the question of parrhesia in Foucault and the question of the master-disciple relationship in Stoicism. Therefore, we propose the problematization of the historical-philosophical dimensions that surround the relationship between master and disciple supported by the Greek concepts: self- knowledge (gnôthhi seauton) and self-care (epimeleisthai seauton). We show how the courage of truth emerges from this injunction, through the government of the other. This articulation launches us into a hermeneutics of the self, which allows us to reflect on parrhesiastic modes of our time.

KEYWORDS: Parrhesia; Master-Disciple; Self-Knowledge; Self-Care; Government of the Other; Self-Hermeneutics; Truth.

A *parresía* e os entornos do sujeito

Pensar de modo foucaultiano sobre as dimensões histórico-filosóficas que compõem a relação mestre-discípulo, sustentada pelos termos: conhecimento de si (*gnôthi seauton*), que passa pelo cuidado de si (*epimeleisthai seauton*), é levar em consideração a afirmação de Foucault (1988, p. 267), ao nos dizer que “nos textos gregos e romanos, a injunção para conhecer-se a si mesmo está sempre associada àquele outro princípio que é o cuidado de si”. Tal movimento se desdobra no *governo de si e do outro*, nos lançando, assim, em uma hermenêutica de si, na qual a verdade está vinculada à liberdade frente ao processo de constituição de si. Considerando que esse percurso está alicerçado por um ato de coragem, discutido por Foucault a partir dos antigos, sob o conceito de *parresía* (παρρησία), significa dizer, lidamos com uma coragem autêntica e irrevogável não só de dizer a verdade, mas de encarná-la na própria vida.

No que Foucault compreende como *parresía*, há a proposta de uma guinada que estabelece como ponto de partida o *ethos* grego, fazendo surgir o problema da constituição de si que, conseqüentemente, acaba se desdobrando em práticas de saber. Para ele, é da relação do sujeito consigo mesmo e com o outro que emerge a *parresía*, anunciando-se e estabelecendo-se por meio de verdades passivas de serem contestáveis, mas que, principalmente, acabam por se manifestarem em práticas de liberdade. Essa formação aponta para uma certa ideia de governamentalidade, que vai nortear a constituição de si alinhada à verdade, colocada à prova exaustivamente, a partir daquilo que o outro tem a dizer e a partir da conversão a si, por meio de um movimento ascético-filosófico, viabilizado pela vontade de verdade que, ao mesmo tempo, se enuncia como desafio, abrindo horizontes para se fazer da sabedoria um modo de vida.

Esse indivíduo que se vê impelido a constituir-se a si a partir da *parresía*, torna-se responsável pela própria felicidade em suas práticas de constituição daquilo que toma como verdade. Para manter o foco sobre sua própria vida fazendo uso do saber, conhecendo-se a si, o outro e o mundo à sua volta, busca aprender e colocar em prática as técnicas pelas quais farão com que sua relação com o outro venha a colaborar com a relação consigo, sem limitá-lo em sua liberdade enquanto sujeito que governa e é governado. Foucault esclarece que tais questões tratam de técnicas de suma importância e sobre elas vai dizer que

As técnicas que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a alguns fins ou à dominação que objetivam o sujeito. As técnicas de si, que permitem certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. (FOUCAULT, 1988, p. 266)

É possível notar a partir da fala do filósofo francês, que as técnicas de si não se asseguram sem a coragem de praticá-las como uma verdade a ser alcançada e vivida. Elas se atravessam, e, essa objetivação do sujeito mencionado por Foucault, também passa pela subjetivação numa postura de resistência diante da dominação. Há, então, um atravessamento desses jogos de verdade que se insinuam no seio das práticas de poder e saber, sob tensões e pressões constantes. Nesse sentido, a *parresía* também está ligada diretamente às práticas de saber e poder, no que se refere ao governo de si e do outro na relação mestre e discípulo, fazendo parte de uma técnica de si bem específica, que interessou tanto aos gregos quanto aos helenistas.

Nas técnicas *parresiásticas* que compõem a constituição de si, conforme a coragem de se buscar a verdade a partir do conhecimento de si, o discípulo se depara com o desafio de se submeter ao outro, o que exige dele também um posicionamento. Frente a este quadro, o interesse de Foucault (1988, p. 266) está justamente em “fazer uma história da organização do saber tanto no que concerne à dominação quanto no que concerne ao si”. O que compete a este sujeito, que se encontra confrontado pelo outro, é se posicionar favorável ou não ao que lhe é proposto pelo mestre; porém, não há como se esquivar ou se omitir diante da responsabilidade pela sua própria constituição enquanto sujeito.

Faz parte desse manejo de práticas a liberdade individual de decisão, que é intransferível, que exige muita coragem e que, em muitos casos, pode custar muito caro, e, a depender do que se está em jogo, a própria vida, em detrimento da verdade que se acredita e que de igual maneira, se vive. Lembramos aqui Sócrates³⁰ e Sêneca³¹ que em um gesto *parresiástico* morreram em nome da verdade que ensinavam e acreditavam.

³⁰ “Sócrates sofreu condenação à morte por ser julgado como infrator das leis que definiam o que era verdadeiro em sua época. O fato de confrontar aquilo que era considerado como verdade e impelindo os jovens a fazer o mesmo, o obrigou a decidir em renunciar a suas convicções e continuar vivendo mesmo em exílio ou acolher a morte como o preço a pagar por não se deixar levar pela ordem falaciosa imposta. Assim, entre as opções oferecidas, ele escolheu morrer e manter sua postura enquanto homem que faz da filosofia um modo de vida. Suas palavras diante da sentença aplicada foram: – Cidadãos! Tanto aqueles que dentre vós induzistes as testemunhas a perjurar, levantando falso testemunho contra mim, quanto os que vos deixastes subornar, deveis, de força, sentir-vos culpados de grande impiedade e injustiça. Mas eu, por que haveria de crer-me empequeneado se nada se comprovou do que me acoimam? Jamais ofereci sacrifícios a outras divindades [...]. Quanto aos jovens, seria corrompê-los, habituá-los à paciência e à frugalidade? Atos contra os quais a lei pronuncia a morte, como a profanação dos templos, o roubo com efração, a venda de homens livres, a traição à pátria, meus próprios acusadores não ousam dizer que os haja cometido. Surpreso, pois, pergunto a mim mesmo qual o crime por que me condenais à morte. [...] Estou certo que tanto quanto o passado, me renderá o porvir o testemunho de que nunca fiz mal a ninguém, jamais tornei ninguém mais vicioso, mas servia os que comigo privavam ensinando-lhes sem retribuição tudo o que podia de bem.” (XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*, 1987, p. 164).

³¹ Sêneca era tutor do imperador Nero, que por algum tempo tentou persuadi-lo a agir conforme a sabedoria e não conforme a ânsia por poder. No entanto, o imperador desconfiado de algumas conspirações do estoico contra seu império, e pelo fato de o filósofo não ser condescendente com suas decisões tirânicas, não hesitou em condená-lo à morte. Assim, Sêneca foi obrigado a cortar os próprios pulsos em praça pública, porém, aceitou morrer com serenidade, pois considerava que viver longe da virtude proporcionada pela sabedoria seria o mesmo que não viver.

As três fases da *parresía* na relação mestre-discípulo

Nessa esteira que implica as nuances que tensionam o jogo *parresiástico* de dizer e viver a verdade, na qual se acredita e se defende, pautada pela sabedoria, podemos considerar que a relação mestre-discípulo se baseia num enfrentamento de si e com o outro, a partir de técnicas assimiladas ou até mesmo rejeitadas nesse processo de conhecimento, entretanto, sem comprometer a liberdade dos envolvidos de fazer suas escolhas individuais. Conforme o discípulo se expõe e se abre ao mestre, se estabelece um confronto contínuo, num movimento dinâmico de constituição de si, dado a ver na *parresía* que se desenrola em três fases: a primeira, de abertura e exposição da própria vida por parte do discípulo, que ocorre a partir de uma relação de amizade e confiança. A segunda fase acontece mediante a resposta persuasiva do mestre face ao que acessou de seu discípulo, estabelecendo então um diálogo que deve ser pautado pela razão e não por interesses individuais. Por fim, a terceira fase, diz respeito à tomada de decisão do discípulo que pretende a verdade por meio de sua coragem de verdade e da *Áskesis*³².

A primeira fase ocorre quando o discípulo procura o mestre e abre sua vida, sua história, seu íntimo, e, para que isso ocorra, é imprescindível que se estabeleça, para além da relação mestre-discípulo, uma relação de profunda amizade, o que significa dizer, uma relação de plena confiança. Além deste vínculo, o discípulo deve estar motivado por si mesmo pela vontade de se conhecer com autenticidade, assumindo a responsabilidade e a coragem de dizer a verdade sobre si e de se expor sem reservas, sem desconfiança e, principalmente, disposto a dialogar despido de qualquer tipo de vaidade e arrogância. No que se refere especificamente ao modo senequiano de prática da *parresía*, especialmente em suas cartas. Foucault observa que

Para Sêneca, a verdadeira vida é a vida que a gente deve viver como se estivesse sempre diante do olhar dos outros em geral, mas sobretudo e de preferência diante dos olhos, do olhar, do controle, do amigo, o amigo que é ao mesmo tempo o guia exigente e a testemunha. Para Sêneca, a própria prática da correspondência, da troca de cartas, tornando presentes um ao outro o autor da missiva e seu destinatário, tinha precisamente esse papel de pôr de certo modo a existência dos dois correspondentes ante o olhar de cada um deles, cada um ante o olhar do outro. (FOUCAULT, 2011, p. 221-222)

³² A palavra grega remete ao que se entende por ascese (ἄσκησις), também considerada como um conjunto de exercícios ou práticas espirituais, que derivam do termo ἀσκέω, "exercitar") referindo-se às técnicas que pretendem colaborar para o progresso espiritual, minimizando ou mesmo sanando as dúvidas a partir do controle dos próprios impulsos destinados às paixões e aos vícios.

É, portanto, nessa atmosfera de amizade, sem perder de vista o compromisso com a verdade, enquanto mestre e discípulo é que se coloca a própria vida à prova, passando-a por um exame minucioso do outro. O discípulo escreve sobre si para ser lido, para ser conhecido pelo olhar alheio, visando se reconhecer pelo próprio olhar e ter uma outra possível perspectiva sobre os impasses da vida. Aliás, conforme Foucault menciona, essa revisão de si acontece também com o mestre, a partir desse jogo de olhares que se cruzam por meio das cartas e que possibilita ambos examinarem suas respectivas experiências de vida e questionar aquilo que ambos consideram como verdade, subjetivando a própria vida a partir da coragem de enfrentamento de si por meio do outro.

Uma vez que o mestre responde à carta de seu discípulo, e este, por sua vez, toma conhecimento das orientações sugeridas, se estabelece então um diálogo epistolar e, assim, é chegado o momento de se passar para a segunda fase, que diz respeito ao enfrentamento de opiniões dado a ver no jogo *parresiástico* de saber-poder. Nesta fase, discípulo e mestre se veem um ao outro em suas cartas e, conectados pela palavra escrita, poderão discutir, contestar, concordar, repensar suas ideias, posicionamentos e atitudes em relação aos temas colocados em pauta, sem perder de vista, contudo, que prevalecerá sempre a decisão baseada na razão e não em seus impulsos.

Cabe ao mestre persuadir seu discípulo das melhores decisões a serem tomadas diante de cada situação. Ao discípulo, cabe refletir e decidir se o que foi colocado pelo mestre é pertinente ou não ao seu interesse, ao seu modo de vida e aos seus objetivos, assumindo total responsabilidade sobre a decisão final no que se refere ao tema discutido, que refletirá diretamente sobre sua própria vida. A exemplo, as cartas senequianas são pautadas pela persuasão, que toma como base a ação moral fundamentada na razão e em hipótese alguma em meras imposições de ideias. Como Sêneca mesmo esclarece na carta LXVI, na qual ele trata sobre os vários aspectos da virtude com seu discípulo Lucílio, reforça sua postura enquanto mestre e aponta para o modo como deve se estruturar a relação entre um mestre e um discípulo estoico:

Direi: porque nada que é feito de modo constrangido e coagido é digno [7]. Todo ato digno é voluntário. Acrescente ao ato relutância, querela, rodeios, medo, o ato perde o que tem em si de melhor: aprazer ao agente. Não pode ser digno o que não é livre, (17) pois temer é ser escravo.[8] (SÊNECA, Carta LXVI – Dos vários aspectos da virtude)³³

³³ Tradução do latim para o português de Aldo Dinucci em sua obra Lúcio Aneu Sêneca: Cartas Seleccionadas (2020). Do original: Dicam, quia nihil, quod arcte et coacte fit, grave est. Omnis actus dignus voluntarius est. Adde pigritia, iurgia, ambages, metus, actus amittit optimum per se: voluptas agentis. Dignum esse quod non est liberum, (17) servum enim timere est.

