



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Educação e Humanidades

Rachel Barcelos da Cruz

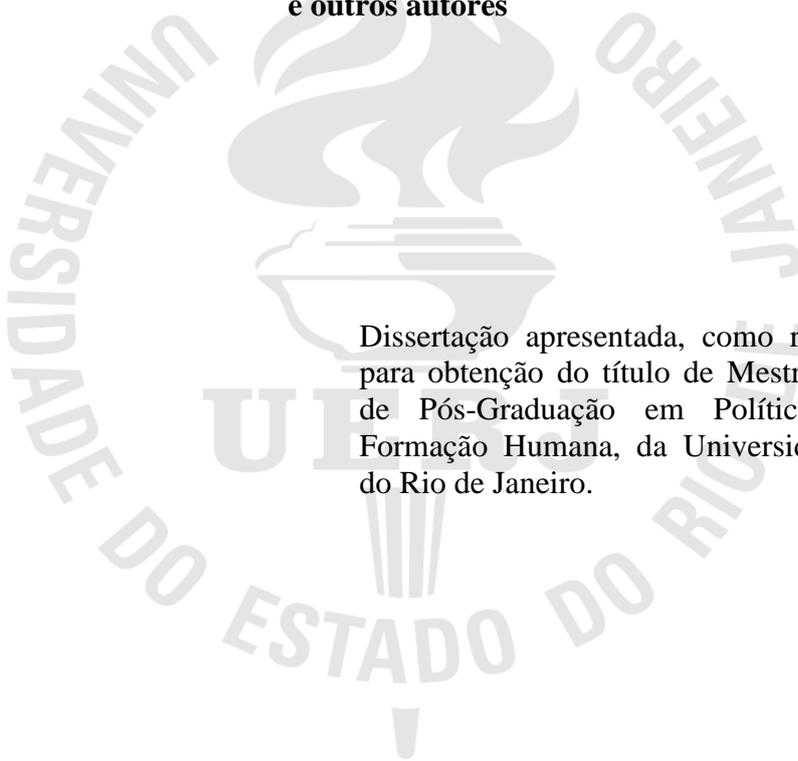
**Quem somos hoje? Um estudo sobre a precarização da vida com Foucault,  
Judith Butler e outros autores**

Rio de Janeiro

2022

Rachel Barcelos da Cruz

**Quem somos hoje? Um estudo sobre a precarização da vida com Foucault, Judith Butler  
e outros autores**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof. Dr. Luiz Saléh Amado

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C957	<p>Cruz, Rachel Barcelos da Quem somos hoje? Um estudo sobre a precarização da vida com Foucault, Judith Butler e outros autores / Rachel Barcelos da Cruz. – 2022. 111 f.</p> <p>Orientador: Luiz Saléh Amado Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Educação e Humanidades.</p> <p>1. Neoliberalismo – Teses. 2. Violência – Teses. 3. Precarização da vida – Teses. I. Amado, Luiz Saléh. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.</p>
bs	CDU 37.015.4

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rachel Barcelos da Cruz

**Quem somos hoje? Um estudo sobre a precarização da vida com Foucault, Judith Butler  
e outros autores**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 19 de dezembro de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Luiz Antônio Saleh Amado (Orientador)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Estela Scheinvar  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Pedro Fornaciari Grabois  
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro – IFRJ

Rio de Janeiro

2022

## **DEDICATÓRIA**

À memória de Albino, Vilma, Zilma, Maria da Conceição, minha eterna gratidão a vocês.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da Vida.

Ao Prof. Dr. Luiz Antônio Saléh Amado, pelo comprometimento, paciência, generosidade e delicadeza, sem o qual tornaria mais difícil o meu encontro com as palavras na composição de tantas inquietações.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Estela Scheinvar, com o seu grande conhecimento e experiência acadêmica que muito me auxiliaram.

Ao Prof. Dr. Pedro Fornaciari Grabois, com o seu olhar atento, cuidadoso, exigente e excelentes indicações bibliográficas, imprescindíveis nessa tecelagem.

Ao meu irmão Rodrigo. À minha madrinha Lídia. À Didi e à Muquirana. À Carol e ao Rafa. Ao Taumaturgo.

A todos os fios de amizades que me teceram - eu sou muitos - e não conseguiria nomeá-los aqui.

A todos, meu muito obrigada.

Viver é partir, voltar e repartir.

*Emicida*

## RESUMO

CRUZ, Rachel Barcelos. *Quem somos hoje?* Um estudo sobre a precarização da vida com Foucault, Judith Butler e outros autores. 2022. 107f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Quem somos no presente momento da história? Não é por acaso que esse trabalho se inicia com essa pergunta. Ela coloca em questão o presente e claramente nos convoca a reflexão sobre nós mesmos nas relações com o agora no qual nos encontramos. Não basta perguntar: o que é este hoje? Mas, sim, qual a relação que temos com este hoje? Quais os elementos do presente nos atravessam e nos constituem? Ao colocarmos em questão o presente, iremos perceber que a precarização da vida é o elemento da singularidade histórica que sobressalta aos olhos e que constitui o nosso modo de ser, estar e pensar o mundo. Nosso estudo parte da perspectiva de que a precarização é um *continuum* manifesto, inseparável e homogêneo ao capitalismo e que, apesar das suas relativas diferenças ao longo da história, tem no interior delas algo de invariável e comum, a saber: a manifestação da violência. A nossa tese central é a de que a precarização da vida acontece com a diminuição, fragilização, obsolescência, desvalorização, esgotamento da vida através do exercício violento do poder. Hoje, com o neoliberalismo, a violência se intensifica, se atualiza, torna-se instrumento nas relações de poder e encontra condições desejadas para isso. É devido à exposição maior da nossa vulnerabilidade pela ação da violência que nossas vidas estão sendo precárias. Existem diferentes meios de distribuir precariedades a determinados grupos de pessoas, articulada dentro de um campo de poder onde algumas pessoas tornam-se mais suscetíveis à violência arbitrária que outras. Buscando compreender o funcionamento do exercício do poder no processo da precarização da vida, tecemos uma analogia entre as linhas de força do poder e as linhas de força da *pipa*. Verificamos que a violência, biopolítica e normalização neoliberal são as linhas que tecem a precarização da vida, sendo a sujeição nesses termos, o nó mais bem feito dessa trama. A precariedade que caracteriza os nossos dias é tecida na relação íntima entre poder e vida. A saída que encontramos para o enfrentamento desse problema foi constituída a partir da estética de si como uma atitude ética do sujeito articulada ao uso da crítica nas relações de si para consigo e de si para com os outros. Fazer a crítica de si é saber renunciar o que oprime e violenta a mim mesma e diminuir as possibilidades de ação comigo mesma, e que também, em certa medida, violenta o outro. Deste modo, trouxemos para a problematização dessas questões alguns quadros que ilustram bem a dinâmica da precarização da vida a partir da operacionalidade da violência nos seguintes campos: vida social e política, trabalho e escola. A moldura desses quadros possibilitará uma melhor compreensão da sutileza dos mecanismos engendrados para a precarização da vida, implicando, inclusive, o desenvolvimento de uma análise crítica sobre a moldura.

Palavras-chave: Precarização. Violência. Neoliberalismo. Estética de si.

## ABSTRACT

CRUZ, Rachel Barcelos. *Who are we today?* A study on the precariousness of life with Foucault, Judith Butler and other authors. 2022. 107f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Who are we at this moment in history? It is not by chance that this work begins with this question. It calls the present into question and clearly invites us to reflect on ourselves in relation to the “now” in which we find ourselves. It is not enough to ask: what is this today? But, yes, what relationship do we have with this today? What elements of the present cross and constitute us? By questioning the present, we will realize that the precariousness of life is the element of historical singularity that is startling in the eyes and that constitutes our way of being, being and thinking about the world. Our study starts from the perspective that precariousness is a manifest *continuum*, inseparable and homogeneous to capitalism and that, despite its relative differences throughout history, it has something invariable and common within them, namely: the manifestation of violence. Our central thesis is that the precariousness of life happens with the decrease, weakening, obsolescence, devaluation, exhaustion of life through the violent exercise of power. Today, with neoliberalism, violence intensifies, updates itself, becomes an instrument in power relations and finds the desired conditions for it. It is due to the greater exposure of our vulnerability to the action of violence that our lives are being precarious. There are different ways of distributing precariousness to certain groups of people, articulated within a field of power where some people become more susceptible to arbitrary violence than others. Seeking to understand the functioning of the exercise of power in the process of precariousness of life, we weave an analogy between the power lines of power and the lines of force of the *kite*. We verified that violence, biopolitics and neoliberal normalization are the threads that weave the precariousness of life, being subjection in these terms, the best knot in this plot. The precariousness that characterizes our days is woven into the intimate relationship between power and life. The way out to face this problem was constituted from the aesthetics of the self as an ethical attitude of the subject articulated to the use of criticism in the relationships between oneself and oneself and with others. To criticize yourself is to know how to renounce what oppresses and violates myself and reduces the possibilities of action with myself, and which also, to a certain extent, violates the other. In this way, we bring to the problematization of these questions some tables that illustrate well the dynamics of the precariousness of life from the operability of violence in the following fields: social and political life, work and school. The framing of these pictures will enable a better understanding of the subtlety of the mechanisms engendered for the precariousness of life, implying, including, the development of a critical analysis of the framing.

Keywords: Precariousness. Violence. Neoliberalism. Self aesthetics.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	A imagem perfeita do trabalho no século XXI .....	28
Figura 2 –	Coração transbordando com este presente .....	33
Figura 3 –	Já se vão 12 dias de repouso absoluto sem repouso.....	33
Figura 4 –	É raro encontrar uma empresa que se preocupa com seus funcionários..	34

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>VIDA SOCIAL E POLÍTICA</b> .....	17
2	<b>TRABALHO</b> .....	27
3	<b>ESCOLA</b> .....	40
4	<b>PRECARIZAÇÃO DA VIDA</b> .....	57
5	<b>ANALÍTICA DO PODER</b> .....	62
6	<b>ESTÉTICA DE SI</b> .....	81
6.1	<b>Quem somos está no si de cada um</b> .....	85
6.2	<b>O cuidado de si é certamente o conhecimento de si</b> .....	88
6.3	<b>O pensamento que pensa a si mesmo</b> .....	90
6.4	<b>A estética de si reforça o individualismo?</b> .....	92
6.5	<b>Sobre o exercício da liberdade</b> .....	94
6.6	<b>Prática crítica de si como resistência</b> .....	96
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	100
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105

## INTRODUÇÃO

Quem somos no presente momento da história? Não é por acaso que esse trabalho se inicia com essa pergunta. É preciso “decisão e coragem de servir-se de si mesmo” (KANT, 1985, p. 100) para respondê-la. Quem somos no presente momento da história? Altera o curso, coloca em questão o presente e claramente nos convoca a reflexão sobre nós mesmos nas relações com o agora no qual nos encontramos. Uma pergunta lançada diretamente não para quem você é, mas para quem nós somos. Quem você é incidiria numa impossibilidade filosófica de se dizer “quem alguém é”. A intangibilidade da manifestação da identidade do sujeito dificulta toda tentativa de expressão verbal que a descreva, dado o seu caráter instável, escapatório. Quem somos no presente momento da história? Atribui ao contexto histórico do presente o papel causador. Somos o que somos no tempo que somos, no interior da nossa atualidade. Não se trata, porém, de uma causalidade estrita, fechada em termos de causas e efeitos. Quem somos é também acontecimental. É algo que irrompe o processo histórico e que escapa de se tornar o resultado necessário desse processo. *Somos*, são questões do tempo e do acontecimento, na dimensão individual e coletiva de nós mesmos.

Retomar sobre nossos ombros essa pergunta, elaborada primeiramente por Kant e resgatada depois por Foucault<sup>1</sup> tem uma razão bem simples: todas as lutas atuais giram em torno dessa mesma questão: quem somos nós hoje? (FOUCAULT, 2014, p. 123). Interrogar-nos sobre isso não é somente uma atitude inaugural de diagnóstico do presente ou a reativação permanente desta atitude, mas consiste igualmente em iluminar a relação que temos com o presente e a relação que temos com nós mesmos. Não bastaria perguntar: o que é este hoje? Mas, sim, qual a relação que temos com este hoje?

Não se busca aqui compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura, o que buscamos é a sua diferença. O que é que nos acontece? Ao pensar nas condições do presente, chegaremos no conjunto de acontecimentos que nos atravessam e nos constituem. Qual deles é o mais “ruidoso”? (FOUCAULT, 1994, p. 5) Qual é o elemento do presente que se distingue dos demais em sentido e valor? Com o propósito de nos aproximar de alguma possível resposta para essas e outras questões que surgiram no percurso de escrita deste trabalho, fez-se imprescindível isolar, no interior da história, o elemento da singularidade histórica que nos sobressalta aos olhos: a precarização da vida.

---

<sup>1</sup> Pergunta respondida por Kant em 1784, em *Was ist Aufklärung?*, depois retomada por Foucault no texto: *O que São as Luzes?* (FOUCAULT, 2000, p. 335).

Gostaria de dizer, antes de iniciar propriamente a apresentação do trabalho, que esse tema é muito pretensioso, ainda mais para uma dissertação de mestrado cujo tempo é pequeno se comparado à dimensão da proposta, mas que pretendia, mesmo assim, em certa medida, enfrentá-lo. Precedente a esta investigação sobre a precarização da vida, tinha como meta estudar o egoísmo moral, em Kant, pois percebia na apreensão da realidade fenomênica o domínio desse hábito, atitude ou sentimento no comportamento dos indivíduos, impregnados dos seus próprios interesses, colocando-os sempre em primeiro lugar de forma exclusivista. Além do mais, entendia que a racionalidade neoliberal estimulava essa disposição interna, na tentativa de conduzir o governo das coisas e dos homens a partir da constituição de normas que atenderiam a este estímulo, a saber: “reduzir todos os fins a si mesmo” e “não ver utilidade senão naquilo que lhe serve”. O egoísmo, de fato, foi apoiado por liberais como Adam Smith e Ayn Rand como uma postura ética e racional do homem, uma virtude. Suas ideias se espalharam pelo meio acadêmico e influenciaram significativamente muitos outros pensadores. A minha aposta, até um determinado momento, era de saber se o egoísmo moral era uma das razões de ser do capitalismo.

Entretanto, atentei-me para o fato de que se eu quisesse realmente pesquisar o egoísmo como atitude inaugural da ética na sociedade capitalista, eu teria que iniciar analisando as práticas, onde *nós* nos revelamos. Mas, não era apenas isso, ao olhar para as práticas tornaria políticas as discussões que se apresentavam, e essa foi a minha maior motivação. Fiz, então, um giro de 180 graus e procurei introduzir este debate a partir das práticas, ou seja, das manifestações dos princípios que motivam, distorcem, disciplinam ou orientam o comportamento do sujeito para o egoísmo nas relações. Tal foi a minha surpresa ao identificar que nessas relações se sobressaía a precariedade como um *continuum* manifesto, inseparável e homogêneo ao capitalismo, foi daí então, que eu resolvi me dedicar a esse tema. Se, a hipótese anterior era a de que o sujeito egoísta revelava na sua prática uma forma de violência ao outro, a hipótese atual é a de que a prática da violência é um fato contínuo no capitalismo e que produz a precarização da vida por intermédio da sua coerção por meio dos seus mecanismos de poder que domina e se faz obedecer. É devido ao atravessamento da violência nas nossas vidas que elas estão sendo precarizadas, objetivamente e subjetivamente. Não temos como afirmar neste trabalho que a precarização da vida é um efeito da violência fundada no princípio egoísta orientador das condutas humanas. Muito embora, os pensadores franceses Pierre Dardot e Christian Laval, no livro *A nova Razão do Mundo*, já apontavam nas suas investigações o “avanço egoísta da economia neoliberal” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 51), a “degeneração num hedonismo egoísta” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 129) das

subjetividades da economia de mercado e a “satisfação egoísta” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 320) dos cidadãos transformados em consumidores no neoliberalismo.

Atendo-me à análise da precarização da vida como um elemento *diferencia-dor* do presente, foi necessário como critério utilizado para essa investigação tentar responder às seguintes perguntas: estamos, de fato, precarizando a vida? O que constitui a precarização? Como ela acontece? Quais são os seus efeitos? Como resistir a ela? A partir dos estudos buscando delinear as condições de possibilidade para a precarização da vida, escolhi alguns campos que demonstram e reforçam a precarização como realidade de um efeito: a vida social e política, o trabalho e a educação escolar. Para essa finalidade, utilizei algumas perspectivas filosóficas de pensadores contemporâneos como Foucault, que mobilizou as discussões acerca do exercício do poder, da subjetividade e do cuidado de si, por exemplo, e de Judith Butcher que sustentou a discussão sobre a precarização da vida. Entretanto, outros autores igualmente contemporâneos, dos campos da filosofia e da sociologia, serviram de ferramentas teóricas e foram também fundamentais para essa interlocução, tais como Byung-Chul Han, Pierre Dardot, Christian Laval e Peter Pall Pelbart.

Considero que a precarização seja um efeito inseparável do capitalismo desde a expropriação do trabalhador do campo. Durante décadas, as formas de precarização foram mudando e abrigadas sob diferentes nomes. Mas existe algo invariável e comum que ao longo da história nos permite reunir essas diferenças sob o signo da precarização que é, a meu ver, a manifestação da violência. Somente para citar um exemplo mais básico, no capitalismo as coisas fabricadas e desenvolvidas foram se tornando inúteis, ultrapassadas, estragáveis, obsoletas, como um padrão normativo na confecção dos objetos de consumo com o seu avanço. Todavia, esse *ethos* da obsolescência das coisas transcendeu como *modo de vida* dos indivíduos. O rompimento dessa evidência é induzido pelo fato de haver também uma diminuição da “vida útil” das pessoas, por exemplo, com as práticas de violência de Estado. Ou, como nos chama atenção o filósofo Byung-Chul Han, na *Sociedade do Cansaço* (2017), com o excesso da violência da positividade em nós produzindo doenças psíquicas. Ou, com a rápida obsolescência dos indivíduos na vida profissional, como dizem Dardot e Laval, por haver, no neoliberalismo, a “tendência de considerar somente as competências imediatamente utilizáveis” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 365) do trabalhador, frente aos riscos constantes da sua desvalorização, levando ao caos. Os autores utilizam como referência para eles Sennet e explicam que essa tendência tem um “efeito múltiplo: uma usura profissional acelerada e um “caos” relacional e psíquico. A nova personalidade? ‘Um eu maleável, uma colagem de

fragmentos em perpétuo devir, sempre aberto à experiência nova” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 365).

A minha tese central é, então, a de que a precarização da vida acontece com a diminuição, fragilização, obsolescência, desvalorização, esgotamento da vida através do exercício violento do poder. O conceito de vida, aqui, está sendo utilizado no sentido da condição humana, ou seja, as formas de vida condicionadas e condicionantes em um lugar, em dado momento histórico, do qual fazemos parte e no qual buscamos a sobrevivência. Mas também, em paralelo, trazemos para o debate as formas de inteligibilidade da vida, constituídas a partir de esquemas ou normas mutáveis durante a história e que dependem do reconhecimento como vida. Teremos, então, que desnudar a vida, torná-la mais visível, estranhá-la. Difícil questão, uma vez que é algo que foi antes nos oferecido como familiar e já estamos misturados nela.

Deste modo, trouxemos para a problematização três quadros ilustrativos, a saber: vida social e política, trabalho e escola. Buscamos, com isso, relacionar as estratégias de poder que precarizam a vida com o que será mostrado. A moldura possibilitará a compreensão da precarização da vida, implicando, é claro, o desenvolvimento de uma análise crítica sobre a moldura, mas também reconhecendo que algo sempre nos escapa desse enquadramento e também das nossas análises.

O objetivo geral deste trabalho foi, então, o de investigar as possíveis articulações entre a lógica neoliberal e a precarização da vida. Os objetivos específicos foram: mapear, dentro de algumas teorias sobre o tema, como se dão o exercício do poder e o processo de subjetivação na contemporaneidade; colocar em análise o modo como opera a precarização da vida atualmente; investigar quais são as condições de possibilidade do exercício da prática crítica de si voltada para o enfrentamento da precarização de vida produzida pela lógica neoliberal. Fiz o estudo por meio de análise bibliográfica e de outras fontes que deslocaram importantes discussões sobre esse tema. Trouxe alguns exemplos de jornais, redes sociais e da minha própria experiência como educadora, entrelaçando-os nos três primeiros capítulos e articulando ainda mais a discussão com situações concretas.

Nosso ponto de partida, no primeiro capítulo, traz o caso do congolês Moïse Mugenyi Kabagambe morto em um quiosque onde trabalhava na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro, e o enquadramento dado à sua vida aqui no Brasil. A repercussão que esse caso teve entre as autoridades e na mídia mostra a operacionalidade da violência no país. Com Judith Butler, mostramos que existe uma vulnerabilidade comum, própria da condição humana, mas, para além dela, há uma exposição maior da vulnerabilidade pela ação da violência. Paralelamente,

existem diferentes meios de distribuir precariedades a determinados grupos de pessoas, feito de forma induzida, por meio da violência ou da ausência de políticas protetivas. Esta distribuição está articulada dentro de um campo de poder onde algumas pessoas tornam-se mais suscetíveis à violência arbitrária que outras. Buscamos nesse capítulo nos atentar mais para o conceito de violência, articulando a teoria de Judith Butler em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2020), com a tese da violência da positividade de Byung-Chul Han desenvolvida em *Sociedade do Cansaço* (2017).