Observa-se diante dessas palavras, que está fora de cogitação a coerção, a imposição, o adestramento, o constrangimento e o autoritarismo na relação estoica mestre-discípulo. O jogo saber-poder que se vislumbra na relação estoica mestre-discípulo, se inicia com a persuasão movimentada pela razão e se plenifica com a liberdade individual e intransferível na qual, o mestre não pode e não quer tomar a decisão final pelo seu discípulo. A verdade só será contemplada se for buscada e assimilada com liberdade. O governo do outro nessa perspectiva senequiana vai muito além daquilo que conceitualmente lhe caberia, pois, para Sêneca, dirigir, orientar e governar o outro não significa privá-lo do governo de si, da liberdade de escolha e decisão sobre a própria vida. Para além de ser aquele que orienta, ele se torna mediador entre seu discípulo e a sabedoria e, para isso, é necessário que o mestre se coloque como amigo e não soberano de seu discípulo, conforme Foucault observou em Sêneca.

As palavras do mestre nem sempre soarão agradáveis ao discípulo, mas o que deve prevalecer é a razão acima de qualquer tipo de opinião, afinal, assim que se desenvolve o trabalho de um mestre estoico sobre seu discípulo, e, é assim que um discípulo estoico deve se pautar, observando o *logos* presente nas instruções do mestre. Esse tipo de atitude evita que a vaidade, a arrogância e a teimosia ocupem espaços e se desenvolva nessa relação. Uma vez que ambos estão focados no conhecimento de si que se desdobra na verdade de si, em consonância com o universo, a grande questão deixa de ser simplesmente apontar erros, mas adquirir a sabedoria necessária para saber viver e viver bem. Nesse sentido, a decisão deve estar voltada para este objetivo, agir conforme a razão, pois assim se evitará erros e a verdade prevalecerá de maneira robusta e sempre livre para ser questionada e colocada à prova.

Após essa troca de missivas, nas quais discutiram as questões colocadas, é que se passa para a terceira e última fase, a do retorno a si, o que significa dizer, converter o olhar e a atenção para dentro de si, para a própria vida e dar início ao processo de governo de si. Tal gesto requer coragem e compromisso com a verdade, da qual e pela qual se decide viver. Nesta fase, o discípulo tem oportunidade de refletir com calma, de repensar o que escreveu e o que foi escrito pelo mestre, reavaliar os pontos de concordância e discordância, para que assim possa fazer as mudanças necessárias caso considere pertinente, no que se refere aos seus hábitos, às suas verdades, às suas posturas diante dos temas debatidos. Esta última fase perdura por toda vida, findando-se apenas com a morte, pois diante de qualquer dúvida que venha surgir no decorrer deste retorno a si, o discípulo não só pode como deve voltar ao mestre e solicitar novamente ajuda.

É neste momento que o discípulo dá os primeiros passos para assumir o governo da própria vida. Ciente da necessidade de cuidar de si, ele prioriza a ação governada pelo senso ético dado a ver

por meio de uma atitude ascética e *parresiástica*. Neste encaixe o discípulo constata, avalia, pondera e decide com base naquilo que aprendeu do mestre sob a projeção de uma governamentalidade fundamentada na razão. Um trabalho estético de si para si, no qual seu fruto é o conhecimento de si por meio da verdade que se acessa, se experimenta, se critica, se subjetiva e se coloca à prova num movimento contínuo e corajoso. Foucault destaca ainda que

Esta constatação converte a estética da existência em um modo de ver a ética, que tem como características a crítica e a experimentação: os sujeitos refletiam sobre suas práticas e condutas, associavam essas reflexões às suas atividades realizadas diariamente e, além disso, buscavam uma transformação de si mesmo. Ou seja, o trabalho estético era atravessado pelo exercício de buscar relações do sujeito consigo mesmo, o que tornava o princípio do cuidado de si fundamental para um conhecimento de si: o indivíduo não poderia mudar seu modo de ser no mundo sem alterar seu *ethos* (FOUCAULT, 1994, p. 749).

Nesse *ethos* à luz do estoicismo pela qual a *askésis* torna-se o principal meio para se aproximar da verdade, a *parresía* é a base da relação estabelecida entre mestre e discípulo, despertando o interesse pela busca da verdade e pelo governo de si no encorajamento da conversão a si e, principalmente, persuadindo diante de suas próprias convicções que podem prejudicar e obscurecer o olhar para dentro de si. Para o mestre estoico é imprescindível fazer com que seu discípulo se sinta como o principal responsável pelo governo e pelo cuidado de si, não transferindo em hipótese alguma a responsabilidade de si para o outro, seja ele quem for e o quanto sábio for. É, pois, através desse compromisso com a sabedoria, que o estoicismo encontrou o caminho pedagógico a ser trilhado e difundido na busca constante pela verdade, por meio de um movimento hermenêutico e ascético, voltado para a vida numa perspectiva universal, fazendo com que o indivíduo consiga se constituir enquanto sujeito, sem perder de vista sua conexão com a natureza da qual também faz parte.

A abertura para uma *askésis* está comprometida com vários aspectos da *parresía*. Primeiro, com o conhecimento de si, na qual a verdade não é instaurada a ferro e fogo, mas discutida e renovada, à medida que vai se galgando os degraus das técnicas de si. Segundo, no encadeamento das técnicas de si e sua colaboração com o cuidado de si através do diálogo persuasivo e de uma pedagogia inclusiva. Terceiro, esses pontos estão alinhados à tradição filosófica, refletidas nas práticas de governamentalidade dos gregos aos helenistas. E, aqui, chegamos ao modo como Foucault (2004, p. 264) entende todo esse trajeto ascético, asseverando que “o conhecimento de si e o ascetismo estão enraizados nesta tradição multissecular do cuidado de si, sendo o cuidado de si, na cultura greco-romana, uma ideia, um preceito, uma atitude e uma técnica; uma matriz prática da experiência de si”.

Averiguamos, portanto, que a liberdade e a responsabilidade do discípulo e do mestre durante todo esse processo, que a propósito é intransferível, é, entretanto, compartilhada e fortificada através do amadurecimento que vai se adquirindo ao longo dessa relação, transformando suas vidas e fazendo nascer, em alguns casos, como em Sêneca e Lucílio, uma amizade longeva, enraizada numa ascese comprometida com a *parresía*, pautada por princípios éticos e filosóficos.

Quanto ao mestre, o *status* de sua função propriamente dito, que lhe daria algum tipo de privilégio pelo fato de ocupar tal posição e exercer o poder enquanto aquele que orienta, não passa de um instrumento a serviço da sabedoria. Toma-se, portanto, a figura do mestre estoico como aquele que compartilha, que cuida, que governa, mais do que aquele que possui algum tipo de poder em relação ao outro. Compreendemos, desse modo, o ato de cuidar e governar como principal método utilizado para despertar o discípulo para o governo de si, bem como colaborar para que também o mestre olhe para si e busque sempre aperfeiçoar o modo como se governa e como cuida de si mesmo. A coragem de verdade pela qual o agir do mestre se pauta serve como exemplo ao discípulo que, por sua vez, se sente motivado diante do modo de vida de seu mestre a ser também um *parresiasta*.

Assim, torna-se de suma importância voltar a pontuar que da primeira à última fase desse jogo de saber-poder, na qual vislumbramos o cenário estoico da relação mestre-discípulo que tem como objetivo a constituição de si, o mestre participa não somente como aquele que instrui, como aquele que vai persuadir e apresentar, com base em suas experiências de vida, com aquilo que sabe, com o próprio exemplo e com o exemplo de outros mestres, mas também, por sua vez, como aquele que também se coloca à prova, se examina e se questiona. Diante da exposição de seu discípulo, o mestre também se sente persuadido e vê a necessidade de voltar-se a si, fazer essa conversão a si e repensar a própria vida, se questionar sobre aquilo que pode ser mudado, melhorado ou mesmo abandonado. A coragem de verdade está em constante movimento de provocação e, conseqüentemente, não passa somente pelo discípulo, mas também pelo mestre que vai se expor, se questionar e se posicionar.

Trata-se de uma relação de troca de experiência, uma relação *parresiástica* e dinâmica na qual os envolvidos não se sentem e nem se colocam como superior ou melhor que o outro; ao contrário, nessa relação mestre-discípulo, o primordial é preservar a liberdade de subjetivar a própria verdade a partir do que o outro tem a dizer, sem perder de vista a sabedoria estoica, na qual os envolvidos trazem como interesse incomum à vontade de verdade. Ou seja, a vontade de se examinar do melhor modo, de lapidar essa verdade, de viver conforme essa verdade, considerando, sobretudo, que essa verdade esteja alinhada à sabedoria de vida ensinada no seio da filosofia estoica. O saber estoico está revestido de uma razão que resgata os respectivos envolvidos a uma relação harmoniosa com o *kósmos*, com a natureza, com o universo.

Conhecer-cuidar: ato político-filosófico no jogo *parresiástico* da relação mestre-discípulo

As práticas de conhecimento e cuidado de si vão se moldando à medida que são aplicadas. Desde os gregos elas são atualizadas conforme as necessidades apresentadas pelo discípulo, seguindo o critério filosófico vigente, sendo direcionado pelo mestre, que tem por objetivo fazer com que o discípulo assuma a responsabilidade para com a própria vida, para além de simplesmente ser subserviente às suas palavras. Nesta perspectiva, procurar o mestre para receber orientações não significa transferir o compromisso sobre suas decisões e sobre seus atos no que diz respeito aos seus posicionamentos diante de si e do outro. Se, por um lado, é imprescindível ocupar-se de si para se conhecer melhor, em proporção semelhante, é necessário se conhecer cada vez melhor e com mais profundidade para cuidar melhor de si, a fim de adquirir autoridade e disciplina respaldadas na *tékhne* (técnica) de governo sobre as decisões a serem tomadas na vida.

Sobre as antigas técnicas da cultura grega adotadas pela filosofia - que se referem ao *gnôthi seautón* (conhecimento de si) e *epimeloû heautoû* (cuidado de si), exercícios pelos quais o indivíduo se dedicava a ocupar-se consigo mesmo -, Foucault volta aos gregos e observa que essas práticas estavam mais ligadas às questões políticas de poder e privilégios, no sentido de quem tinha condições econômicas o suficiente para se dispor de tempo e dedicar-se, assim, a cuidar de si. Nesses termos, o filósofo francês vai destacar que

A necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder. "ocupar-se consigo" era, contudo, consequência de uma situação estatutária de poder. Ocupar-se consigo está implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si. (FOUCAULT, 2011, p. 47)

Neste sentido, o discípulo pretendia aprender com o mestre como conhecer-se a si mesmo, visando o governo do outro, o governo da cidade. No que se refere a este conhecimento de si praticado pelos gregos, em paralelo ao deslocamento que podemos identificar no helenismo em relação ao cuidado de si, é importante salientar que não se trata de uma substituição de um pelo outro. Ao contrário, o filósofo francês identifica essa mudança, porém ressalta o fio condutor que liga o pensamento grego ao helenista, em relação ao ato de se conhecer e se cuidar como dois lados de uma mesma moeda, cujo valor está na verdade a ser conquistada e aplicada na própria vida. Neste caso, o

interesse em ocupar-se consigo se pauta pela coragem de verdade, uma vez que, quem se ocupa consigo mesmo, se ocupa em confrontar suas próprias verdades e o faz a partir desses dois movimentos: conhecendo a si e cuidando de si, não sendo possível conceber um sem o outro.

Foucault (2011 p. 49) chama a atenção para o fato de que “cuidar de si consiste em conhecer-se a si mesmo. O conhecimento de si torna-se o objeto da busca do cuidado de si. Um laço se cria entre o cuidado de si e a atividade política”. Portanto, trata-se de uma relação política consigo enviesada pelo governo do outro, que faz do cuidado de si uma extensão e aprimoramento de saberes que vão se tornando verdades a serem vividas. Entretanto, se confrontam constantemente e dinamizam os conceitos de verdades dadas, adquiridas, questionadas e rechaçadas. Aquele que busca se cuidar acaba por se conhecer melhor e se conhecendo melhor, será possível cuidar ainda melhor de si, afastando equívocos que podem falsear o autêntico cuidado de si, que se baseia pelo uso constante de técnicas voltadas para o processo dessa busca pela verdade de si.