No segundo capítulo, mostramos de que forma a violência está presente e institucionalizada no campo do trabalho, produzindo exclusões, incertezas, necessitados e violências derivadas. Falamos um pouco de como se constituíram os matizes históricos do trabalho precário até a sua composição atual baseada na flexibilização das estruturas produtivas e salariais e o desmantelamento da proteção social. A precarização, aqui, apresenta-se como a soma de todas as consequências possíveis geradas com a diminuição da qualidade do trabalho e a fragilização do trabalhador. Não é um fenômeno novo, provavelmente já ocorre desde a expropriação do trabalho. A questão central, hoje, parece residir na institucionalização da precarização, ou seja, na sua legitimação, oficialização e regulamentação pelo Estado funcionando como um preceito básico no neoliberalismo. Para o enfrentamento dessas questões, trouxemos três imagens retiradas das redes sociais que retratam bem as questões que ocorrem no ambiente de trabalho atravessadas pela racionalidade neoliberal. Contamos, para isso, com o apoio teórico dos pensadores franceses Dardot e Laval (2016).

No terceiro capítulo falamos sobre a escola e de como as questões que a envolvem são delicadas. Conteí algumas histórias que experienciei e ainda experencio nesses lugares, de pessoas que vivenciaram a violência, ultrapassaram a violência, produziram violência, resistiram à violência. Para escrevê-lo, conteí com a ajuda de um artigo da jornalista Eliane Brum, chamado *A Boçalidade do Mal* (2015) em diálogo, mais uma vez, com a filosofia de Byung-Chul Han (2020) que retrata a falta de alteridade hoje.

No quarto capítulo, trouxemos de forma sintética algumas noções de precariedade, vistas de ângulos diferentes por alguns autores. O percurso traçado foi desde a ideia de *précarité*, de Robert Castel (2016, p. 365), mostrando que as experiências de carência material e social não eram uma particularidade localizada em um determinado grupo de pessoas, mas ao contrário, ela era uma ameaça contínua. O que tenciona e contrasta com a posição de outros autores que localizam a precariedade em grupos específicos. Perpassa pela distinção que Judith Butler (2018, p. 2) tece entre *precariousness* e *precarity*. Também falamos sobre a

tese de Isabell Lorey (2016, p. 364), teórica política e social da Alemanha, sobre o que ela denomina *precarização governamental*. Em seguida, comentamos sobre a construção do sociólogo francês Christian Laval (2017, p. 100) que desenvolve o conceito de precariedade numa perspectiva biopolítica do capital, dentre outros autores.

No quinto capítulo, buscamos compreender a analítica do poder. Nossa tentativa foi de enxergar o funcionamento do exercício do poder na precarização da vida. Iniciamos este capítulo com uma analogia entre as linhas de força do poder e as linhas de força da *pipa*. Diante da constituição da operacionalidade do poder a partir da hipótese do modelo da *pipa* - hipótese e modelo estabelecidos por mim a partir de uma analogia baseada na analítica do poder, de Foucault - traçamos alguns mecanismos utilizados na criação das estruturas de dominação do poder e suas práticas. O convite posterior foi de examinarmos a questão do poder a partir de outro ponto de vista, buscando estabelecer relações entre a constituição da operacionalidade do poder a partir da hipótese do exercício violento do poder, da governamentalidade e da biopolítica com a precarização da vida. A teoria de Michel Foucault foi o alicerce para a nossa análise juntamente com a de Judith Butler e de Peter Pál Pelbart. Percebemos que a violência sempre destrói alguma coisa e, dentro da descrição daquilo que é destruído, vai além dos corpos como limiar e transborda para tudo mais que a vida depende. É importante mencionar que há nas concepções desses diferentes autores diferenças de perspectivas em torno das conceituações de poder e violência. Mais à frente, em capítulos posteriores, trarei algumas aproximações e também alguns distanciamentos conceituais entre eles.

No sexto e último capítulo, abordamos a estética de si como uma possibilidade para o enfrentamento da precarização da vida. Seguindo a perspectiva foucaultiana, entendemos a estética de si como uma atitude ética do sujeito diante da sua inconsistência ontológica imersa nas discontinuidades do presente. Enquanto experiência singular, a prática ética de si requer a liberação de esquemas de pensamentos que se prendem a verdades produzidas no nosso circunstanciamento contemporâneo. Nosso percurso até aqui procurou apresentar como na construção de uma prática de si existem campos de forças sempre atuantes e que tentam nos conformar em determinados modos de existência compatíveis com a lógica precarizadora do capital, mais intensificada no neoliberalismo, que afetam as condições e a experiência de vida expondo-nos a mais vulnerabilidades através da violência. Por esse motivo, articulamos o uso da *crítica* na prática ética de si, ou seja, nas relações de si para consigo e de si para com os outros, entendendo que fazer a crítica de si é saber renunciar o que oprime e violenta a mim

mesma e diminui as possibilidades de ação comigo mesma, e que também, em certa medida, violenta o outro.

## 1 VIDA SOCIAL E POLÍTICA

Do rio que tudo arrasta, diz-se que é violento.  
Mas ninguém chama violentas as margens que o  
comprimem.

*Bertold Brecht*

Em janeiro de 2022, o congolês Moïse Mugenyi Kabagambe foi espancado por três pessoas até a morte após cobrar R\$ 200 de pagamentos atrasados em um quiosque onde trabalhava na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro. A vítima, um jovem africano de 24 anos, teve mãos e pés amarrados com um fio, sofreu por mais de 15 minutos golpes, chutes e agressões com taco de beisebol. Tamanha violência não só deixou o país e o mundo perplexos, como deixou também um rastro de discussão sobre a precarização da vida.

A população mostrou-se revoltada com esse crime brutal. Muitas pessoas foram às ruas manifestarem o seu repúdio pelo assassinato alertando que o racismo estrutural e a xenofobia eram práticas comuns no país. Nas redes sociais, políticos e celebridades também denunciaram o crime. O governador do Rio de Janeiro, Cláudio Castro, disse nas redes sociais que o assassinato “não ficará impune” (CASTRO, 2022) e o prefeito, Eduardo Paes, falou que o crime é “inaceitável e revoltante” (PAES, 2022) e que tem “a certeza de que as autoridades policiais atuarão com prioridade e rigor necessários para nos trazer os devidos esclarecimentos e punir os responsáveis” (PAES, 2022).

O Alto-comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), PARES Cáritas RJ e a Agência da ONU para Migrações (OIM) expressaram em nota à imprensa que “estão acompanhando o caso, esperando que o crime seja esclarecido” (ACNUR, 2022). O embaixador da República Democrática do Congo no Brasil, Mutombo Bakafw Nsenda, não só pediu que o crime fosse esclarecido e que a justiça fosse feita, como também enfatizou a responsabilidade do Estado brasileiro na proteção do refugiado e cobrou das autoridades a resolução de outros quatro casos de congolese assassinados no país (UOL, 2022). Grande parte dos pronunciamentos divulgados exigiam explicações sobre o crime e a punição dos criminosos, ou seja, aquilo que comumente se entende por justiça, produzindo mais atos de violência como ações que podem ser justificadas. A prática de julgar/condenar, como menciona Estela Scheinvar (2011, p.143), “constitui uma biopolítica orientada ao clamor por castigos, sobretudo quando respaldada pela promessa de garantia dos direitos”. Nesses discursos empregados pelas autoridades os termos que lhes compõem não são nem auto-evidentes nem neutros e demarcam o modo de funcionamento dessas instituições na gestão da

vida. Pensando nisso, a primeira mensagem postada nas redes sociais do presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, afirmando que Moise foi “um vagabundo morto por vagabundos mais fortes” (OGLOBO, 2022) seria uma declaração feita para negar o racismo no país, como aponta a reportagem de *O Globo*? Ou será também que essa acusação e sentenciamento sem fundamentos já mostram um rastro da precarização da vida?

Entretanto, três outros posicionamentos divulgados pareciam se contrastar aos demais. Um deles foi o da Coalizão Negra por Direitos que denunciou que vivemos em “Um país onde a tortura e o assassinato são banais, corriqueiros e admitidos nas ruas em plena luz do dia. (...) O assassinato brutal de pessoas negras é habitual no Brasil. A tortura em praça pública infelizmente é comum” (IG, 2022). O outro, foi a fala do embaixador brasileiro na República Democrática do Congo, André Luiz Azevedo dos Santos, quando expressou numa entrevista que “Infelizmente, nós temos no Brasil uma situação de violência muito grave. Eu penso que essa tragédia é utilizada um pouco para provocar uma reação da sociedade brasileira, uma reação mais forte contra a violência” (G1, 2022). A Anistia Internacional também repudiou a violência, considerando o assassinato “um flagrante e inaceitável caso de violação do direito humano à vida e à dignidade humana” (ANISTIA, 2022) e reiterou os problemas de racismo e xenofobia no Brasil.

Essas reações não apenas corroboraram com o clamor nacional e internacional para que o crime fosse esclarecido e para que os culpados fossem punidos, como tinha o mesmo teor das anteriores. Mas também dizem respeito à operacionalidade da violência no país: ela é banal, habitual, admitida, grave e viola o direito à vida e à dignidade humana. Em nome da justiça se articulam discursos de punição aos culpados e de fim da violência que na prática se tornam diferentes. Em que pese toda uma discussão necessária sobre a concepção universal abstrata de dignidade humana e, como extensão desta definição, a exclusão dos direitos coletivos e das gramáticas da dignidade não-ocidentais e não-secularizadas<sup>2</sup>, estamos falando de vidas. Guerras são travadas e o massacre contra a população negra continua existindo. A vida humana é o alvo central da política de morte dos nossos tempos. Fomos cercados pela violência.

A mãe de Moise, dona Ivana Lay, ainda conseguia se espantar com o fato de os criminosos terem cometido o crime contra alguém que eles conheciam - “Eles conheciam o meu filho e tiraram a vida dele” (OGLOBO, 2022)-, repetia. É como se ela dissesse: eles conheciam o meu filho, sabiam da sua história, das suas dificuldades, da sua vulnerabilidade,

---

<sup>2</sup> Vide mais informações sobre o assunto no artigo Reflexões sobre o genocídio: saídas políticas para a produção em massa da morte (GRABOIS, 2019, p. 139).

falavam com ele, olhavam para o rosto dele e mesmo assim foram capazes de não reconhecer a sua humanidade. É como se ela não quisesse acreditar no fato de que somos vulneráveis e que podemos ser violados a qualquer tempo, pelo mero capricho do outro. Com efeito, parte do que a dor dessa mãe diz é que a vida do seu filho que foi perdida deveria “ter tido a oportunidade de viver, de aspirar a uma vida que não fosse de sofrimento contínuo e deslocamento, mas uma vida vivível, uma vida que permitisse que uma pessoa amasse a vida que lhe foi dada viver” (ELPAIS, 2020).