Tais práticas se estendem para as relações com os outros, com a comunidade na qual está inserido, fazendo do cuidado de si e do conhecimento de si um ato de responsabilidade política por excelência, no qual a verdade de si está ligada à prática de um governo soberano e *parresiástico*, fundada em uma relação persuasiva e constante consigo e com o outro. Foucault vai acrescentar que

A atitude que consiste em fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então, de constituir-se e reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do status e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio. As novas formas de jogo político e as dificuldades do próprio sujeito se pensar como sujeito de atividade entre origem e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, prerrogativas e subordinações, foi possível responder com uma intensificação de todas as marcas reconhecíveis de status ou pela procura de uma relação adequada consigo mesmo. (FOUCAULT, 1992, p. 131)

Nesta esteira, quando nos deparamos com o aspecto político-democrático presente no estoicismo, dado em uma prática *parresiástica* e pedagógica na relação mestre-discípulo, notamos que o saber-poder não são unilaterais, tampouco obedecem regras hierárquicas com o intuito de fixar a dominação de um sobre o outro, o que colaboraria para o exercício de um governo tirano e opressor, pelo qual se eliminaria qualquer possibilidade de diálogo e faria das palavras do mestre inquestionáveis e de seu lugar de fala, uma representação mais voltada para práticas de poder que acabaria por se desdobrarem em práticas de tirania, do que para as práticas de saber propriamente ditas, dedicadas ao

ensino, à orientação, ou seja, à partilha democrática do saber. Nesta perspectiva, se perderia completamente a proposta estoica enquanto exercício filosófico pautado pela prática dialética que busca conhecer, aprimorar, e principalmente, colocar em prática as técnicas disciplinares que podem colaborar para o uso bem aplicado do saber na busca pela verdade de si.

Por tais razões, podemos arriscar em pensar que é possível vislumbrar, em certa medida, uma renovação das práticas de si iniciadas com os gregos a partir do estoicismo. Chamamos de renovação pelo fato dos estoicos não mais elegerem como prioridade o governo da *polis*, como era para os gregos, mas elencar o próprio si, em busca da melhor maneira de governar e cuidar deste si, tomando como prioridade o alinhamento com a natureza, o que significa dizer, com a verdadeira condição humana. Nesta esteira, a proposta básica é tomar a filosofia como um conjunto de técnicas *parresiásticas*, que emergem de longas e profundas reflexões, nascidas de questionamentos colocados por mestre e discípulo comprometidos em fazer do ato filosófico um modo de vida a partir da coragem que se mantém na busca incansável pela verdade.

Considerações Finais

O agir filosófico-parresiástico, a partir do conhecimento e do cuidado de si à luz do estoicismo, refere-se a um movimento individual e, ao mesmo tempo, coletivo, ao qual o sujeito se dirige simultaneamente para dentro e para fora de si na sua relação consigo mesmo, com o outro e com o universo. Desta maneira nasce um modo próprio de se fazer filosofia que tem como prioridade a verdade oriunda da natureza, pois não se busca apenas e simplesmente a constituição de si com vistas somente ao governo do outro ou ao governo de si de modo separados e desconectados do *logos* universal. Ao contrário, no estoicismo, um está ligado ao outro e ambos exercem suma importância em todo processo de busca por uma vida pautada pela virtude que emerge a partir do *ethos* pelo qual a moral não se torna uma ferramenta de opressão, mas de sustentabilidade que se fundamenta na sabedoria que se configura em toda natureza.

É pela relação mestre-discípulo, a partir do jogo *parresiástico*, que ambos se lançam neste desafio filosófico que é o conhecimento e o cuidado de si e do outro que dura por toda vida, pois não se trata de alcançar um objetivo específico, tampouco de se impor sobre o outro, mas, sobretudo, de se aperfeiçoar cada vez mais a partir da consciência de um dever-ser sempre projetado para uma melhor versão daquilo que já é. Neste sentido, o estoico deve se esforçar ao máximo para fazer da filosofia seu modo de vida. Para tanto, Dinucci nos lembra que

Os filósofos estoicos são estudantes de filosofia que progredem em sabedoria, criticando não aos demais, mas a si mesmos, em um exercício diário pelo qual eliminam de suas almas, paulatinamente, falsas concepções sobre o mundo e si mesmos. Por essa razão, haverá sempre uma distância entre as palavras dos filósofos e sua prática. O discurso do dever-ser influencia positivamente pouco a pouco o que é, modificando o indivíduo a partir de sua interioridade. Sem o discurso do dever-ser, os humanos se contentariam com qualquer coisa que fosse, e não haveria progresso nenhum individual nem coletivo para a humanidade. (DINUCCI, 2020, p. 5)

Tais palavras reforçam a filosofia estoica como um movimento de práticas *parresiásticas*, para a qual o saber se impõe sobre o poder enquanto força motivadora e, simultaneamente, libertadora, pela qual se torna possível a constituição de si a partir de técnicas que visam o conhecimento e o cuidado do sujeito para consigo mesmo e para com o outro. Sua prioridade é ocupar-se consigo para se conhecer e cuidar melhor de si, pois apenas desse modo, terá algo a oferecer ao outro, e o que terá para oferecer estará mais ligado à sabedoria, ao saber que se revela em suas práticas cotidianas do que ao poder que ele pode exercer em relação ao outro.

Referências

DINUCCI, Aldo. **Prefácio**. In: Lúcio Aneu Sêneca. Cartas Seleccionadas. Trad. Aldo Dinucci. Ed. Auster, 2020.

FOUCAULT, Michel. As técnicas de si. In: **Ditos e Escritos** (Vol. I, p. 265-296). Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. **História da Sexualidade II** – O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. A escrita de si. In: **O que é um autor?** Trad. Manoel e Barros Lisboa: Passagens, 1992. p. 129-160.f

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTA, Manoel de Barros (org.). Michel Foucault: **Ditos e Escritos: Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense, 2004. P. 264-287. (col. Ditos e Escritos v.5)

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. A Coragem da Verdade. In: **O governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France** (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

XENOFONTE. Apologia de Sócrates. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: **SÓCRATES. Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 164.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



A PARRHESIA E O APOCALIPSE DA DEMOCRACIA

PARRHESIA AND THE APOCALYPSE OF DEMOCRACY

João Kogawa (UNIFESP/SEMIOLOGIA E DISCURSO/CNPq)

RESUMO: Este artigo interpreta a quarta conferência de uma série de seis pronunciadas por Foucault em Berkeley (Universidade da Califórnia) de outubro a novembro de 1983. A problemática da parrhesia retomada pelo filósofo francês do diálogo Laques, de Platão, suscita uma discussão sobre os sentidos de democracia, sistema político em baixa na Atenas do final do século V a.C. Articulando os discursos cômico e filosófico, evidenciam-se, ao mesmo tempo, a força e as lacunas do texto de Foucault. Se, por um lado, o interesse foucaultiano pela verdade força um retorno ao “falar franco”, por outro, falta, nesta conferência, um olhar de conjunto mais amplo que dê conta da parrhesia como sintoma de uma falta e da decadência do espírito democrático ateniense nos termos propostos no Laques. Deriva dessa falta, por exemplo, a ideia de que, do ponto de vista conceitual, o Laques seria “um fracasso”.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia; Discurso; Parrhesía; Verdade.

ABSTRACT: This article interprets the fourth conference in a series of six delivered by Foucault at Berkeley (University of California) from October to November 1983. The issue of parrhesia taken up by the French philosopher in Plato's dialogue Laques raises a discussion on the meanings of democracy, a political system in decline in Athens at the end of the fifth century BC. Articulating the comic and philosophical discourses, the strength and gaps in Foucault's text are highlighted at the same time. If, on the one hand, Foucault's interest in truth forces a return to "speaking frankly", on the other hand, this conference lacks a broader perspective that takes account of parrhesia as a symptom of a lack and decay of the Athenian democratic spirit under the terms proposed in Laches. Derives from this lack, for example, the idea that, from a conceptual point of view, Laques would be “a failure”.

KEYWORDS: Democracy; Discourse; Parrhesia; Truth.

A democracia não é, inequivocamente, a última bolacha do pacote

A conjuntura política brasileira atual, notadamente sob o efeito entorpecente da eleição presidencial de 2022, fez surgir uma série de intrigas, teorias da conspiração, fobias e afins atinentes à possibilidade de uma “ruptura democrática” no Brasil. De um lado, apoiadores mais radicais do presidente Jair Messias Bolsonaro faziam arrepiar a sensibilidade democrática quando, em sua retórica intervencionista, flertavam com ações ditatoriais. A manifestação mais temerária foi dada em uma entrevista do presidente do PTB, Roberto Jefferson, quando o apoiador de Bolsonaro defendeu o uso do artigo 142 da constituição para fechar o Supremo Tribunal Federal³⁴ (STF). Não bastassem todos esses sinais, assistimos, no dia oito de janeiro de 2023, à invasão do Congresso Nacional e do Supremo Tribunal Federal por bolsonaristas antidemocratas. De outro lado, propostas como a regulação da mídia³⁵, já verbalizadas por integrantes da chamada “esquerda”, também não passam despercebidas como indicativo de autoritarismo, já que, dependendo do uso que se faz desse tipo de proposição, cai-se também na tão temida “ruptura democrática”.

Diante desse cenário, nunca foram tão nítidas duas coisas: 1) a pertinência do olhar anti-empirista da análise do discurso sobre o sentido; 2) a desconfiança de autores como Platão, Aristóteles e Aristófanes para com o regime democrático. No que concerne à primeira, somos convidados a pensar que não existe “democracia de fato”, que não há um sentido estável para “democracia”, que se presta a rotular tanto “militantes” de uma ala quanto da outra do espectro político. Nesse sentido, “democrático” passa a ser um operador argumentativo interessado e, por vezes, não deliberadamente cínico. Inconscientemente, “democrático” funciona como sinônimo de consensual no interior do grupo auto identificado. No que concerne à segunda problemática, a volatilidade das palavras, como ponderam Aristófanes, Platão e, em certa medida, Aristóteles, é marca indelével de crise na democracia, da distorção de seus valores e do uso do autoritarismo envernizado pela demagogia. Isso posto, enquanto o rio do sentido corre incerto e opaco ao sabor das preferências e conveniências inconscientemente inscritas na subjetividade, a situação social concreta degradingola com aumento da dívida pública, taxa de juros alta, desemprego, guerra da Ucrânia e desastres ambientais.

No tempo de Platão, a situação não era muito melhor. Enquanto os demagogos e populistas inflamavam a Assembleia, que se reunia tanto para discutir os reais problemas daquele tempo – em especial, as medidas a serem adotadas face à Guerra do Peloponeso – quanto para receber os óbolos pela simples participação, Atenas perdia seu esplendor, suas riquezas e seu domínio em terras gregas.

³⁴ Disponível no canal da *Jovem Pan*: <https://www.youtube.com/watch?v=yHE8P2bJbSg>

³⁵ Disponível no canal da CNN: <https://www.youtube.com/watch?v=i7F-Am3a2Kw>

Há, efetivamente, um discurso conservador que guia as obras de Platão, de Aristóteles, de Tucídides e de Xenofonte, mas não dá para descartar a força de seus argumentos e a positividade da crítica subentendida a um sistema que, se renunciar à autoridade e à austeridade institucional para ceder à corrupção, pode ser tão autocrático quanto a monarquia ou a oligarquia, tão temidas pelos democratas convictos. As vespas de Aristófanes não deixam de sobrevoar o panorama tenso e incerto dos desencontros institucionais contemporâneos.

Meu objetivo aqui, portanto, é discutir o visto do não visto – para retomar a expressão de Althusser – da 4ª conferência de Foucault em Berkeley. Ao retomar o *Laques*, o filósofo francês, mais do que definir a *parrhesia* enquanto fala verdadeira atrelada à coragem, oferece-nos uma boa oportunidade para discutir as dificuldades de se manter vivo o ideal de liberdade. Com efeito, toda grande potência nasce, cresce e morre. Não foi diferente com Atenas e não será diferente com as sociedades posteriores. O movimento pretendido aqui é justamente pensar o presente à luz desse passado ao qual Foucault retorna para descrever e interpretar o que é a coragem e de que modo ela se articula à verdade.

Seria trágico se não fosse cômico

Antes de adentrar propriamente na discussão sobre o diálogo platônico e na leitura que Foucault faz desse clássico, reforçarei meu argumento sobre a presença de um discurso crítico à democracia ateniense nos séculos V-IV a.C pelo acréscimo de enunciados advindos do discurso cômico, mais precisamente, do drama de Aristófanes. Esse reforço serve para observar o “macro funcionamento” do criticismo à democracia que leva ao que Foucault diagnostica – embora não seja de seu interesse fazer essa discussão específica – como *parrhesia*. Partindo do diagnóstico foucaultiano a respeito desse “uso livre e verdadeiro da palavra”, não dá para deixar de complementar o argumento do filósofo francês com um olhar sobre as condições de produção históricas da Atenas daquele tempo. Nesses termos, a fomentação da *parrhesia*, para além do sentido de “uso franco e livre da palavra”, indica uma das primeiras crises do sistema democrático na história ocidental: “Atenas fracassou no seu ideal de liberdade e o fracasso gerou críticos. Eles incluem historiadores como Heródoto e Tucídides e poetas como Sófocles, Eurípides e Aristófanes. E incluem o crítico mais mordaz de todos: Sócrates” (STRAUSS, 2007, p. 308).