Nos discursos e nas políticas centradas na produção de morte na vida, de quem são as vidas consideradas choráveis? As de um cadáver negro? “se uma vida é considerada carente de valor, se uma vida pode ser destruída ou desaparecer sem deixar rastro ou consequências aparentes, isso significa que essa vida não foi plenamente concebida como viva e, portanto, não foi plenamente concebida como chorável” (ELPAIS, 2022). No interior do debate sobre o reconhecimento dessas mortes, além do genocídio antinegro, também se encontram o genocídio indígena, o feminicídio, a violência contra pessoas LGBTQIA+, que também importam. Um dos problemas atuais está em incluir essas vidas nas leis já existentes e lhes atribuir condição de reconhecimento mais igualitário de modo que se produza resultados mais radicalmente democráticos (GRABOIS, 2019). As práticas de extermínio desses grupos são um fato banal na nossa sociedade, entretanto, chamam atenção também os atos diários de hostilidade os quais esses grupos excluídos sofrem. Seus corpos correm risco de morte prematura e no interior dessas vidas, o risco de sofrimento injusto e ilegal é um fato permanente.

Essas questões são desdobramentos da condição humana de vulnerabilidade. A vulnerabilidade humana comum ou primária surge com a própria vida (BUTLER, 2020) e advém da nossa condição precária que é uma condição universal de todos os vivos. Todavia, e para além dessa condição, existem paralelamente diferentes meios de distribuir precariedades a determinados grupos de pessoas, feito de forma induzida, por meio da violência ou da ausência de políticas protetivas, segundo Butler. Esta distribuição está articulada dentro de um campo de poder onde algumas pessoas tornam-se mais suscetíveis à violência arbitrária que outras. A vulnerabilidade de Moïse no Brasil era ser negro, imigrante e pobre. No Congo, era pertencer a uma etnia rival àquela da milícia que estava no poder. Nesses dois países, sua vida nunca foi passível de luto e sua vulnerabilidade permaneceu animada, apesar da fuga. Diante da admissão da violência nesses dois lugares, sua vida foi negada duplamente.

Em *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2020), Judith Butler traz uma profunda discussão acerca da elaboração de políticas de violência, da distribuição desigual do luto, da precariedade e da vulnerabilidade. Este ensaio, publicado nos Estados Unidos em 2004 e lançado no Brasil somente em 2019, considerado momento de inflexão da trajetória filosófica da autora, se constituirá central para a nossa discussão.

Continuando a seguir esse caminho, é fundamental ressaltar que para Butler o que expõe a nossa vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos é a violência. Isto é, a violência meramente convencional de certas condições sociais e políticas as quais somos submetidos intensifica a nossa condição humana de vulnerabilidade. Nas suas palavras, a violência é “uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do Outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do Outro” (BUTLER, 2020). De certa forma, continua a autora,

todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar. Essa vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados (BUTLER, 2020, p. 49).

A proposta de Butler é de pensar a vulnerabilidade humana na dimensão da vida política de modo que compreendamos que “vivemos em um mundo de seres que são, por definição, fisicamente dependentes uns dos outros, vulneráveis uns aos outros” (2020, p. 47). Em razão disso, advém aquilo que a autora denomina de “dependência fundamental” (2020, p. 10) de pessoas anônimas, ou seja, “existem outras pessoas das quais a minha vida depende, pessoas que eu não conheço e que talvez nunca conheça” (2020, p. 10), mas que eu dependo delas e elas de mim, numa relação de dependência mútua, pois temos em comum corpos vulneráveis. Em outras palavras, a nossa condição precária comum é causa da interdependência entre as pessoas.

É preciso, aqui, em minha perspectiva, não julgar o efeito pela causa para não cair no perigo das conclusões prematuras. Temos que ter cuidado para não inverter a lógica, como facilmente às vezes acontece. Somos precários e, por isso, dependemos uns dos outros, mas não é porque dependemos uns dos outros que temos que nos tornar mais precários. A nossa condição original precária se reforça e se multiplica pela ação induzida da violência em nós, por nós e entre nós e a nossa passividade perante a isso é assustadora. É violência que gera violência numa espiral ascendente e que não cessa. Compreendemos que há a preponderância

do uso da força da violência sobre a vida humana, até mesmo nos atos mais gratuitos e corriqueiros, expondo e compondo essa vida. A ação da força da violência que age, age sempre contra a natureza de um ser. Violentar é desnaturar o outro. A violência pode tomar a forma de práticas, estruturas, instituições e sistemas destinados a diminuir as condições de vida e da manutenção da vida. Ela, então, pode ser vivenciada nos espaços acadêmicos, no seio familiar, no ambiente de trabalho e muitas vezes é difícil perceber de onde ela se origina, uma vez que ela nunca se esgota quando se alcança a concretização de um único fim. Ela está nas leis, nas abordagens policiais, nos preconceitos, nas desigualdades sociais injustas, nas condições ruins de trabalho, saúde, moradia e transporte, nas palavras irrefletidas de um pai para a filha, no olhar enviesado de uma professora, na ultrapassagem do sinal fechado no trânsito, na derrubada de uma árvore. Pela mesma direção, a filósofa Marilena Chauí descreve que

Legitimada no plano do saber e cristalizada no plano das instituições, a violência é o ar que respiramos, são as ações que praticamos; interiorizada e realizada nas relações pessoais, sociais, econômicas e políticas. Porque somos seus agentes e pacientes não a percebemos, senão quando ultrapassa os limites do costumeiro (CHAUI, 2013, p. 242).

A pergunta que se impõe é se violência é o ar que respiramos, como é possível perceber a violência? Somente quando ela nos sufoca? Pulverizada e cristalizada por toda parte, a violência aparece para nós muitas vezes de modo distorcido por meio de técnicas de exclusão, fragilização, desestabilização, esgotamento, produção de incertezas. A violência sempre destrói alguma coisa. Não está obrigatoriamente ligada a um espaço topográfico (guerras, favelas, congresso nacional, escolas, presídios, *cibercrimes*), entretanto, tem uma topologia, ou seja, uma forma de aparição variada em múltiplas faces. Ao longo da cultura ocidental houve vários deslocamentos da violência, mas, de modo geral, é possível considerar que tudo que vem do outro e nos viola é violência. Nesse sentido, todos nós em algum momento nas nossas vidas já experimentamos, suportamos, vivenciamos, conhecemos a violência. O acontecimento da violência muda os contornos da vida e, como produz experiência porque em nós marca, também de certo modo, nos modifica. Todavia, pelo visto, a filósofa Marilena Chauí ao mencionar que somos agentes e pacientes da violência também concorda com a tese da cumplicidade de Judith Butler (2020, p. 39), ou seja, com a ideia de que violentar o outro é também se violentar uma vez que todos somos vulneráveis, passíveis de luto e de perda. Para a filósofa estadunidense, assim como estamos expostos à violência, também somos cúmplices dela dada a nossa interdependência social constitutiva que

caracteriza a vida. Por ora, resta-nos ainda algumas perguntas: somos cúmplices da violência por causa da nossa passividade perante à ela?; ou porque negamos a existência de algumas ações violentas?; ou porque concordamos com as ações violentas?; ou porque não enxergamos as ações violentas?; ou porque temos medo das ações violentas? ou porque somos violentos? Qual seria o esquema de justificação que compreenderia a violência como um acontecimento defensável? Esse próprio “nós” pode ser colocado também em questão uma vez que o que está em jogo é justamente a produção de in-visibilidades e de condições desiguais entre vidas humanas.

Trouxe para esse debate com Judith Butler outra grande referência na filosofia contemporânea, o filósofo Byung-Chul Han (2017), uma vez que ambos elaboram suas teses, nas obras analisadas, partindo fundamentalmente do conceito de violência. Entendo ser de grande importância fazer a articulação teórica entre os dois autores, mesmo que preliminarmente, a fim de se estabelecer uma base de sustentação para aquilo que venho defender, a saber, que a vida, hoje, está sendo alvo de precarização a partir dos seus múltiplos contatos com a violência. Parece-me que Byung-Chul Han concorda à primeira vista com a tese da cumplicidade de Judith Butler, ora mencionado, embora ao que tudo indica, há uma distinção no *modo* de engendramento da violência para esses dois autores. Sendo assim, faz-se prudente começar com a análise do engendramento da violência por questões metodológicas.

Dito isto, iniciaremos com Judith Butler. A nosso ver, para a filósofa, a violência é empregada pelo Outro, pressionando o sujeito de fora, no sentido de uma violação instrumental e estratégica (BUTLER, 2021, p.19) que visa a produzir algo. Nesse sentido, uma violência negatizada que subordina, submete e relega ao servir de instrumento a uma ordem inferior do poder e, como é um instrumento, produz. E o que é que ela produz? Sujeições, apagamentos, luto (e a negação do direito ao luto), narrativas, enquadramentos, violências derivadas. A violência, desse modo, vem de fora, como era nas relações de poder da Sociedade Disciplinar de Foucault, com a disciplina, e na Sociedade do Controle de Deleuze, com a captura da diferença. Trata-se, nesse caso, de “exercício violento do poder ou de formas de dominação” (GRABOIS, 2013, p. 16), mais próximo de uma análise foucaultiana, que entende o poder como linhas de força em jogo nas micro e macro relações humanas. Poder, esse, que coage e também produz o sujeito. A negatividade da violência, nesse sentido, provém do Outro. É possível encontrar traços dessa percepção, por exemplo, nos questionamentos que Butler traz sobre as mortes de israelenses e palestinos, ao fazer a seguinte pergunta: “Até que ponto a própria recusa em perceber a morte de palestinos como um ‘massacre’ *produziu* uma ira imensurável por parte da população árabe que busca algum

reconhecimento e resolução legítimos para esse *contínuo estado de violência?*” (BUTLER, 2020, p. 34, *grifo meu*).

Han, por outro lado, em *Sociedade do Cansaço*, se afasta nesse ponto dos dois autores buscando outras proposições ao tecer a análise da violência atual. A Sociedade do Cansaço, segundo ele, seria um estágio posterior às definições de Sociedade Disciplinar e do Sociedade do Controle descritas por Foucault e Deleuze. Para Byung-Chul Han, a violência atual é neuronal; mais infecciosa que ataca, pois não se constitui na eliminação da alteridade, uma vez que a nossa sociedade é composta por iguais, mas no controle da alteridade a partir de dentro. Nesse sentido, a prática da violência não é somente derivada da negatividade do outro, mas também da positividade da violência que vem de dentro, por ser de ordem psíquica. Trata-se de processos externos que, quando interiorizados, tomam forma de violência, de conflito interior, de coação psíquica, de controle, mesmo sendo apresentados como liberdade. É exercida sobre os registros da ordem e da dominação interna e resulta na exigência de superprodução, de superdesempenho e de supercomunicação. Violência, esta, que não priva, mas satura; não exclui, mas exaure (HAN, 2017, p. 20). Ela produz retirando. E o que ela retira? Em síntese, graças a autoexploração dos sujeitos, ela retira a potência de vida quando esgota e deprime, transformando a sociedade atual numa sociedade dos cansados.