Embora o discurso filosófico dê mostras generosas dos sintomas que precedem a crise na democracia, é no discurso cômico que a ferida é efetivamente borrifada com álcool 70. De acordo com Jaeger (2020, p. 421), “Foi na comédia que o excesso de liberdade gerou, por assim dizer, o seu

próprio antídoto. Superou-se a si própria e estendeu a liberdade de expressão, a *parrhesia*, até as coisas e instâncias que mesmo as constituições mais livres consideram tabu”.

Em que bases poderíamos situar essa crise democrática que condiciona a produção de grandes pensadores como Platão, Aristóteles, Tucídides e Aristófanes? No quadro do discurso cômico, três fatores são centrais para isso: (i) o excesso de judicialização; (ii) a demagogia; (iii) a modernização da educação. Reterei uma cena para cada um desses signos da crise democrática ateniense que condicionará a reivindicação da *parrhesia* o que implica, em contrapartida, a “ameaça de censura” constante no terreno minado existente em Atenas durante e após a Guerra do Peloponeso.

Em *As vespas*, encenada pela primeira vez por volta de 422 a.C., pai (Filoclêon) e filho (Bdeliclêon) vivem um drama familiar de cárcere privado em que o filho resolve prender o pai em casa para que ele pare de passar os dias nas Assembleias à procura de julgamentos. Filoclêon é um aficionado por processos; digamos que ele sofre de uma patologia jurídica. O título da peça remete aos heliastas, membros da Assembleia sempre dispostos a julgar as mais variadas causas. De acordo com Marc-Jean Alfonsi (2014), uma das distorções dessa instituição era o pagamento de um óbolo àqueles que dela participavam como uma espécie de indenização pelo tempo dos participantes. Esse valor foi instituído por Péricles e, não bastasse a distorção promovida pela quantia, Clêon, alguns anos mais tarde, resolve triplicar a soma, passando de um para três óbolos o valor pago pelo tempo dos membros da Assembleia: “No dia em que Clêon, que sabia o que estava fazendo, aumentou a indenização para três óbolos, o mal só piorou. Os heliastas tinham interesse em julgar o maior número possível de causas, e os bajuladores tinham então campo fértil³⁶” (Tradução nossa).

O aumento da indenização era uma forma de atrair mais gente e fomentar maior assiduidade nas assembleias. Há aí um pressuposto importante: os mais atraídos para a assembleia eram os mais pobres, que estavam ali pelo dinheiro e nem tanto pela justiça. A sequência desse pressuposto é que, primeiro, a posição de Clêon teria mais simpatia da Assembleia, já que foi ele que aumentou o valor da indenização; e segundo, a pobreza coincide com a ignorância e, nesse sentido, o “terreno fértil para os bajuladores” acaba sendo a não tão boa formação cultural da massa. Conforme veremos mais adiante, o próprio Sócrates posicionou-se contra essa massa por conta do frenesi coletivo que queria votar pela condenação dos comandantes vitoriosos na batalha naval das Arginusas.

³⁶ “Le jour où Cléon, qui savait ce qu’il faisait, augmenta l’indemnité pour la porter à trois oboles, le mal ne fit qu’empirer. Les héliastes avaient l’intérêt à juger le plus de causes possible, et les sycophantes eurent alors beau jeu” (ALFONSI, 2014, p. 222).

Outro pressuposto da análise de Alfonsi é o de que quanto mais causas eram julgadas, mais a assembleia fazia valer o ganho dos três óbolos. É justamente esse espírito que será caricaturado por Aristófanes na figura de Filoclêon. Isto é, de um “julgar por necessidade” emerge um “julgar por prazer” como sintoma de uma crise sistêmica da democracia. Em outras palavras, um dos sintomas relevantes da crise democrática passa pelo excesso de judicialização, pelo apelo à massa como instância de validação das decisões e esta mesma massa como alvo do demagogo.

A peça *As vespas*, guarda uma relação relevante com o diálogo platônico. Em uma das cenas, o corifeu conclama a massa a se apressar pois será ocasião do julgamento de Laques, que figurará, posteriormente, no diálogo platônico. Observemos essa passagem como signo da relação torta entre a judicialização, a massa julgadora e o demagogo: “Vamos! Apressemos-nos, pessoal: hoje será o julgamento de Laques! Todo mundo diz que ele tem a caixa cheia de dinheiro! É por isso que ontem Clêon, nosso protetor, nos ordenou que chegássemos na hora, munidos de três dias de provisões de cólera maligna para puni-lo por seus crimes”³⁷ (Tradução nossa).

A demagogia é o *modus operandi* do excesso jurídico. Reparemos que, de antemão, Laques já é considerado culpado por aqueles que vão julgá-lo. O processo é mera formalidade, já que “Clêon, nosso protetor”, já deu as coordenadas. A sentença condenatória nada mais é do que a confirmação da vontade de Clêon, tutor da Assembleia que lhe serve de vassala. De acordo com Thiery (1997, p. 1111),

Laques, filho de Melânopo, do demo Aixone, é o general ateniense que nomeia um diálogo de Platão. Mais velho que Sócrates, ele conduziu uma expedição à Sicília em 427 e morreu na batalha de Mantinea em 418 (ver Tucídides, II e V). Ele teria sido acusado de ter aceitado ouro dos sicilianos para partir sem lutar³⁸ (Tradução nossa).

Em sua tradução, Kury afirma, em nota de rodapé: “Laques foi um general ateniense na catastrófica expedição à Sicília, famoso por sua avareza e provavelmente enriquecido com o dinheiro da cidade” (KURY, 2004, p. 76) e “O nome Labes faz lembrar o nome de um general ateniense na época (Laques), que se deixou subornar pelo inimigo na malograda expedição militar do exército ateniense à Sicília (KURY, 2004, p. 77). Considero esse rastreamento importante por conta de um efeito de sentido possível para a ironia de Platão. A proposição foucaultiana sobre o “fracasso do

³⁷ *Bon! Pressons, les gars: aujourd'hui, ça va être le tour de Lachès! Tout le monde dit qu'il a de l'argent plein sa ruche! C'est pour ça qu'hier Cléon, notre protecteur, nous a prescrit d'arriver à l'heure, munis de trois jours de provisions de colère maligne contre celui-ci, pour le punir de ses forfaits* (ARISTOPHANE, *Les guêpes*, vv. 240-245).

³⁸ “*Lachès, fils de Mélanopos, du deme d'Aixoné, est le général athénien qui donne son nom à un dialogue de Platon. Plus âgé que Socrate, il mena une expédition en Sicile en 427 et fut tué à la bataille de Mantinée en 418 (voir Thucydide, III et V). Il aurait été accusé d'avoir accepté de l'or des Siciliens pour repartir sans combattre*” (THIERCY, 1997, p. 1111).

Laques do ponto de vista estritamente teórico” – voltarei a isso adiante – deve ser relativizada se lemos o diálogo platônico sob a ótica da ironia. O *Laques* não termina aberto por conta de um inacabamento face à questão da coragem, mas coloca, pelo efeito mesmo da abertura, uma reflexão sobre o teórico e o prático. Por essa ótica, quando o assunto é coragem, não há definição maior do que a atitude, a prática, a disposição em encarar o perigo.

Atenas não era mais a cidade-Estado que venceu os persas em Maratona, sob o comando de Milcíades, e em Salamina, sob a batuta de Temístocles. Aliás, se fosse para fazer uma discussão denotada sobre coragem, Platão teria selecionado estes e não Nícias e Laques, dois generais, a julgar pelo discurso cômico, bastante questionáveis desse ponto de vista.

Em *As aves*, Aristófanes não poupa o hesitante general ateniense a quem também se atribuiu o fracasso na Sicília: “Muito bem! Pelos deuses, não é hora de dormir, nem de Níciadiar³⁹; pelo contrário, temos de fazer algo rápido⁴⁰ (Tradução nossa).

Ao privilegiar a leitura endógena do texto do *Laques*, Foucault não considera o contexto mais amplo em que a obra se insere e os possíveis domínios associados nessas condições de produção. Lido sob a ótica da crítica à democracia inscrita na obra de Platão como um todo e à luz do discurso cômico materializado nas peças de Aristófanes, o *Laques* – e a *parrhesia* – ganha novos contornos interpretativos.

O contraponto entre a Atenas do tempo de Temístocles/Milcíades com aquela de Nícias e Laques, é o embate entre a nova e a velha formação do povo. Trata-se, nesse sentido, de modelos formativos, pedagógicos, educacionais. A Atenas do final do século V e início do século IV está decadente pela derrota na guerra. Contudo, ser derrotada na guerra não é causa, mas efeito da “debilidade formativa” ateniense. Eis um efeito de sentido das críticas de Aristófanes e, em que pesem as diferenças, de Platão. Ambos sustentam que a maior cidade-Estado grega, pela opulência e pelo grau de liberalidade que passou a conferir a seus cidadãos, deseducou-se. Atenas andava de salto alto. Os valores da justiça, da ordem e da moderação cederam espaço às intrigas, às injustiças e aos quiproquós jurídicos derivados do excesso dos tribunais e da demagogia. Ao invés da coragem resoluta

³⁹ A palavra é composta pelo nome do estrategista Nícias mais o verbo *atermoyer*, que significa *procrastinar*. Optei pela composição com o verbo *adiar*, que aproveita, como em francês, a vogal final do nome do general sem o *s*. É uma composição vocabular que joga justamente com a crítica à hesitação de Nícias – também descrita por Tucídides –, que teria contribuído fortemente para a derrota dos atenienses na Sicília. Dali para frente, Atenas não se recuperaria mais como se recuperou da peste.

⁴⁰ *Très bien! Pardieu, ce n'est plus le moment de nous endormir nous autres, ni de Niciatermoyer; au contraire, il faut faire quelque chose au plus vite* (ARISTOPHANE, *Les oiseaux*, vv. 635-640).

e da justa admissão dos próprios erros com conseqüente correção nos modos, imperava o “mimimi” e o esvaziamento de conceitos fundamentais para a dignidade humana:

Na verdade, quando reprovados, vocês veem tirania e conspiradores em tudo, seja em um ponto essencial ou em um detalhe! Tirania! Faz cinquenta anos que não ouço falar disso, mas agora é muito mais barato que arenque em conserva, tanto que seu nome está rolando de boca em boca no mercado. Atreve-se a comprar garoupa sem querer badejo... imediatamente, o vendedor de badejo ao lado começa a gritar: “Acho que aquele sujeito está se preparando para a tirania!” Se se atreve a pedir cebolinha para temperar suas anchovas... a feirante diz, com um sorriso malicioso nos olhos: “Você quer cebolinha? Não seria, talvez, a tirania que você gostaria? ou você acha que os atenienses lhe devem o tempero como tributo?”⁴¹ (Tradução nossa).

Judicialização, demagogia e educação frouxa, eis três pontos fracos da Atenas derrotada na Guerra do Peloponeso. Esse tripé é a causa do esvaziamento por generalização de conceitos de sentido mais restrito, como “tirania”, “democracia”, “honra”, “coragem”. É como se, no discurso cômico – em diálogo com o discurso filosófico –, pudéssemos tirar a seguinte lição: “O tempo da coragem ateniense já passou. Só restam palavras e conceitos a respeito e, como palavras e conceitos são insuficientes, a coragem não existe mais”. O relativismo verborrágico da democracia decadente encontra eco, justamente, na autoridade de Nícias e Laques, dois generais nem sempre significados como exemplos de coragem e iniciativa.

O Laques e a 4ª conferência de Berkeley

Para além de uma solução de questões passadas e presentes, o termo *parrhesia* coloca muitos problemas. E isso é uma boa coisa, já que é de problemas e não de consensos que o conhecimento precisa. No campo do discurso, apesar de ter uma definição relativamente simples – *parrhesia* é o “falar franco” – as discussões têm uma dimensão própria e paira no ar certa ambigüidade quanto ao

⁴¹ *Vraiment, vous voyez partout de la tyrannie et des conspirateurs dès qu'on vous désapprouve, que ce soit sur un point essentiel ou sur un détail! La tyrannie! Il y a bien cinquante ans que je n'en ai pas entendu parler, alors qu'en ce moment, on la trouve à bien meilleur marché que les harengs saurs, au point que voilà que son nom roule de bouche en bouche au marché. S'avise-t-on d'acheter du mérou, sans vouloir de merlans . . . aussitôt, le marchand de merlans d'à-côté se met à crier: "M'est avis que ce particulier-là fait ses provisions pour la tyrannie!" S'avise-t-on de demander en prime de la ciboulette pour assaisonner ses anchois . . . c'est la marchande des quatre-saisons qui dit, en glissant un oeil torve: "Tu demandes de la ciboulette! Dis donc, ce ne serait pas pour la tyrannie, des fois? ou est-ce que tu t'imagines que les Athéniens te doivent l'assaisonnement comme tribut?"* (ARISTOPHANE, *Les guêpes*, 485-499).

sentido do termo: é um conceito do qual a análise do discurso quer se apropriar? É um termo chave para pensar o sujeito? É mais uma sacada erudita?

O filósofo Michel Foucault voltou extensivamente a Platão, aos estoicos, aos cínicos e aos epicuristas para resgatar essa noção, mas também nesse retorno, não há um sentido inequívoco. Foucault resgataria Platão – o Laques, para o que me interessa mais de perto – com que intuito intelectual? A descrição e a interpretação dadas pelo filósofo são exaustivas, refinadas, brilhantes. No entanto, quando é para concluir o que fazer com essa análise, fico com a impressão de que Foucault “não sabia muito bem” o que queria com isso. Claro, isso não é demérito dele! Ao contrário: é típico de sua filosofia: “Eu lhes dou as descrições e as interpretações; façam o que quiserem com isso”.

Foucault não diz exatamente “usem assim” ou “isso é para que vocês entendam que o sujeito deve ser construído assim”. Não! Ele se recusa a isso e, ao retornar à *parrhesia*, há uma linha estratégica desengajada, despolitizada e técnica. Obviamente, tenho essa impressão porque falo de um lugar e de um momento histórico em que intelectuais são uma espécie de cabos eleitorais de partidos ou causas políticas. Parece não haver hoje um só grande pensador – e isso vale tanto para a “direita” quanto para a “esquerda” – que não se renda a algum partido ou a algum grupo militante. Apesar de midiático, apesar de ter uma posição política, a obra de Foucault não tem caráter vinculante e as conferências que ministrou em Berkeley, das quais retirei a quarta, traduzida pelo Prof. Aldo Dinucci, compõem o conjunto dessas obras diagnósticas.

Foucault centra sua análise na problemática educacional na medida em que rastreia no diálogo o dilema ateniense sobre como educar os soldados e os filhos. O exibicionismo em praça pública sobre a prática de batalha seria prova de que Estesilao talvez não fosse um bom professor para os jovens atenienses, pois, parecer não é ser:

Esse professor é um atleta, técnico, ator e artista. O que significa que embora seja muito habilidoso no manuseio de armas, ele usa sua habilidade para, de fato, lutar contra o inimigo, mas somente para fazer dinheiro, dando performances públicas e ensinando os jovens. O homem é um tipo de sofista das artes marciais (FOUCAULT, 2013, p. 59).

Para além da discussão sobre educação, a *parrhesia* engloba uma questão mais ampla atinente à democracia. À pergunta “quem é o bom professor”, concatenada a uma outra: “Sócrates seria um bom professor para nossos filhos?”, o diálogo finaliza com a conclusão de que, sim, Sócrates seria um ótimo professor para os filhos de Lisímaco e Melésias. Essa genealogia do “falar a verdade” está em

relação de complementaridade com outros dois aspectos pertinentes ao diálogo platônico: i) a *parrhesia*, no discurso filosófico dos séculos V-IV a.C., é sintoma de uma falta; ii) a *parrhesia* é uma prática valorada no quadro de um “discurso conservador”.

Em relação ao primeiro ponto, o próprio Foucault situa o texto no final do século V a.C, ou seja, próximo da morte de Sócrates. Não é novidade – talvez por isso Foucault não desenvolva esse ponto no texto – que foi a democracia ateniense que condenou Sócrates à morte, assim como havia condenado os generais vencedores nas Arginusas após terem batido os espartanos na famosa batalha naval. Também não é novidade o impacto que a morte de Sócrates produziu na obra de Platão que, o tempo todo, desconfia da democracia. Com relação ao segundo ponto, o enriquecimento, o ufanismo das massas e o modo como elas eram facilmente manipuladas por demagogos como Clêon, Alcibíades e Hipérbolo emergem nos textos platônicos como causa da destruição de Atenas. A democracia, o expansionismo comercial, o domínio sobre as colônias e a alta arrecadação de impostos, apesar de terem trazido ganhos sociais para os atenienses, também criaram um ambiente interno belicoso e sedicioso em que os cidadãos eram movidos mais pelo ego e pelo desejo de vantagens do que pela nobreza do equilíbrio, da abstinência, da mediania, tal como Aristóteles define em sua *Ética a Nicômaco*. O diagnóstico de Aristófanes, de Platão e de outros pensadores clássicos é que a democracia ateniense está doente, deturpada, decadente. Preferem a guerra à paz e manipulam a massa em favor de um “imperialismo” no mundo grego da época. A cobiça era tanta que ofuscava a razão nas deliberações sobre uma disputa contra Esparta que não traria uma vantagem tão evidente para Atenas – este último argumento mais forte em Aristófanes que em Platão.

O fim do século V a.C coincide com o fim de Atenas. Depois de 27 anos de guerra, foram derrotados – a julgar pelos textos que nos legaram essa história, por sua arrogância e sua demagogia – pelos interioranos espartanos, de fala simples, pouco orçamento e treinamento forte. Ora, o Laques é um diálogo que traz, como Foucault aponta, a figura de um general eminente por sua participação na Guerra do Peloponeso, mais particularmente, nas Batalhas de Délio (424 a.C.) e de Mantinea (418 a.C). Foucault não explora isso, mas a presença de Laques em Délio no diálogo é o reconhecimento da retirada, da fuga, da covardia: “Marchou comigo na retirada de Délio [...]” (PLATÃO, Laques, 181b). Isso ganha ainda mais força se retomarmos o trecho do diálogo em que coragem equivale a resistência: “[...] no caso de descobrirmos, afinal, que a resistência é coragem” (PLATÃO, Laques, 194a). Por essa definição e por não terem resistido – não só em Délio, mas principalmente na Sicília –, os atenienses, aí compreendidos Laques e Nícias, podem ser lidos como covardes.

Além de Laques, o famoso general, outra figura eminente em Atenas, o também general Nícias, emerge como instância de validação da coragem. É como se Platão nos dissesse, falemos de coragem

à luz de dois eminentes praticantes dessa virtude. E é em uma fala de Nícias que depreendemos a hipótese de que a coragem é um tipo de saber: “Tenho com frequência te ouvido declarar que toda pessoa é boa naquilo em que tem conhecimento e má naquilo em que é ignorante” (PLATÃO, Laques, 194c). E Sócrates dirá: “[...] não se trata de algo que qualquer porco conheceria, de forma que um porco não seria corajoso” (PLATÃO, Laques, 196d). Para Aristóteles, “[...] a experiência de alguma forma particular [de perigo] é tida como coragem, o que gerou a ideia de Sócrates de que a coragem é conhecimento” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 1116b1).

O paradoxo disso, no “subtexto”, é que a atuação de Laques e de Nícias na guerra foi catastrófica. Em duas grandes Batalhas decisivas que dependeram deles, foram massacrados. Na atuação de Laques em Délío, os atenienses tiveram que fugir após a desorganização do exército. A confusão foi tanta que os hoplitas perderam-se na própria tropa:

Ali, subitamente, muitos se viram usando suas lanças contra outros atenienses, entre eles o general Hipócrates e um sobrinho do falecido Péricles, provavelmente o filósofo Sócrates, Alcibíades e muitos outros da elite da sociedade ateniense, incluindo o próprio sogro de Platão, Pírilampes, e Laques, que aparece mais tarde em um diálogo platônico epônimo (HANSON, 2012, p. 185).

Isso foi no 8º ano da Guerra do Peloponeso (424 a.C). Seis anos mais tarde, Laques morreria em Mantinea. Nícias foi outro que, apesar da notoriedade, quando mais se precisou dele, não conseguiu vencer a fúria sedenta de sangue e lucro da massa popular. Diante da lábia sedutora de Alcibíades, Nícias foi incapaz de convencer o povo de que não era para invadir a Sicília, a maior derrota e a causa mais determinante da derrota ateniense na guerra. Em outras palavras, o recado de Platão é que, na democracia, a sabedoria rivalizava com a demagogia – figurativizada por Alcibíades, famoso duas caras que jogava em todos os times – esteve do lado de Atenas e de Esparta na mesma guerra, além de ter sido recebido pelos persas.

No plano óbvio do Laques, lemos um debate sobre a coragem regado a exemplos e meias teorizações. No plano do subentendido, especialmente se considerarmos que uma das hipóteses de Sócrates é que coragem é um tipo de conhecimento, o texto é um tapa com luva de pelica na democracia ateniense. Aqui, discordo em termos de Foucault, quando afirma que o diálogo, do ponto de vista teórico, é um fracasso:

De um ponto de vista estritamente teórico, o diálogo é um fracasso, porque ninguém no diálogo é capaz de dar uma definição de “coragem” racional, verdadeira e

satisfatória – que é o tópico da obra. Mas, a despeito do fato de que mesmo o próprio Sócrates não é capaz de dar tal definição, no fim do diálogo, Nícias, Laques, Lisímaco e Melésias, todos concordam que Sócrates seria o melhor professor para seus filhos (FOUCAULT, 2013, p. 58).

No plano superficial do texto, para uma expectativa mais cartesiana de uma definição de coragem, Foucault tem razão, mas nas entrelinhas, o diálogo é perfeito. Lembremos que Sócrates acabara de morrer por ter “dito a verdade” aos atenienses. Há uma definição sugerida de coragem como união entre inteligência, formação militar e ação. No final das contas, a democracia não tolera diferentes pontos de vista e o lugar de Platão é justamente o de “viúva da *parrhesia*”. Por esse motivo, a descrição do paradoxo entre a emergência da *parrhesia* como problemática e o fato de sua ausência enquanto prática é um complemento possível à 4ª conferência.

E isso vai se agravar cada vez mais após Platão. Se, até a época de ouro, a *parrhesia* era condição de existência para a dizibilidade nos discursos estético e filosófico – basta ver o diálogo entre Aquiles e Heitor antes da luta mais importante da Ilíada, a divergência entre Aquiles e Agamenon sobre Briseis ou ainda os conselhos diretos dados por Hesíodo a seu irmão em Os trabalhos e os dias para termos uma ideia desse “espírito parresiástico” –, após as reformas de Péricles e, principalmente, a ascensão ao poder de demagogos como Clêon e Hipérbolo, a retórica ganhará manuais. Isto é, com a retórica, emerge a própria naturalização de que a fala deve ser “manipulada”, “desviada”, “ajustada” para levar à ação desejada e não ao conhecimento. A oratória é o sintoma de uma mudança, de uma guinada rumo à demagogia. Justiça seja feita, Aristóteles é claro em dizer que se trata de um instrumento que deve ser usado em favor da verdade, mas não há correlação necessária entre retórica e verdade, ainda que desejada pelo seu mais importante formulador. Se, por um lado, isso reflete a positividade do ambiente democrático, por outro, leva à sua desestabilização, pois, não há recurso ou técnica que não possa ser usada para fins financeiros ou políticos. Não é sem razão que Aristófanes, Sócrates, Aristóteles, Xenofonte e grandes autores clássicos dedicam longas passagens à acumulação financeira, à politicagem e à judicialização irrefreada.

Assim, a análise de Foucault sobre a *parrhesia* é a retomada do paradigma conservador ateniense que via ruir suas instituições sob a batuta dos demagogos que, sob pretexto de incluírem o povo, usavam a massa para chegar a seus objetivos. Tanto a democracia quanto regimes mais autoritários operam na lógica da denegação do contraditório e do inconveniente. Nesse cenário, o discurso filosófico – ou científico – cumpriria uma função terapêutica, levando o “tirano” – seja a massa, seja o rei – à indigestão pela exposição do contraditório. Ao nonsense da política e da trapaça, contrapõe-se a *parrhesia*, o bom senso, a ponderação.

Diante disso, a *parrhesia* quando emerge como problemática, assinala o impossível, o não lugar, o intolerável. Cada um quer se ver representado, amado, adulado e não confrontado. Toda fala sensata é o que não se deseja em um ambiente partidarizado, apaixonado e desarrazoado. Falar com bom senso, com verdade, custa caro e está, desde os tempos de Platão, fora de moda. Quem ousou atravessar essa barreira, pagou algum preço: ostracismo, exclusão social, morte, etc. A *parrhesia* é a condição de exclusão do sujeito dos grupos, das festas, das confraternizações; é a coragem de abrir mão de si por um senso de correção, de razão, de equilíbrio; é o falar do filósofo, do “verdadeiro filósofo” despreendido de dinheiro, partidarismo político ou privilégios imerecidos.

Democracia sem bom senso é autoritarismo envernizado

A análise foucaultiana do diálogo *Laques*, de Platão, convida-nos a uma reflexão sobre a democracia enquanto objeto de discurso. Embora o objetivo específico de Foucault seja descrever e interpretar os sentidos de *parrhesia* e do sujeito parresiástico, essa interpretação não pode ser descorrelacionada das condições de emergência de sujeito que diz a verdade. Com efeito, no contexto democrático ateniense, a riqueza, a soberba e as consequentes disputas por poder tornam o ambiente infectado pela demagogia, pela judicialização e pela má formação.