Trata-se de dois modos distintos de enxergar o *modus operandi* da violência, muito embora, ambos os autores, Butler e Han, se aproximam em alguns pontos que tentaremos demonstrar. Delineia-se, então, um primeiro ponto de contato entre os autores: a centralidade da violência em suas investigações. O segundo ponto se verifica na concordância do conceito *violência*. Por definição, a palavra violência expressa o ato de violar outrem ou a si próprio. Remete, igualmente, à força ou potência que vem de fora ou que vem de dentro. Ou seja, para ambos, a violência é uma força ou potência que viola. Para Butler, uma força que vem de fora, do exercício violento do poder, e que diz “não” e produz. Para Byung-Chul Han uma força que vem de dentro, do psiquismo, e que diz “sim” e nos mantém inertes. Para a primeira, uma forma de dominação por exacerbação da vulnerabilidade. Para o segundo, uma forma de dominação pelo desempenho, que nem o luxo da dança, com seus movimentos revolteantes, consegue fugir totalmente (HAN, 2017, p. 35). Longe do sentido moral de negatividade e positividade, o que Byung-Chul Han traz, começamos por ele, é o conceito de positividade como afirmação da nossa “própria” vontade produzida pelo outro e, por comparação, encontramos na filosofia de Butler a negatividade como a renúncia da nossa “própria” vontade ao Outro. Aproximamos a palavra positividade à ação violenta que libera, desdobra,

obedece, cria, instaura - violando a si mesmo. Assim como, atribuímos à palavra negatividade da violência à ação que força, dobra, quebra, destrói e fecha - violando o Outro.

Os efeitos da violência para esses dois autores são percebidos nas subjetividades. A violência que é imprimida, vivenciada, experimentada, atravessada, autoproduzida é insumo para as subjetividades. Eis o terceiro ponto de convergência entre os autores. A violência é uma fábrica de subjetividades a qual somos submetidos, “entregues, sem controle, à vontade do Outro” (BUTLER, 2020, p. 49), ou agindo de acordo com a nossa própria vontade produzida pelo outro, no caso de Han. Cabe, no entanto, mais uma distinção rápida: os efeitos da violência para Butler são sentidos nos corpos, lugar das origens, onde são sentidos os afetos e perpassam as experiências, e em Byung-Chul Han, são psicológicos, lugar do cansaço.

Se para as inúmeras formas de opressão existentes há inúmeras formas de resistência, este pode ser um quarto ponto de relativa aproximação entre os autores. A resistência, para Butler, estaria na luta, nas assembleias, na ação, seguindo a lição de Hannah Arendt. Para Byung Chul Han, inspirado em Nietzsche, seria o fortalecimento do elemento contemplativo. Afirmamos, contudo, que resistência também envolve a prática crítica de si, veremos mais sobre esses pontos adiante, em outro capítulo.

O quinto ponto importante a ser trazido e que pode ser que estreite ainda mais os percursos desses autores está na nossa cumplicidade com a violência. Com isso, voltamos à colocação inicial do debate que estamos tecendo. Butler observa que o risco que os nossos corpos correm em razão de serem construídos e expostos a outros corpos (BUTLER, 2020 p. 40) é de tal forma que na nossa relação com o Outro não somos apenas construídos, mas também somos despossuídos (BUTLER, 2020 p. 44). Por isso, “não há como destruir a distinção entre o Outro e nós mesmos” (BUTLER, 2020 p. 45). Há ressonâncias em mim da violência que o Outro pratica e vice versa. No ensaio de Byung-Chul Han há também a ressonância, entretanto ela vai aparecer de outro modo. Ao se inspirar na frase de Boudrillard “Quem vive do igual, também perece pelo igual” (HAN, 2017, p. 15)<sup>3</sup>, o filósofo vai afirmar que a violência não provém “apenas do outro ou do estranho, mas também do igual” (HAN, 2017, p. 15). Este igual que é também resultante das capturas e dos modos de vida corrompidos. O igual, num mundo permissivo e pacificador, que não forma anticorpos, não gera estranhamentos, que é autoreferente. A autoreferência é o Ouroboros da violência, é o narciso que só vê aquilo que é espelho, na música de Caetano Veloso, é a obra de arte que se

---

<sup>3</sup> Mesmo que a teoria da violência de Boudrillard esteja “perpassada de refutações argumentativas” (HAN, 2017, p. 16).

autodestrói, como a de Banksy, é o *self* feito à beira de um precipício, é um copia e cola ruidoso, imanente ao sistema. Para Butler, uma força de fora que vai para dentro e ressoa. Para Han, um dentro que já foi força de fora e que se mistura e, por isso, reverberou. É em virtude, aliás, da imanência ao sistema da força que iguala, que a violência não suscita a defesa do horror que procede do estranho - “Constitui uma alteridade radical, que nem sequer se pode olhar sem sucumbir” (HAN, 2017, p. 20).

Como lembra Han,

a positivação do mundo faz surgir novas formas de violência (...) elas são imanentes [próprias] ao sistema. Precisamente em virtude de sua imanência, [por já fazer parte do sistema], não evocam a defesa imunológica. Aquela violência neuronal que leva ao infarto psíquico é um terror da imanência. Esse se distingue radicalmente daquele horror que procede do estranho [os agentes patogênicos] no sentido imunológico. (...) Assim, a violência neuronal, ao contrário, escapa a toda ótica imunológica, pois não tem [oposição], negatividade. A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta (HAN, 2017, p. 19).

Depois de feitas essas considerações, faz mais sentido agora o poema de Brecht que introduz este capítulo. É certo que nesse rio que tudo arrasta, todos nós somos vulneráveis. Entretanto, comprimidos pelas margens, uns são mais que os outros. Desses contornos marginais e extenuantes que o espremem em momentos agravados por forças que o saturam e o violam, também saturam e violam a própria margem, porque ambos – rio e margem - são interdependentes e ressonantes. Há que se perceber que a violência, hoje, do mesmo modo que está imbricada nas macrorrelações estruturais da sociedade, está igualmente presente nas microrrelações, na nossa prática interpessoal, e se exprime em pequenos atos preparatórios de vultosos efeitos. Mesmo com as reiteradas tentativas de ofuscá-la estrategicamente nos enquadramentos discursivos que estabelecem um limite à inteligibilidade humana, mesmo sendo imperceptível diretamente, a violência sempre retorna. Tal exposição à violência nos insere numa linearidade circular que se repete e que constantemente se renova em face, no dizer atento de Butler, da “aparente inesgotabilidade do objeto da violência” (BUTLER, 2020, p. 54).

Parece crucial, neste momento, primeiro entender o que são esses enquadramentos e atentar para eles já que, no dizer de Butler, na vida e na morte haverá sempre relação com um determinado enquadramento (GRABOIS, 2019, p. 3). São eles que organizam o nosso olhar em quadros previamente estabelecidos segundo normas de reconhecimento que, como diz Grabois, “atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender das que não podemos” (GRABOIS, 2019, p. 3). Os quadros normativos são produzidos não apenas pelo sistema e pelas grandes estruturas, mas principalmente pelas interações pessoais nas suas características

microscópicas e emergem em conjunto com a experiência. Mas o que são essas molduras? De acordo com a leitura de Grabois, Judith Butler considera que há uma

necessidade de se questionar a moldura, de se “enquadrar o enquadramento” ou de se “enquadrar o enquadrador”, expondo o artifício que produz o *efeito de culpa individual*. Trata-se de mostrar que a moldura nunca contém de fato a cena a que se propunha ilustrar, que sempre há algo de fora, que torna o próprio sentido de dentro possível, reconhecível (GRABOIS, 2019, p. 3).

Butler recorre a Goffman para explicar o conceito de enquadramento e entende que tanto pode significar algo emoldurado num quadro, enquadrado, ou cair numa armação/falsa acusação. O enquadramento é a delimitação das experiências da vida, é a indução e a imposição de limites aos espaços de acontecimentos, é a margem que comprime o rio e o direciona, é um molde previamente dimensionado para que alguém se encaixe nele. Trata-se, portanto, de estratégia de produção desigual da vida. Para mudarmos os contornos desse enquadramento e delineararmos novas linhas de fuga faz-se necessária a experiência do pensamento crítico. Tirar da moldura certas verdades que não se sustentam. Deslocar as certezas naturalizadas. Gerar menos culpas. Aprender a conviver com algumas incertezas. Criar mais vínculos. Praticar a si mesmo.

Questionar esses enquadramentos é também meio de se interrogar quais são as condições de possibilidade que ainda mantêm certas formas de vida como precárias? Por isso, interessa-me o ponto de abalo, o ponto que torna política as condições de precariedade em situações específicas. Para ilustrar, enquanto eu escrevo, centenas de tanques e soldados russos invadem a Ucrânia enquadrando quem vive e quem morre nesses dois países. Ainda vivenciamos a pandemia da Covid 19 e as telas de computador passaram a enquadrar a nossa experiência social e profissional. A morte de Moïse enquadra o racismo e a xenofobia no Brasil. Quais seriam as outras molduras normativas que nos enquadram nesse momento? O que ou quem enquadra esses enquadramentos?

Uma coisa é certa, todos nós somos precários. A precariedade é o efeito da vulnerabilidade que se avulta pela indução da violência. Quanto maior a experiência humana de vulnerabilidade, maior torna a sua condição de precariedade. É possível, entretanto, dizer que alguns corpos estão mais expostos à precariedade que outros pela ação intencional da violência, como é o caso de Moïse, e de tantos outros que já nem se estranha mais. Em que pese esse entendimento, Judith Butler vai mais além e denuncia que, a rigor, a violência cometida contra os humanos excluídos, dentro da perspectiva da violência, não há violação

uma vez que essas vidas já foram previamente negadas e enquadradas como indignas de serem enlutadas. Estamos sendo cúmplices em alguma medida, da violência.

## 2 TRABALHO

Quando tudo é grito não há mais grito. Quando tudo é urgência nada é urgência.

*Eliane Brum*

Neste capítulo proporemos uma reflexão acerca da gestão neoliberal baseada numa política contraditória de valorização da precarização do trabalho. Como ponto de partida, escolhemos uma imagem acompanhada de um pequeno texto de um autor desconhecido que tiveram uma grande repercussão nas redes sociais, em 2019, e virou matéria de um jornal. O texto e a imagem diziam o seguinte:



Figura 1: A imagem perfeita do trabalho no século XXI

### *A imagem perfeita do trabalho no século XXI.*

*“Um trabalhador sem vínculo empregatício e sem direito trabalhista fazendo entrega de comida de um restaurante que não é onde ele trabalha, para alguém que a pediu por um aplicativo milionário que também não é onde ele trabalha. Usando uma bicicleta que não é sua e pela qual ele paga para usar a um banco bilionário que também não é onde ele trabalha. Ele não trabalha em lugar nenhum, sem vínculo empregatício e direitos trabalhistas, porém trabalha muito (e provavelmente recebe pouco). Realmente, a imagem perfeita do trabalho no século XXI” (PRAGMATISMO, 2019).*

O texto “A imagem perfeita do século XXI” traz um quadro preciso e atual da precarização do trabalho no Brasil. É necessário, nesse ponto, voltarmos um pouco na história para recordar alguns fatos, buscando melhor contextualizar essa afirmação. É sabido que em 1973 foi iniciada uma crise estrutural profunda do capital e do capitalismo no plano

internacional. O modelo fordista de regulação da sociedade capitalista, na ocasião, era estruturado predominantemente por meio do trabalho na sua forma assalariada, com trabalhadores recebendo renda, reconhecimento e proteção social. Esse modelo de trabalho, no entanto, sofreu um processo de mudança que reordenou a vida social. Como resposta à crise, o capital tentou/a encontrar alternativas para retomar os níveis de acumulação anterior a partir da implantação de uma nova forma de gestão e controle do trabalho, denominada Toyotismo.

O estabelecimento desse novo padrão no processo produtivo foi designado por Harvey (1992) de acumulação flexível. Sob essas bases, foram produzidas condições objetivas e subjetivas para a reação do capital. Nesse processo são realizados dois movimentos simultâneos: a flexibilização das estruturas produtivas e salariais e o desmantelamento da proteção social (ARAÚJO; DUTRA; JESUS, 2018, p. 558). As transformações econômicas e sociais, o acirramento da concorrência mundial e o uso de novas tecnologias contribuíram para afirmá-lo e moldá-lo. A acumulação flexível, com o Toyotismo, acontecendo paralelamente ao processo de desfordização, do ponto de vista do processo de trabalho, possui um receituário impactante no aumento da exploração do trabalho e no solapamento da proteção social do trabalhador.

O processo de reestruturação do capitalismo promoveu [e ainda promove] ajustes estruturais na esfera de produção (base material da sociedade) e na esfera política do Estado com a implantação do paradigma neoliberal. O Neoliberalismo surge após a Segunda Guerra Mundial em alguns países da Europa e da América do Norte, como uma forma de reação contra o Estado de bem-estar social do Keynesianismo. Segundo a teoria neoliberal, era necessário combater as raízes da crise do capitalismo, enfraquecendo os sindicatos e os movimentos operários que lutavam por melhores salários, condições de vida e trabalho.

Em alguns países da América Latina o neoliberalismo estabeleceu-se com base, dentre outras coisas, em: disciplina fiscal, reforma tributária, redução dos gastos públicos, privatizações de estatais e serviços públicos rentáveis, corte de gastos sociais, transferência de renda e patrimônio para o setor privado, mercantilização das políticas sociais, privatização de direitos sociais (educação, saúde, previdência e assistência), desregulamentação de direitos sociais e trabalhistas (ARAÚJO; DUTRA; JESUS, 2018, p. 563). Teoricamente, a ofensiva neoliberal teria que ser regida pela estratégia estabelecida de Estado mínimo e soberania do mercado. Entretanto, sabemos que o que de fato há é um reengajamento político do Estado, a partir da conjectura de novas bases, novos métodos e novos objetivos. Nesse sentido, o Estado é forte e é ele que conduz a dinâmica de mercado.

As novas formas de trabalho que surgem no neoliberalismo contêm características próprias produzindo variados efeitos, dentre os quais sobressai a precarização. Esta apresenta-se como a soma de todas as consequências possíveis geradas com a diminuição da qualidade do trabalho e a fragilização do trabalhador. Não é um fenômeno novo, provavelmente já ocorre desde a expropriação do trabalho. A questão central, hoje, parece residir na institucionalização da precarização, ou seja, na sua legitimação, oficialização e regulamentação pelo Estado. Sob o status de crise permanente do capital que o próprio capital cria, a institucionalização da precarização do trabalho é disseminada como um destino natural, quase inescapável, a solução para salvar a economia do país. Medidas como as alterações na legislação do trabalho e da previdência, as novas formas de atuação de instituições públicas e a fragilização dos sindicatos criaram [e ainda criam] as bases para esta institucionalização. É o Estado agindo diretamente em favor do mercado, paralelamente à redução drástica dos direitos e proteções individuais e coletivos (ARAÚJO; DUTRA; JESUS, 2018, p. 560). É o cinismo estrutural, formalmente compactuado entre Estado e mercado, escancarando um certo desdém com a população, principalmente com os menos favorecidos.

O uso do termo “precariedade” tem uma origem. Ele foi inicialmente empregado no final da década de 1970, na França, e recorrentemente usado nos discursos políticos, contendo uma pluralidade de sentidos (SÁ, 2012, p.7). No âmbito da investigação sociológica, a palavra aparece associada à precariedade familiar e social. O termo foi vinculado ao trabalho somente no final dos anos 1980, por Dominique Schnapper (1989) (SÁ, 2012, p.7).

Paralelamente a este alargamento de fronteiras da noção de “precariedade”, em que o termo se afasta das suas origens – famílias pobres com trabalho à mercê de riscos sociais –, e se aproxima da ideia dos “empregos sem estatuto” (emprego incerto, com menos regalias sociais), surge um conjunto de autores que analisa o fenómeno da precariedade laboral na sociedade actual e, numa postura pessimista, alerta para os seus aspectos negativos (SÁ, 2012, p.7).

Robert Castel, em 1995, utiliza a palavra “precariedade” para se referir à desestabilização geral da sociedade com o desmoronamento da condição salarial e a adoção de novas formas “mais flexíveis de trabalho”, como menciona o artigo sobre precariedade laboral produzido pela pesquisadora Teresa Sá (2012, p.8). Segundo a autora, a palavra pode também estar associada às seguintes características atualmente: insegurança no emprego, perda de direitos sociais, baixos salários, descontinuidade no tempo de trabalho, instabilidade, incapacidade econômica e alteração dos ritmos de vida (SÁ, 2012, p.8).

Os matizes históricos do trabalho precário nos ajudam a explicitar *como* se deu [e ainda se dá] a composição de um novo modelo de trabalho pautado na sua precarização e a

problematizar a extensão da sua concretude em formas de existência. Os efeitos *ameaçador(es)* da precarização se apresentam por si mesmos e encontram a cada dia que passa condições desejadas para se desenvolverem. Entre os desdobramentos sócio-políticos do trabalho precário estão (a) o seu alastramento a novos grupos sociais e (b) a “constituição dos ‘inúteis do mundo’ que corresponde a uma reserva de trabalho que deixou de ser necessária para o funcionamento do sistema económico” (SÁ, 2012, p. 10). Por esta razão, faz muito sentido quando Kovács diz que “Nunca os trabalhadores foram tão vulneráveis como hoje” (SÁ, 2012, p. 10).

Aqui é o ponto fundamental onde quero chegar. Olhando para o movimento da história, está claro até agora que a precarização do trabalho funciona como um preceito básico no neoliberalismo. Ela está em germe na racionalidade neoliberal e é decorrente de um tipo de mecanismo cada vez mais utilizado na multiplicação e intensificação da produção maciça de necessitados. A institucionalização do trabalho precário atua como uma estratégia que julga, normatiza e separa quem “merece” trabalhar e descarta quem não “merece”. Considerando que trabalho é condição necessária para se garantir a sobrevivência humana, podemos ir até mais longe, trata-se de uma estratégia sofisticada que seleciona quem “merece” viver e quem “merece” morrer. É uma operação de poder sobre os corpos, uma biopolítica – para usar o termo foucaultiano.

A institucionalização da precarização, no limite, realiza-se pela virtualidade da violência existente e instituída nas ações do Estado e das políticas públicas. Coadunando o conceito de Butler que vimos de violência com o de Byung-Chul Han, podemos dizer que as novas técnicas de poder hoje incidem não somente nos corpos e nas mentes, conduzindo condutas, como agem, em decorrência disto, por meio da violência, sobre corpos e mentes, violando-os. Constitui-se, assim, como uma tática que emoldura e enquadra a vida em condições normativas e restritivas pela ação potencial da violência que nela existe. A violência é, portanto, a nosso ver, o estado potencial para precarização a ser materializada nos corpos e nas mentes. Corpos carregados com marcadores de vulnerabilidade e de precariedade são os mais expostos. Da pele às veias, das veias aos neurônios, a rota do agente hospedeiro revela a força da sua penetração e a porosidade do corpo sem anticorpos. São micro-organismos transmitidos nas micro e macro relações humanas de modo invisível ou não, sempre à espreita. Dificilmente as pessoas desconfiam de sua ameaça. Agem de modo sutil nos processos de desumanização, nos discursos reticentes, *nos* não reconhecimentos do outro. São transmitidos à população e disseminados com facilidade de tal forma que estamos cada vez mais vulneráveis ao seu contágio, pois nos encontramos infectados pelo medo. O medo é

o grande “*garante-dor*”, provocado por um Estado que deveria ser o grande garantidor da prevalência do interesse geral da população em detrimento dos interesses particulares. É também, o medo, um dos motores da precariedade no âmbito do trabalho no neoliberalismo. É o estado emocional que persiste diante da situação real de perigo ou de ameaça permanentes em que a população é intencionalmente exposta.

Podemos encontrar evidências deste contágio, por exemplo, na internet. Coletamos três amostras da violência em postagens públicas nas redes sociais para retratar um pouco esses contornos da ideia de trabalho que estão delineados ou sendo delineados no capitalismo contemporâneo. Para isto, foi feita uma seleção dessas imagens, buscando convergir com o atual momento. Elas foram postadas recentemente, em 2021, no *LinkedIn*, maior rede social profissional que existe no mundo, em um dos períodos mais críticos da pandemia no Brasil. Aqui, vamos buscar como metodologia analítica olhar para os enquadramentos discursivos e não discursivos dessas imagens dividindo-os, para melhor compreensão, em 3 partes: descrição das imagens, enquadramento 1 e enquadramento 2. Vejamos, então.

Gerente de Produção | Ph [redacted] | le  
5 d · 🌐

Já se vão 12 dias de repouso absoluto, estando nessa posição a maior parte do tempo.

Por que?  
Porque Deus quis assim.

Após um deslocamento de retina seríssimo no olho esquerdo, fui submetido à uma complexa cirurgia de urgência, e assim é minha recuperação.

Restrito ao pleno convívio da família, afastado do trabalho e de tudo mais que envolve minha vida, surpreendentemente, me encontro "numa nice". Como estou bem comigo mesmo. Incrível.

Prefiro o protagonismo a vitimização.  
Prefiro ajustar as velas a ficar parado aguardando o realinhamento dos ventos.