Nesse sentido, Foucault demonstra que há, na definição de professor ideal platônica, uma relação constitutiva entre o bom professor e o parresiasta, ou seja, quem ensina precisa dizer a verdade, precisa corrigir, precisa apontar os erros e, mais que isso, tem de fazê-lo não apenas de uma posição teórica, mas também e principalmente, no que tange à guerra, prática. Em outras palavras, quando se trata de coragem, dar definições é inútil; dar exemplo é o que, de fato, ensina.

O parresiasta vive, sob esse prisma, uma relação tensa com a democracia, pois, neste regime, naturaliza-se a quase inequívocidade entre decisão da maioria e boa decisão. O parresiasta, por sua própria condição de auto excluído *a priori*, não fala ou ensina para agradar a massa ou os alunos, mas para que eles tomem posse de um conhecimento útil para eles, independentemente do que a maioria acha ou pensa.

Em sua análise e em seu retorno a esse diálogo, Foucault mostra não apenas o senso agudo de sua análise e de sua filosofia, mas também um pouco de sua existência *outsider* no pensamento contemporâneo. Como bom filósofo que “apanha da direita e da esquerda”, o resgate da figura do parresiasta é um convite à crítica, à interpretação e ao diagnóstico.

Referências

- ARISTÓFANES. **As vespas, As aves, As rãs**. 3.ed. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ARISTOPHANE. **Théâtre complet**. *Traduction, introduction, chronologie, notes par* Pascal Thiery. Paris: Gallimard, 1997.
- ARISTOPHANE. **Théâtre complet I**. Traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: GF-Flammarion, 2014.
- ARISTOPHANE. **Théâtre complet II**. Traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: GF-Flammarion, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *parrhesia*. Introdução, tradução, revisão e organização de Aldo Dinucci *et. al.* In: **Prometeus**, Ano 6 - Número 13 – Edição Especial, 2013. E-ISSN: 2176-5960. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157> Acesso em 26/03/2022. pp. 57-90.
- HANSON, Victor Davis. **Uma guerra sem igual**: como atenienses e espartanos lutaram na Guerra do Peloponeso. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2012.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- PLATÃO. Laques (ou Da coragem). In: _____. *Diálogos VI*. 2ª ed. Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2016. pp. 163-200.
- STRAUSS, Barry. **A batalha de Salamina**: o combate naval que salvou a Grécia e a civilização ocidental. Tradução de Clóvis Marques e Carlos Araújo. Rio de Janeiro: Record, 2007.



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 41, Janeiro-Abril 23



ESCRAVAGINA:

CORPO TRANSEXUAL COMO CORPO PARRESIÁSTICO

ESCRAVAGINA:

TRANSEXUAL BODY AS PARRESIASTIC BODY

Neumar Michaliszyn (UNICENTRO/LEDUNI/CNPq)

RESUMO: O presente artigo trata da história da transição de gênero da atriz Maite Schneider, contada na peça *Escravagina*, de Cesar Almeida. O texto conta o desenvolvimento psicossocial do menino Alexandre até o momento em que este se torna Maite Schneider, a atriz consagrada da companhia teatral *A Rainha de 2 Cabeças*, grupo independente de Cesar Almeida. O texto é analisado a partir das transições presentes na *Performance de Gênero*, propostas por BENTO (2017), para a seguir propor uma análise da transexualidade que toma o corpo trans como sendo um corpo parresiástico (FOUCAULT, 2013). A noção de performance que sustenta a análise, está inextricavelmente ligada à Teoria da Performance Teatral, que delinea a dramaturgia da peça *Escravagina*. Ambas, tanto a *Performance de Gênero*, quanto a *Performance Teatral*, por serem noções fundamentadas na verdade psíquica dos sujeitos, ligam-se às noções de parresia, veridicção e poder, presentes na obra foucaultiana.

PALAVRAS-CHAVE: Parresía; Corpo; Transexualidade; *Escravagina*.

ABSTRACT: This article deals with the gender transition story of the actress Maite Schneider, told in the play "*Escravagina*", by Cesar Almeida. The text tells the psychosocial development of the boy Alexandre until he becomes Maite Schneider, the first actress of the theatrical company *A Rainha de 2 Cabeças*, Almeida's independent group. The text is analyzed from the transitions present in *The Gender Performance*, as proposed by BENTO (2017), to then suggest an analysis of transsexuality that takes the trans body as a parresiastic body (FOUCAULT, 2013). The notion of performance, that sustains the analysis, is inextricably linked to the Theory of Theatrical Performance which outlines the dramaturgy of the play "*Escravagina*". Both, gender performance and theatrical performance because they are notions based on the subjects' psychic truth and are connected to the notions of parresia, veridiction and power, present in the foucaultian work.

KEYWORDS: Parresia; Body; Transexuality; *Escravagina*.

O silêncio das cicatrizes que falam, gritam, desordenam a ordem naturalizada dos gêneros e dramatizam perguntas que fundamentam algumas teorias feministas: existem homens e mulheres de verdade? Será o corpo o delimitador das fronteiras entre os gêneros? O natural é o real? Existe um ponto de fixação e limitação entre o real e o fictício? Se a verdade está no corpo, os sujeitos que não se reconhecem no seu corpo generificado vivem uma mentira, estão fora da realidade? [Maite] seria, então, uma mentira, uma ficção, um pastiche de mulher?

Berenice Bento (2017, p. 15)

Considerações iniciais: o pressuposto da análise

Figura 1 – Maite Schneider



Fonte: *Escravagina*, Mini-Guaíra, 2014, foto Michelle Martins

Parafrazeando Guacira Lopes Louro, quero, com este artigo, fazer uma provocação. Apontar questões, propor deslocamentos e sugerir implicações. Quero provocar vocês, convidar a observar modos, gestos e a estética da efetiva protagonista desta história; convidá-los a ouvir sua voz e a expressão dos seus sentimentos, culpas e desejos. Apesar de minha fala parecer peremptória em alguns momentos, mais que assertivas categóricas, quero trazer perguntas, incitar dúvidas, fazer pensar (LOURO *apud* BENTO, 2017). A intenção é contar a história da transição de gênero da atriz Maite Schneider, quando ainda era um garoto chamado Alexandre, que se inicia meio que sem muita autopercepção, até o momento em que se torna Maite Schneider, a atriz consagrada da companhia

teatral *A Rainha de 2 Cabeças*, para a seguir propor uma análise da transexualidade que toma o corpo trans como sendo um corpo parresiástico.

Lançando um olhar sobre os processos de dessubjetivação ocorridos pela atriz/personagem trans Maite, no seu percurso de Alexandre à atriz/personagem Maite Schneider, passando por uma automutilação aos trinta anos, até chegar à mulher trans que atualmente é, o que vemos é que essa dessubjetivação da identidade Alexandre, ocorre via desidentificação do sujeito, para constituir um novo eu, ressubjetificado, criando um duplo, um outro (da noção lacaniana), no qual temos um novo sujeito.

Figura 2 - Alexandre



Fonte: Imagem de Alexandre, retirada de uma das projeções de vídeo durante a peça *Escravagina*

O sujeito, a identidade Alexandre, passou dez anos de sua vida tentando se disciplinar para fazer parte da sociedade cis-heteronormativa, como sendo um sujeito “normal”. Fez aulas de judô, participou de grupos de escotismo. Maitê rememora que, nesses grupos, ela não queria fazer as atividades propostas; queria ficar na barraca, limpando, arrumando, plantando flores em volta para enfeitar.

A materialidade a ser analisada é a peça **Escravagina**, monólogo de autoria de César Almeida, escrito em 2010 e encenado em 2014. corajosamente biográfico, pois conta a história da principal atriz da *Rainha de 2 Cabeças*, segundo Almeida:

é um texto em que a atriz reflete sobre sua condição de *self made woman*, ou seja, uma artista que trabalha seu corpo e sua própria realidade de acordo com seus princípios de liberdade individual. Colocando em cena um novo conceito de mulher, uma mulher trans. Uma Afrodite dos tempos modernos. Uma artista do seu tempo que não se limitou às teorias e buscou na prática a sua possibilidade de libertação. Uma artista que mescla realidade e ficção ao seu cotidiano, transformando-o em pura arte (ALMEIDA, 2014c, f. 6).

Assim, Cesar Almeida, não apenas coloca em cena um assunto espinhoso, como também o coloca numa perspectiva da relação entre o sujeito e a veridicção. Almeida pertence à geração pós-68,

surgiu com seu **O Teatro da Rainha de 2 Cabeças** no meio teatral curitibano em 1982 e permanece, escrevendo, produzindo, atuando e dirigindo, até hoje; fazendo da linguagem LGBTQIAPN+ a sua linguagem, seu contra-discurso à heteronormatividade estabelecida. Crítico mordaz da realidade, Almeida é, a um só tempo, ironista e desconstrutivista por natureza. Além do sentido evidente e primeiro, ao sentido mais profundo (antífrase) que tem a ironia, utiliza-se em seus textos da ironia das personagens, da ironia dramática e da ironia trágica para elaborar e construir suas críticas, usando a direção de seus espetáculos para desconstruir a cena cis-heteronormativa. Em sua dramaturgia, ALMEIDA não apenas entra num jogo parresiástico, mas também assume o lugar de parresiasta, colocando-se em risco, ao construir um contradiscurso – do discurso da homossexualidade contra o discurso da heterossexualidade.

Figura 3 – Meme de *Escravagina*, nº 1



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

O texto **Escravagina**, escrito a partir das memórias da própria Maite, trata o assunto da transexualidade e da transição de gênero, ao mesmo tempo, com uma delicadeza e uma brutalidade (nas palavras) extremas. Já a partir de seu título, a peça fala de toda uma relação de poder/saber que envolve todo o processo transicional em si. Para quem está familiarizado com a história de Maite Schneider, o título **Escravagina** pode parecer óbvio, mas essa obviedade só ocorre na mais rasa das leituras. Uma leitura mais atenta do espetáculo mostra-nos que ele fala da vívida trajetória de todos nós, desviados, anormais, transviados, anjos tortos que vivemos à margem de uma sociedade hegemonicamente heterossexista. Fala-nos de uma luta pela construção de uma identidade que não conhece exemplos no seio familiar, tampouco na sociedade que estereotipifica toda e qualquer identidade diferente da norma. Para quem está familiarizado, tanto com o trabalho dramaturgico quanto

com o trabalho de encenador de Cesar Almeida, claro está que há uma distância maior ou menor entre o texto e a encenação do mesmo. O que impressiona é a organicidade cada vez maior que seus trabalhos têm atingido.

Figura 4 – Meme de *Escravagina*, nº 2



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

Como a transição de gênero se faz através de deslocamentos, segundo a Teoria da Performance (BENTO, 2017), será a partir desta teoria que farei a análise inicial da materialidade. Os deslocamentos sofridos pela atriz/personagem, no processo de transição, aparecem na dramaturgia através de um arquivo constituído pela história de Maite Schneider que, recuperada via memória discursiva, espria-se na peça de teatro de Cesar Almeida, em suas rubricas de direção e da encenação em si, revelando uma relação de intericonicidade entre a memória da atriz/personagem, o texto, a rubrica, a encenação e a memória do dramaturgo/diretor da peça. É esta relação de intericonicidade que constitui o meu arquivo para análise do espetáculo **Escravagina**.

Figura 5 – Meme de *Escravagina*, nº 3



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

O uso de projeções de vídeo, que chegou a me parecer de um certo diletantismo em tempos passados, com **Escravagina** atingiu um tal grau de refinamento que não é apenas um complemento, chegando mesmo a dialogar com o texto e contracenar com a atriz. Às vezes reiterando a fala e as ações, às vezes contradizendo-as; funcionando mesmo como uma voz de contraponto. A interpretação de Maite Schneider é rica de nuances que vão da delicadeza ao tratar de assuntos como a descoberta da transexualidade e da primeira cirurgia aos trinta anos (caseira, auto impingida) à fúria quase psicótica contra a banalização da sexualidade que vivemos no século XXI e contra as regras funestas impostas de maneira hipócrita por uma sociedade secretamente pervertida. Sua interpretação é uma declaração de amor à vida e à luta férrea pela manutenção de uma subjetividade desviante da norma. Sua personagem é libertária e libertadora. As performances contundentes da atriz Maite Schneider organizam-se de tal forma em meio ao texto que fica difícil perceber onde começa uma coisa e termina a outra.