Hoje fui flagrado trabalhando. Isso mesmo, trabalhando. Após participar da reunião diária com minha equipe por viva voz, dei continuidade à projetos e trabalhos estratégicos que venho trabalhando, literalmente à minha maneira. Aquelas coisas, importantes, que acabam ficando pra depois em meio à correria do dia a dia. É hora de trabalhar com a mente, e não com o corpo.

Após o flagrante, o que me veio à cabeça foi uma das sábias e fantásticas mensagens do grande Mário Sérgio Cortella @cortellaoficial:

"Faça o teu melhor na condição que você tem, enquanto você não tem condições melhores, pra fazer melhor ainda."

Tenham todos uma maravilhosa semana!!!



Figura 2: Coração transbordando com este presente



Figura 3: Já se vão 12 dias de repouso absoluto sem repouso

**Maria Eduarda Andrade** · 2º  
 Advogada | Professora | Especialista em Direito do...  
 3 d · Editado · 🌐

Hoje em dia é raro encontrar uma empresa que se preocupa com os seus funcionários e com seus familiares. Não é a primeira vez que o escritório onde trabalho fornece aos seus funcionários uma ajuda de custo através do Ticket alimentação. Para alguns pode parecer mais do que uma obrigação, mas não vejo por este lado, muito pelo contrário. Orgulho em fazer parte deste time há mais de 4 anos. [New Company Advogados](#)

#trabalho



Figura 4: É raro encontrar uma empresa que se preocupa com seus funcionários

**Descrição:** A rigor, essas três imagens falam sobre o contexto de trabalho dessas pessoas que postaram seus comentários publicamente no *LinkedIn*. A primeira delas alude o contentamento de uma mãe por ter recebido um crachá de presente da empresa onde trabalha para o seu filho recém-nascido. Seria uma forma de incentivo e reconhecimento da empresa, segundo demonstra, por ela ter que lidar com as duas tarefas exaustivas simultaneamente – maternidade e trabalho. A segunda imagem diz respeito à decisão de um gerente de produção de continuar trabalhando, ao invés de ficar afastado por recomendação médica, logo após ter se “submetido à uma complexa cirurgia de emergência” na retina. E a terceira figura chama atenção por ser uma advogada elogiando o escritório onde trabalha, porque deu a ela eventualmente um ticket de refeição. A funcionária diz na mensagem que ela não enxerga isso como uma obrigação legal da empresa, mas muito pelo contrário, declara ser uma forma de ajudar os funcionários, e demonstra a sua gratidão.

**Enquadramento 1** - Sabemos que as ameaças ao desemprego e à precarização são constantes no âmbito do trabalho e que o medo e a incerteza fazem com que o trabalhador se submeta às diversas coerções nele existentes. **Enquadramento 2** - Antes de dizer o que vimos implicado nessas imagens, seria mais interessante saber o que essas pessoas pensam sobre as suas próprias postagens. Nem sempre as palavras dizem o que querem dizer, as interpretações podem ser múltiplas. Como não foi possível ouvi-las, vou trazer somente algumas impressões minhas, mas isso não quer dizer que de fato seja assim como percebo, vou apenas tentar chegar o mais próximo possível desse quadro, porque sei que não daria conta de olhar a completude dele. Seguindo então, observamos que estas postagens encontram eco em “um tipo mais perigoso e insidioso de submissão” (BRUM, 2016) das subjetividades na sociedade capitalista. Cabem, como introdutórias, algumas interrogações dessa nossa primeira formulação: será que essas pessoas se percebem submissas às formas de exploração e dominação do capital ou será que elas estão achando que estão simplesmente jogando o jogo do capital? Quem comanda esse jogo do capital? Por que se submetem a ele? Quais são as regras do jogo?

O problema da submissão das subjetividades na nossa própria atualidade foi retratado pelo filósofo Michael Foucault (1926-1984) ao perceber a importância que há no crescente governo<sup>4</sup> da vida social, cada vez mais sutil e eficaz, se desdobrando em visíveis efeitos de poder sobre as pessoas. Hoje, de acordo com o filósofo, as tecnologias de poder empregadas exercem um maior controle sobre os indivíduos e impõem determinadas formas de ser, estar, sentir, pensar e se relacionar no mundo adequadas às exigências do capital, impactando, assim, todas as esferas da existência humana.

Dialogando com a mesma perspectiva, na obra *A Nova Razão do Mundo* (2016), os pensadores franceses Pierre Dardot e Christian Laval introduzem a questão das transformações atuais das subjetividades defendendo a tese de que o neoliberalismo “antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma *racionalidade* e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados” (2016, p. 17). Sendo assim, essa racionalidade organiza o modo de funcionamento das micro e macro relações humanas, sob a forma de normas arregimentadas nos dispositivos<sup>5</sup> de poder operante.

---

<sup>4</sup> Visto não como a instituição “governo”, mas como atividade.

<sup>5</sup> Dispositivo é o conjunto formado de práticas discursivas e não discursivas.

O termo *racionalidade* não é empregado aqui como um eufemismo que nos permite evitar a palavra “capitalismo”. O neoliberalismo é a *razão do capitalismo contemporâneo*, de um capitalismo desimpedido de suas referências arcaizantes e plenamente assumido como construção histórica e norma geral de vida (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 17).

Cabe aqui uma pausa. Anteriormente, vimos de forma muito breve como se deu a estruturação e a organização do neoliberalismo e algumas de suas práticas de governo sobre os homens. Agora, a partir da disseminação dessa racionalidade, veremos como se apresentam as subjetividades alinhadas com essa lógica. Mais adiante, em capítulo posterior, abordaremos como funcionam as técnicas de fabricação das subjetividades ao analisarmos com maior profundidade a questão do poder que, sem sombra de dúvidas, estão articulados. Por ora, então, concentrar-nos-emos em delinear algumas características principais apresentadas pelo sujeito neoliberal submetido “à nova norma subjetiva” (2016, p. 321), como concebem Dardot e Laval no capítulo *A fábrica do sujeito neoliberal*, em *A Nova Razão do Mundo* (2016), no qual os autores comentam sobre o “novo estado subjetivo” (2016, p. 321) em formação no neoliberalismo. Doutrina, esta, que entende a sociedade como uma empresa constituída de empresas.

Partindo de uma reflexão específica das imagens que trouxemos articuladas à governamentalidade neoliberal, a primeira impressão que poderíamos ter é a de que elas não contêm em si simples expressões de gratidão e demonstrações de esforço pessoal, mas manifestam modulações subjetivas específicas muito significativas e que atendem aos interesses da racionalidade em questão. Todavia, é preciso nos atentarmos para que a estratégia neoliberal, como veremos daqui a pouco, atua sobre os desejos das pessoas. Razão pela qual, alguns podem realmente estar cumprindo somente um papel para “agradar o chefe”, mas muitos outros querem ser assim, pensam assim e acreditam nisso. O engendramento de discursos e práticas neoliberais realiza-se no enquadramento dessas subjetividades aos valores e à lógica do capital. De acordo com a leitura que fizemos do que foi exposto nas imagens, percebemos esses enquadramentos se refletindo tanto na condução das empresas mencionadas quanto na condução dos próprios trabalhadores a partir das seguintes situações: nos incentivos dados pelas empresas, nos bônus indecifráveis (para que as pessoas não saibam como, mas que façam sempre algo para ganhar mais), nos auto diagnósticos, na responsabilização individual, na “ascese do desempenho”, na autorregulação, no autocontrole e na concorrência (nesse caso, quem pode mais leva um vale refeição e um bombom para casa).

Alinhadas às investigações de Foucault, a norma subjetiva atual basicamente se resume em conceber a todos os indivíduos como uma empresa orientando sistematicamente as

suas condutas. O “novo sujeito”, como denominam Dardot e Laval (2016, p. 16), é o empreendedor de si mesmo de Foucault, que se lança a esta performance para atender aos interesses de mercado. Ser um empreendedor é mais que gerenciar uma empresa ou trabalhar nela, é tornar-se a si mesmo uma empresa, inserindo na própria relação consigo mesmo estratégias, métodos, normas, linguagens e convenções adotadas nas empresas. Para isto, são fornecidas ferramentas e estratégias<sup>6</sup> pragmáticas ao sujeito na sua autogestão. As estratégias de poder da racionalidade neoliberal instauram situações que forcem o indivíduo a desenvolver “estratégias de vida” para que, funcionando em termos reduzidos de competição e desempenho, possam ser aquilo que nasceram para ser, isto é, um ser feito para “ganhar”, ser “bem-sucedido” (DARDOT e LAVAL, 2016). O empreendedor de si orienta, desta forma, a sua conduta incorporando no seu próprio cálculo a concorrência e o desempenho como atitude empresarial (DARDOT e LAVAL, 2016). Esta “ascese do desempenho”<sup>7</sup> (DARDOT e LAVAL, 2016) conta com a “ajuda de controles e avaliações de personalidade, inclinações de caráter, maneiras de ser, falar e mover-se, quando não de motivações inconscientes” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 338).

O discurso gerencial envolve múltiplas técnicas que propõem um trabalho do eu para facilitar a “eclosão do homem-ator de sua vida”. A vida na empresa é considerada em si mesma uma “formação”, o lugar onde se adquire certa sabedoria prática o que explica o fato de as autoridades políticas e econômicas enfatizarem tanto a participação de todos na vida da empresa, desde a mais tenra idade. (...) Diferentes técnicas, como *coaching*, programação neurolinguística (PNL), análise transacional (AT) e múltiplos procedimentos ligados a uma “escola” ou um “guru” visam a um melhor “domínio de si mesmo”, das emoções, do estresse, das relações com clientes ou colaboradores, chefes ou subordinados. Todos têm como objetivo fortalecer o eu, adaptá-lo melhor à realidade, torná-lo mais operacional em situações difíceis (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 338).

O sujeito neoliberal, então, não só vende sua força de trabalho sob a forma de mercadoria, mas também ele mesmo é a mercadoria. Se, um bom gestor é aquele cujo resultado do seu trabalho gera economia para a empresa de forma eficiente e eficaz, o “novo sujeito”, autogestor, incorpora essa premissa em sua vida, torna-se um indivíduo calculador (baseado na economia dos seus próprios interesses) e eficiente e eficaz (através das ferramentas administrativas do *management*: planejamento, organização, liderança e controle). Mas, não basta somente isso. São exigidas do sujeito autogestor ainda as seguintes

---

<sup>6</sup> Os autores franceses salientam que “O que devemos de fato entender por “estratégia”? No sentido mais comum, o termo designa a “escolha dos meios empregados para chegar a um fim” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 191).