Figura 6 – Meme de *Escravagina*, nº 4



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

***Escravagina*: a neovagina pungente de Maite Schneider**

Figura 7 - *Escravagina*



Fonte: *Escravagina*, Mini-Guaíra, 2014, foto de autor desconhecido

Nesse espetáculo solo, ela busca romper com os próprios preconceitos expondo-se ao máximo, transformando suas limitações em alvos a serem ultrapassados. Há uma exposição total da figura humana retrabalhada em tempos onde a liberdade de expressão é confrontada com o fundamentalismo galopante. Num momento histórico em que as ações afirmativas são cada dia mais necessárias para vencermos a nova onda de preconceitos assumidos pela sociedade retrógrada em que vivemos. Nesse período histórico em que a ascensão da direita vai cravando suas garras em nossa sociedade, disseminando o ódio à diversidade, o caráter afirmativo da cultura LGBTQIAPN+ se faz cada dia mais necessário, no sentido da ocupação dos espaços públicos para a legitimação de seus direitos e cidadania. A peça é um hino à liberdade e à possibilidade de direitos iguais entre todes, todas e todos. **Escravagina** funciona como um verdadeiro divisor de águas no trabalho dramaturgico de Cesar Almeida, entre as peças em que só aparecem personagens pertencentes ao espectro LGBTQIAPN+ e as peças que tratam da situação das pessoas desse espectro na atual conjuntura política brasileira.

Maite, juntamente com o texto do Cesar, conseguiu tratar com delicadeza um assunto espinhoso: o ser uma mulher trans e os problemas relacionados a se tornar essa mulher durante todo o percurso, desde a descoberta até a concretização.

Figura 8 – Meme de *Escravagina*, nº 5



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

Maite desnuda-se de corpo e alma nesse espetáculo, tira a roupa para mostrar sua alma e suas inquietações, experimentando seus limites de diva contemporânea. O público é convidado a experiências sensoriais, nas quais pode tocar seu corpo e sentir na pele se seu próprio preconceito contra um corpo trans pode ser vencido. Teoria e prática são confrontadas num pequeno leilão com direito ao toque no corpo da atriz, incluindo sua neovagina. Um experimento que choca as mentes mais conservadoras, neste Brasil cada dia mais conservador, onde ascende uma espécie de ‘Cristofascismo’.

Uma performance transumanista (o conceito de teatro transumano, derivado da filosofia, diz respeito a textos e/ou ações cênicas que levem a plateia a um outro lugar, um outro tipo de pensamento, diferente do nosso lugar comum do cotidiano.) ativista do século XXI. Um verdadeiro *freak show*. Vemos na peça, como Cesar Almeida faz a “espetacularização do diferente”, para usar uma expressão de Berenice Bento.

Figura 9 – Maite Schneider, nº 2



Fonte: Imagem retirada de uma das projeções de vídeo durante a peça *Escravagina*

Na perspectiva tratada, fica claro que o gênero está abolido do corpo-cromossomático-neural-hormonal. A transição de gênero aparece na modernidade, mais notadamente, a partir das manifestações de 1968. A modernidade fundou-se na ruptura entre o sagrado e a racionalidade. Assim, a crença na razão humana retoma o projeto iluminista, que dá credibilidade à razão; todavia, esse projeto estava apartado das questões e necessidades fundamentais do homem, como bem apontaram Marx e Weber em suas obras, isso para citar apenas dois críticos desse projeto.

O que ocorre a partir da descrença nos princípios da razão moderna e a desconstrução dos projetos políticos baseados no Iluminismo apresentadas por estes e outros autores que criticavam as relações sociais estabelecidas neste contexto, produzem posições contrárias entre as classes sociais e os partidos de esquerda que lutam pelos direitos da sociedade. A partir da resistência expressa nos movimentos políticos, da revolução cultural e da revolução sexual, que contou com a participação dos estudantes, das mulheres, dos homossexuais e dos negros intensificaram-se os debates sobre essas novas reivindicações, temas que a sociedade ainda não havia abordado (MORIN, 2003 *apud* FELICIANO e PEIXOTO, 2019, p. 65).

Essas teorizações foram desenvolvidas no velho mundo, para o velho mundo e pensando um sujeito pertencente ao velho mundo. Todavia, servem como ferramentas para avaliar e repensar a nossa

situação latino-americana e do sujeito latino americano. “Somos construídos por verdades coloniais”⁴², temos “[...] uma sociedade marcada pela universalização dos valores do homem euro-norte-americano, adulto, heterossexual e branco” (LOPES, 2006, p. 379), esses aspectos estruturais constroem subjetividades através da proliferação de discursos de autoridade que determinam a existência de um corpo-espécie nesses moldes; as políticas contra as performances de gênero são mais violentas e excludentes, definindo uma formação machista e sexista hegemônica, o que torna alguns corpos mais abjetos que outros.

Figura 10 – Meme de *Escravagina*, nº 6



Fonte: Feito por Cesar Almeida, a partir de foto de Michelle Martins

Isso quer dizer que, nossa sociedade, além de preconceituosa é fóbica, criando zonas de exclusão, guetos, expurgos destinados àqueles que desviam em algum grau do corpo-espécie docilizado. Não são corpos válidos, possíveis, sendo considerados uma degeneração, uma subversão da ordem, subalternizando-os. Além dos corpos subalternizados, em sociedades formadas desse modo, a arte encontra/provoca fissuras, manifesta-se, realocando esses corpos que passam da condição de subalternos à condição de sujeitos que, de um certo modo, conseguem, nas margens, fora da ordem válida, estabelecer um novo *status quo*.

A dramaturgia de Cesar Almeida é uma dessas fissuras, cuja atualidade encontra-se no fato de não só nos reposicionar em relação às questões mais relevantes da contemporaneidade, fornecendo-nos outros olhares sobre velhos assuntos, como também nos colocar frente a frente com nossas mais íntimas e inconfessáveis convicções (muitas vezes fruto de um arraigado preconceito, de agenciamentos discursivos e/ou de um certo modo de subjetivação). Como um dos poucos dramaturgos

⁴² Fala da Prof^a Dr^a Lilia Schwarcz no Canal da Lili, a 20 jan. 2022, em entrevista com Guilherme Terreri Lima Pereira, que performa a Rita von Hunty, abrindo a temporada de lives de 2022 no YouTube.

brasileiros que tiveram a carreira toda dedicada ao empoderamento do discurso homonormativo (aqui, servindo como termo guarda-chuva para as questões relacionadas à homossexualidade, como o homoerotismo, a homossocialidade, a homossociabilidade e a homoafetividade). O histórico desse empoderamento acompanha a história do movimento LGBT no Brasil, iniciado em maio de 1978 (GREEN; QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018, p. 10) e atravessa todo o processo de legitimação das vozes minoritárias, não-machistas, antipatriarcais, no meio teatral.

Segundo Foucault, “(...) o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam” (FOUCAULT, 2009, p. 28-29). **Escravagina** é, acima de tudo, uma peça política. As questões políticas são principalmente relacionadas ao corpo. O corpo da atriz pensado como corpo político (FOUCAULT, 2013) e corpo utópico (FOUCAULT, 2013). Essas questões, diretamente relacionadas à subjetivação e dessubjetivação, encontram-se, tanto no texto escrito em 2010, quanto nas rubricas de encenação, de 2014. O texto inicia com a seguinte rubrica: “MAITE ENTRA DISFARÇADA DE HOMEM. BIGODE POSTIÇO. MÚSICA DE ALTO SUSPENSE.” Já no texto, ainda inédito em 2010, encontramos uma intenção de se trabalhar futuramente a subjetivação da personagem no momento da encenação. Nesta, a rubrica é mais longa. A peça inicia com um vídeo a respeito da profissão de Maite Schneider: depiladora, colocando o início de tudo com a necessidade de eliminar todos os pelos do corpo. Logo a seguir, há um texto em *off*, com a voz de Maite, introduzindo o assunto principal da peça:

Nós somos tão antigas quanto a humanidade. Deusas antropomórficas, euroasiáticas, transhumanas de flamejante e mítica beleza...
Mas ainda querem que sejamos tabu.
O mistério faz parte do desejo. O desejo daqueles que nos odeiam mas nos querem.
Vocês que nos querem, mas não podem nos ter.
Eu sou Tabu, não há o que eu possa fazer para não sê-lo.
Eu sou uma transtar, to na TV.
Eu escapei da mediocridade da morte várias vezes por um triz, por isso sou atriz. Meu corpo é minha arte. Atriz louca no papel principal da minha própria vida.
Papel que só pode ser interpretado por mim mesma.
Pra quem não me conhece, muito prazer, Maitê.
Pra quem me conhece, muito prazer, Maitê Schneider. (ALMEIDA, 2014c, f. 1)

Figura 11 – Foto de *Escravagina* para cartaz



Fonte: Foto de Cesar Almeida, 2014.

Como podemos ver, o texto coloca a transexualidade num contexto mítico e histórico, muito além da redução a uma simples disforia de gênero. O uso de *transhumanas*, escrito deste jeito, aproxima a transexualidade, a transição, do seu caráter humano, destituindo assim o caráter puramente divino que havia na antiguidade. Coloca o *tabu* como motivo de apagamento. E aqui falo de um apagamento bem específico: o da subalternização dos corpos, que os coloca numa posição de sujeitos infames. Lado a lado com essa noção de tabu, temos o desejo como componente essencial da transexualidade. Um desejo que faz parte do mistério, talvez o mistério que parte da roupa que cobre e articula o corpo. E a performance continua.

VIDEO TABU DO NAT GEO EDITADO EM 5 MIN NO MÁXIMO PERFORMANCE⁴³

OFF: E no sétimo dia Deus criou a mulher, o homem e toda diversidade LGBT. Tudo o que está vivo.

COME A MAÇÃ DO PECADO. PASSA MAL. ARRANCA A BARBA. TIRA O PEPINO ESCONDIDO. TIRA O FACÃO E COMEÇA A CORTAR LOUCAMENTE. LIGA O LIQUIDIFICADOR. TIRA O AVENTAL.

SONOPLASTIA PARADISÍACA VAI MIXANDO COM SONS PESADOS E ROCK. MÚSICA DE ALTO SUSPENSE. (ALMEIDA, 2014c, f. 1)

A importância dos deslocamentos está em relação direta com a importância da compreensão da natureza da experiência transexual, que também se faz através de deslocamentos. Minha argumentação, é pensada a partir dos deslocamentos propostos por Berenice Bento. BENTO (2017, p.

⁴³ O vídeo da Nat Geo, que faz parte desta *performance*, é o da Figura 6.

102-105) propõe três deslocamentos possíveis proporcionados pela experiência transexual em relação às normas de gênero:

Figura 12 – Maite Schneider, nº 3



Fonte: *Escravagina*, Mini-Guaíra, 2014, foto de Michelle Martins

1. Deslocamento I: gênero e corpo-sexuado.

“Sou um/a homem/mulher, em um corpo equivocado.”

2. Deslocamento II: gênero, sexualidade e corpo-sexuado.

“Sou um/a homem/mulher, em um corpo equivocado e meu desejo está direcionado para pessoas do mesmo gênero.”

3. Deslocamento III: dos olhares.

“É um homem ou uma mulher?”

Dos três deslocamentos propostos por Bento (2017), Maitê só realiza o primeiro deles (**gênero e corpo-sexuado**). Quanto ao segundo deslocamento (**gênero, sexualidade e corpo-sexuado**) este não se realiza porque Maitê permanece com a atração por homens que sentia desde sua infância, o que de certa forma é um deslocamento ao contrário do que propõe Bento, pois até a cirurgia de redesignação sexual, o sujeito Alexandre sentia atração física pelo mesmo sexo. Após a cirurgia permanece com um comportamento de mulher heterossexual, todavia, não cis, mas trans. Quanto ao terceiro deslocamento

(dos olhares), este não ocorre porque não há qualquer dúvida de que Maitê é, de fato, uma mulher, tão completa, tão senhora de sua sexualidade e de sua sensualidade que não há como confundir com uma travesti, ou dizer, (preconceituosamente) que ela “é homem”.

Figura 13 – Maite Schneider, nº 4



Fonte: *Escravagina*, Mini-Guaíra, 2014, foto de Michelle Martins

Até o momento do início da dessubjetivação, representado na peça por um viking, todo machão, dotado de uma virilidade extrema, que descobre ter algo, no meio das pernas que tem vontade própria e se manifesta a todo momento – na peça, um pepino, que o viking corta fora e pica dentro de um liquidificador. Esse momento da peça é especialmente pungente, pois além de ser uma das cenas fortes, na qual a atriz/personagem Maitê coloca junto ao pepino, no liquidificador, para bater, papeizinhos em que anota, com o auxílio da plateia, as coisas ruins que nos contingenciam e incidem sobre nós no dia a dia, tais como inveja, ciúmes, violência, homofobia, transfobia etc. Essas são questões discutidas ao longo da peça, todas de cunho político, relativas ao *ethos* e à moral da sociedade como um todo. As críticas feitas ao sistema de generificação binária da sexualidade, tal como se apresenta numa sociedade quase que exclusivamente heterossexual, são pesadas, mas ao mesmo tempo em que aparecem no texto de forma muitas vezes sutil, são fisicamente performadas de forma contundente. O peso e a sutileza das críticas feitas são acessíveis àqueles pertencentes ao espectro LGBTQIAPN+ ou àqueles que têm uma maior convivência com pessoas do espectro.

O corpo, segundo Foucault, está inserido num campo político, no qual as relações de poder têm alcance imediato sobre ele. O corpo trans, como desvio da norma, livra-se das instituições e, a partir desse momento, ressubjetiva-se, reinventando a si mesmo, reconstruindo e reorganizando uma nova

forma de subjetivação. Ao se ver livre das instituições que nos dessubjetivam, ao nos disciplinar, tais como igreja, casamento e escola, pode ser tomado como um corpo utópico, como também o pode ser o corpo da atriz, mesmo que esta reconstrua em cena sua própria vida.

Figura 14 – Maite Schneider, nº 5



Fonte: *Escravagina*, Mini-Guaíra, 2014, foto de Michelle Martins

A peça termina com um leilão do corpo da atriz, após o qual, ela submete-se a um exame completo. O ganhador do leilão tem direito de examinar o corpo todo da atriz, inclusive a neovagina, para a verificação de que nada restou da mutilação.

Considerações *Parresiásticas*

Quando tratamos de corpos trans, de uma maneira mais geral, e tendo em vista o primeiro deslocamento proposto por Bento (2017), precisamos pensar na disputa existente entre o gênero e o corpo sexuado, pois

A suposta correspondência entre o nível anatômico e o nível cultural não encontra respaldo. Aqui nos deparamos com toda a plasticidade dos corpos: seios não lactantes, vaginas não procriativas, clitóris que mediante a utilização de hormônios, crescem até transformar-se em órgãos sexuais externos; úteros que não procriam, próstatas que não produzem sêmen, vozes que mudam de tonalidade, barbas, bigodes e pelos que cobriam rostos e peitos inesperados. A plasticidade do corpo se revela (BENTO, 2017, p. 102).

Essa plasticidade gera alguma dor, além da dor física das cirurgias e adaptação até que o novo corpo esteja em pleno funcionamento? Além disso, sabemos de antemão, através de relatos disponíveis na internet, em entrevistas na TV e em textos acadêmicos, que o processo de transição de um gênero

a outro envolve muita dor psicológica. O sentimento de inadequação ao próprio corpo, a falta de um adulto próximo em quem se possa espelhar, a ausência de apoio familiar, provocam no transexual um sofrimento inexprimível. No caso Maite Schneider, ela transformou em arte a sua dor. É possível perceber as dores que estiveram latentes e algumas que ainda estão em ação, através do desvelamento de suas palavras, mas também através de suas expressões, gestos e atitudes no decorrer da peça **Escravagina**.

Essa questão da plasticidade dos corpos trans é, fundamentalmente, uma questão ligada à verdade do sujeito, que entra, durante a peça num jogo parresiástico, que leva a atriz/personagem a formular questões pertencentes à “arte de desagradar”, para usar uma expressão do Cesar Almeida. Aquilo que nos agrada, que pertence ao nosso próprio cuidado de si, nem sempre agrada ao público, na encenação teatral.

Na *parrhesia* o falante enfatiza o fato de que ele tanto é o tema da enunciação quanto do *enunciandum* – que ele próprio é o tema da opinião à qual se refere. A “atividade de fala” específica da enunciação *parrhesiástica* toma, assim, a forma: “Eu sou aquele que pensa isto ou aquilo”. (FOUCAULT, 2013, p. 4)

Apesar de haver uma incongruência entre o comportamento heterossexual da atriz/personagem e o contradiscurso construído pelo dramaturgo.

Referências

ALMEIDA, Cesar. **Escravagina** (2010). In: O teatro da Rainha de 2 Cabeças: volume 3. p. 97-105. Curitiba: Edição do autor, 2014a.

_____. **Escravagina**: monólogo trans-freakshow de Cesar Almeida com Maite Schneider. Curitiba: Mini-Guaíra, 18 ago. a 04 set. 2014b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kgjxXOLEPnY>. Acesso em: 13 set. 2022.

_____. **Escravagina**: stand-up trans para Maite Schneider. Rubricas de direção, 2014c. Manuscrito.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Salvador: Editora Devires, 2017.

EWALD, A. P.; SOARES, J. C. Identidade e subjetividade numa era de incerteza. **Estudos de Psicologia**, v. 12, n. 1, 2007.

FELICIANO, Patrícia de Lourdes Queiroz; PEIXOTO, Tereza Cristina. A construção da subjetividade na pós-modernidade: uma revisão de literatura. **Pretextos – Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas**, v. 4, n. 8, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://seer.pucminas.br/index.php/pretextos/article/view/18692>. Acesso em: 13 set. 2022.

FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o poder. In: _____. **Ditos e Escritos**: volume IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 247-60. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. DISCURSO E VERDADE: SEIS CONFERÊNCIAS DADAS POR MICHEL FOUCAULT, EM BERKELEY, ENTRE OUTUBRO E NOVEMBRO DE 1983, SOBRE A PARRHESIA - APRESENTAÇÃO. **Prometheus - Journal of Philosophy**, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013.

_____. **O corpo utópico. As heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert. L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249

GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (orgs.). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

LOURO, Guacira Lopes. **Prefácio**. In: BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Salvador: Editora Devires, 2017. n. p.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SZURMUK, Mónica (coord.) *et al.* *Diccionario de estudios culturales latino-americanos*. México: Siglo XXI Editores: Instituto Mora, 2009. Disponível em: <<https://elpaginaslibres.files.wordpress.com/2009/12/diccionario-de-estudios-culturales-latinoamericanos.pdf>> Acesso em: 03 jul. 2021.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

ORGANIZADORES - TAMBÉM AUTORES



Beatriz Souza Almeida

Mestranda em Estudo de Linguagens pelo Programa de Pós Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia (UNEB/CAMPUS I), e bolsista CAPES. Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo (LABEDISCO/CNPq). Graduada em Licenciatura em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS (2017-2021). Pós Graduada em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade Anísio Teixeira- FAT. Membro integrante do GT de Estudos Discursivos Foucaultianos da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Letras e Linguística (ANPOLL). Possui artigos, resumos, capítulos de livro e vídeos publicados sobre Corpo, Discurso e Audiovisualidades com ênfase nos Estudos Discursivos Foucaultianos.



Nilton Milanez

Professor Pleno na Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Campus I. Coordena o LABEDISCO – Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo/CNPq. Atua no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens na UNEB. Realizou pós-doutorado em Estudos Literários, 2020-2021, pela Universidade Federal de Uberlândia. Sabática, 2015-2016, desenvolveu pesquisa sobre Corpo, Cinema e Psicanálise no Département de Psychanalyse, Université Saint Denis, Paris VIII e Departamento de Psicologia, USP - Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Seu Pós-doutorado, 2010-2011, em Discurso, Corpo, Cinema foi realizado na Sorbonne Nouvelle, Paris III, sob a supervisão de Jean-Jacques Courtine e Phillipe Dubois. É Doutor em Linguística e Língua Portuguesa com área de concentração em Análise do Discurso pela UNESP –

Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Campus de Araraquara. Seus trabalhos como livros, periódicos, artigos e vídeos podem ser acessados em nilton-milanez.blogspot.com



Vilmar Prata

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Editor da revista Pórtico de Epicteto - ISBN: 25953591 e bolsista CAPES. Mestre em Memória, Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia -UESB (2017). Estágio sanduíche em filosofia na Sorbonne Nouvelle Paris III (2015) sob orientação de Philippe Dubois. Estágio sanduíche na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP - Ribeirão Preto (2016) sob orientação de Leda Verdianni Tifoune.

Possui Pós Graduação Lato Sensu em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Graduado em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira (2010). Membro do grupo de pesquisa Ética e Psicologia Moral na Filosofia Antiga - UFBA. Membro do Viva Vox, grupo de pesquisa em Filosofia Antiga - UFS e membro do grupo nacional - Pórtico de Epicteto.

AS AUTORAS E OS AUTORES



Aldo Dinucci

Possui Mestrado (1996-1998) e Doutorado (1998-2002) em Filosofia pela PUC-Rio. Pós-Doutorado em Filosofia pelo IFCS/UFRJ (2014-2015). Pós-Doutorado em Filosofia pela University of Kent- UK (2015). Pós-Doutorado em Filosofia pela UnB (2016). Pós-Doutorado em Filosofia pela University of Kent-UK (2019-20). Pesquisador em produtividade do CNPq entre 2016 e 2018. Atualmente é Pesquisador da Academia Britânica (2018- atual), Professor Titular do Departamento de

Filosofia da UFS e Pesquisador Honorário da University of Kent (UK). Atua em pesquisas e traduções

de fontes primárias nas áreas de História da Filosofia Helenística e Tardo-Antiga, notadamente Estoicismo.



Ana Lúcia dos Santos e Santos

Professora da rede regular de educação do estado de Alagoas. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, especialista em Educação e em Filosofia, com mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.



Carla Luzia Carneiro Borges

Doutora em Linguística (UNICAMP), professora Titular da Universidade Estadual de Feira de Santana, instituição na qual coordena o Núcleo de Leitura Multimeios e lidera, desde sua fundação em 2009, o grupo de pesquisa LINSP/CNPq (Linguagem, Sociedade e Produção de Discursos). Integra o Círculo de Discussões em Análise do Discurso (CIDADI/CNPq), grupo de pesquisa da Universidade Federal da Paraíba. Desenvolve o Projeto de pesquisa Modalidades do saber/poder em práticas de leitura, concebendo leitura/letramento como prática discursiva, na perspectiva de Michel Foucault. Orienta trabalhos na área dos Estudos Discursivos Foucaultianos, com ênfase nas práticas de leitura e na produção de subjetividades no espaço escolar e em outros espaços. Coordena o SELINSP (Seminário do LINSP) e as Oficinas de Leituras Foucaultianas.



Denise Gabriel Witzel

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela FCL/Unesp- Araraquara-SP, com estágio doutoral na Université Louis Lumière de Lyon II, França. Professora Associada na UNICENTRO – Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, atuando na graduação e no programa de pós-graduação em Letras (mestrado e doutorado). Membro do GT Estudos Discursivos Foucaultianos da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística). Coordenadora do Laboratório de Estudos do Discurso da UNICENTRO - LEDUNI/CNPQ e do Programa Paraná Fala Francês na UNICENTRO. Diretora da Editora Universitária da Unicentro.



João Kogawa

Professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de São Paulo. Coordena o grupo de pesquisa Semiologia & Discurso e o Podiscurso – o podcast da Análise do Discurso. Dentre outros textos, publicou as obras: Pensadores da Análise do Discurso: uma introdução – em coautoria com o Prof. Anderson Salvaterra Magalhães – Linguística & Marxismo: condições de emergência para uma teoria do discurso francesa no Brasil.



Nathalia Santos Camargo

Graduada em Letras, Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro), participou do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), no ano de 2017. Também participou do Programa Institucional de Iniciação Científica

Voluntária, desenvolvendo duas pesquisas em Linguística, no campo da Análise do Discurso, intituladas: “Do signo linguístico ao discurso: adjetivando mulheres” e “Discurso, poder e verdades sobre o mito do amor materno”. Em seu último ano de graduação, fez parte do PET-Letras Unicentro. Atualmente é mestranda em Letras, com ênfase nos Estudos Discursivos Foucaultianos, pela mesma instituição, e faz parte do Laboratório de Estudos Discursivos da Unicentro (LEDUNI/CNPQ).



Neumar Michaliszyn

Dramaturgo da Cia. Carnívora, possui graduação em Letras Português-Literatura pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO (2000) e mestrado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (2003). Seus interesses voltam-se para as interfaces entre as linguagens, notadamente a correlação entre o texto dramático e sua encenação. Atualmente, cursa Doutorado em Letras na UNICENTRO, é membro ativo do Laboratório de Estudos do Discurso da UNICENTRO (LEDUNI), desenvolvendo pesquisas na área de Análise do Discurso Foucaultiana, trabalhando com as

temáticas do corpo, das identidades e das subjetivações LGBTQIA+.



Rafael Andrade Moreira

Graduação, mestrado e doutorado em Letras pela Universidade Estadual de Maringá. Pós-doutorando no Departamento de Literatura Brasileira da Universidade de São Paulo, sob a supervisão do Prof. Dr. João Adolfo Hansen. Participa do Grupo de Estudos Foucaultianos (GEF-UEM/CNPq) e do Grupo de Pesquisa em Leitura, Análise do Discurso e Imagens (GPLEIADI-UEM/CNPq). Seus principais interesses de pesquisas giram em torno da obra de João Guimarães Rosa, lendo-a a luz de teorias do discurso, cuidado de si, crítica dos valores, percepção e ser da

linguagem.