<sup>7</sup> Segundo Pierre Dardot e Cristian Laval, “lidamos aqui com o que Éric Pezet denominou judiciosamente ‘asceses do desempenho’, as quais constituem um mercado em plena expansão” (2016, p. 338).

atribuições: capacidade pessoal de trabalhar mais com menos (menos pessoas, menos recursos, menos direitos, menos tempo), estar sempre em primeiro lugar ou ser o primeiro a chegar ao trabalho (requisito importante para ser mais valorizado), ser inovador e usar as estratégias de marketing para as soluções de gestão, ter capacidade de trabalhar em lugar hostil e de suportar os conflitos (pois o estímulo à competição é grande), se submeter a um sistema de gratificação cujos requisitos ele mesmo não entende (é melhor que seja assim, quanto mais incerteza, melhor, porque ele vai se sentir estimulado a fazer mais para ganhá-la), deve também ter maior tolerância aos sofrimentos (trabalhador muito sensível, que não aguenta as pressões e exigências, é sinal de fragilidade) e deve se submeter ao controle das avaliações periódicas (buscando sempre o seu melhor rendimento). Todos esses dispositivos são construídos a partir de sistemas de recompensas/punições, estímulo/“desestímulo”, substituindo as sanções tradicionais de mercado ao promover a figura do “trabalhador-colaborador” e, de cara, ainda guia as escolhas e condutas dos indivíduos. Complementarmente, os sistemas de controle e avaliação de conduta são empregados com a finalidade de condicionar recompensas e evitar punições dos “colaboradores” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 217).

Entretanto, percebemos também nas imagens que há uma certa disposição interior das pessoas que as postaram de incorporar formas de maximizar o seu capital humano a partir dessas práticas neoliberais. As suas subjetividades parecem estar inteiramente envolvidas nas atividades promovidas pelas empresas onde trabalham. Por certo, esse envolvimento subjetivo já era uma prática empregada no capitalismo antes, mas a grande novidade atualmente, segundo Dardot e Laval, “reside na modelagem que torna os indivíduos aptos a suportar as novas condições que lhes são impostas, enquanto por seu próprio comportamento contribuem para tornar essas condições cada vez mais duras e mais perenes” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 329).

Em uma palavra, a novidade consiste em promover uma “reação em cadeia”, produzindo “sujeitos empreendedores” que, por sua vez, reproduzirão, ampliarão e reforçarão as relações de competição entre eles, o que exigirá, segundo a lógica do processo autorrealizador, que eles se adaptem subjetivamente às condições cada vez mais duras que eles mesmos produziram (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 329).

Esta aptidão em suportar as novas condições trabalhistas é um elemento interessante desta “reação em cadeia” mencionada por Dardot e Laval e merece a nossa atenção especial. Ela se encontra sutilmente presente nas imagens 2 e 4 que trouxemos, mas aparece explícita na imagem 3, que mostra um trabalhador em convalescença, ainda se recuperando de uma

situação grave de saúde, se autoestimulando a trabalhar para não sair da eterna disputa do trabalho autorrealizador. É como se o trabalhador que suporta toda e qualquer situação adversa fosse o mais apto, forte e adaptado “à selva” do mercado. Obviamente, o contrário, o que não suporta o que lhe é desvantajoso, desfavorável ou contraditório, recebe um “indicador” de inapto, fraco, improdutivo, desnecessário. Será que isso não poderia ser diferente? Por que continuamos perpetuando a “lei do mais forte”, exigindo de nós um esforço sobre-humano, por meio de variados estímulos, que não é próprio da nossa condição humana? Por que nos violentamos ou permitimos violentar a nossa humanidade desse jeito? A troca de quê? Essa reação em cadeia, mencionada pelos autores, é proporcionada pelo estímulo à competição entre os sujeitos, mas exige, dos próprios sujeitos um processo autorrealizador, dentro da lógica da competição, para que ela continue acontecendo. Ou seja, é uma reação que não se dá por causas naturais da “selva”, mas é reproduzida, ampliada e reforçada na submissão subjetiva dos próprios sujeitos, empreendedores de si. Dito de outro modo, a promoção das práticas neoliberais violentas na vida, na sociedade e na política é reproduzida, ampliada e reforçada na relação que o indivíduo tem consigo mesmo na prática de si.

Mesmo correndo o risco de cair em torções conceituais ao aproximar os autores, gostaria de convidar mais uma vez Byung-Chul Han para esse debate. O “sujeito autoexplorador” da *Sociedade do Cansaço* descrita pelo filósofo sul-coreano parece se coadunar com o sujeito “autorrealizador” trazido pelos autores de *A Nova razão do Mundo*. Eles também chamam a nova forma de subjetivação, de “ultrasubjetivação” que, segundo eles, “consiste na exigência de auto-superação constante, na busca de um além de si mesmo” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 357). Enquanto Dardot e Laval direcionam os seus olhares para a exploração neoliberal de novos recursos subjetivos e cognitivos do indivíduo ultrasubjetivo adequados a um determinado modelo de engajamento na dimensão do trabalho, Byung-Chul Han analisa a autoexploração como um efeito da violência da positividade na dimensão da vida. Vimos alguns aspectos desse tipo de violência anteriormente. Quero agora me dedicar a descrever como a violência da positividade acontece. Se nos parágrafos anteriores olhávamos mais de fora para dentro do sujeito, logo, para os efeitos do neoliberalismo nas subjetividades, agora, num estágio posterior, vamos olhar de dentro para fora, uma vez que a violência se desloca na sociedade ocidental e vai para o psiquismo. Nesse deslocamento topológico da violência, o que antes era feito por meio de coação física, toma forma de conflito interior, conduzindo as subjetividades fundamentando-se na violência da positividade que há em nós. A autoexploração é um fenômeno novo, pertencente à sociedade neoliberal, e que advém do efeito desse tipo de violência em nós. Han vai explicar

autoexploração dos sujeitos pelo viés da “dialética da negatividade” (HAN, 2017, p. 13). O filósofo sustenta em seus escritos a ideia de que como não reconhecemos o outro em sua diferença, o negamos. Na “dialética da negatividade”, ao negarmos o outro em sua negatividade, afirmamos a nós mesmos. Nega-se o outro ao afirmar-se, dada a nossa falta de alteridade imunológica. Se a alteridade nos escapa, não enxergamos o outro como um diferente, mas sim, como um igual. Igual, esse, “que não apresenta nenhuma *defesa imunológica* do outro, mas a negação do outro. O sistema onde domina o igual (...) não leva à formação de anticorpos” (HAN, 2017, p. 14) razão pela qual “não faz sentido fortalecer os mecanismos de defesa” (HAN, 2017, p. 14). Vivemos numa época pobre da negatividade que vem do outro e, assim, fortalecemos estados patológicos por causa de um exagero da positividade que há em nós, onde a rejeição, o esgotamento, a exaustão, o sufocamento não constituem defesa imunológica em virtude da imanência da violência. Com isso, a sociedade capitalista tende a ser como um sistema fechado em si mesmo que consome o igual e exclui o diferente. “E é impossível ser verdadeiramente diferente hoje porque ‘nessa vontade de ser diferente prossegue o igual’. Resultado: o sistema só permite que existam ‘diferenças comercializáveis’”, alertou Han em uma palestra no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona (CCCB) (GELI, 2018). Numa sociedade de iguais, multiplicamos o igual, nunca o diferente ou o outro, muito embora, falte à diferença, hoje, “de certo modo, o agulhão da estranheza, que provocaria uma violenta reação imunológica” (HAN, 2017, p. 9). Logo, a estranheza também “se neutraliza numa fórmula de consumo” (HAN, 2017, p. 9), em que se descarta o outro quando não lhe interessa mais, assim como se faz com um produto. É por causa da violência da positividade presente na nossa sociedade do desempenho que nos autoexploramos e é também por causa da nossa autoexploração que reforçamos a violência da positividade na vida social e política. A violência da autoexploração que se encontra nessa relação, é imanente ao sistema, e já está introjetada em nós e por nós. O esgotamento, a exaustão e o sufocamento que resulta da superprodução, superdesempenho ou supercomunicação são as manifestações dessa violência. Então, a questão fundamental se torna a que colocamos na epígrafe: *Quando tudo é grito não há mais grito. Quando tudo é urgência nada é urgência* e, usando da mesma lógica, concluímos: *quando tudo é violência não há mais violência*. Não a enxergamos mais. Consumimo-nos violentamente e perdemos até a alma. É a obsolescência programada realizando-se admitidamente no e pelo próprio indivíduo. É a descartabilidade inerente à lógica do consumo colocada no interior da vida e que desumaniza, porque coisifica, precifica e customiza pessoas. Butler (2018, p. 21), corrobora com essa tese quando menciona que “a precariedade implica um aumento da

sensação de ser dispensável ou de ser descartável que não é distribuída por igual na sociedade”. É o avanço da precarização da vida na agenda atual da gestão do biopoder.

Hoje, o excesso de trabalho e desempenho agudizam-se. As pessoas exploram a si mesmas realizando múltiplas tarefas ao mesmo tempo e consideram que isso é realização pessoal ou profissional. Ser trabalhador multitarefa é algo correspondente a ser uma pessoa bem adaptada à sua época. É aquele mais bem preparado “evolutivamente” para receber excesso de estímulos, informações e impulsos simultâneos. O que nada representa a evolução da espécie humana, nos alerta Byung-Chul Han, muito pelo contrário, isso representa um retrocesso civilizatório. Vivemos “exaustos-e-correndo-e-dopados” (BRUM, p. 2022) na sociedade do trabalho e do desempenho dadas as inapeláveis exigências ao nosso redor. Neste compasso, vamos naturalizando o medo, a dor, as urgências e, aos espasmos, vamos contraindo a vida, baixando as nossas defesas, conciliando senhor e escravo ao mesmo tempo dentro de nós. Nos exemplos que trouxemos, as pessoas podem até camuflar o choro e a dor em outros léxicos, mas as impressões sentidas é que se trata de “uma gente que ri, quando deve chorar; que não vive, apenas aguenta”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Maria, Maria. Composição: Fernando Brant / Milton Nascimento.

### 3 ESCOLA

o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, isto é, de ver como estranho, afastado, “fora de nós”.

*Nietzsche*

Neste capítulo vou me permitir arriscar traçar um mapa da composição das linhas de força da precarização que transitam no ambiente escolar. Digo que é um risco, porque me é familiar o local em que busco o conhecimento. Seria um “erro dos erros” achar que o que é habitual já é conhecido. O “habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, isto é, de ver como estranho, afastado, ‘fora de nós’” (NIETZSCHE, 2001, p. 355). Para tanto, afora as políticas públicas que foram ou estão sendo implementadas nesses espaços alinhadas aos avanços neoliberais, que já tem ótimos estudos na área da educação sobre isso, pretendo aqui tecer a problematização<sup>9</sup> das relações instituídas, inquietando as certezas e adotando “uma atitude de recuo crítico relativamente às evidências sociais” (CHEVALLIER, 2013, p. 302 *apud* AMADO, L.A.S., 2019, p.333). Buscarei pensar sobre alguns desafios que encontramos na nossa prática, a partir das minhas experiências e dos meus olhares sobre esses acontecimentos. Convém ressaltar que as minhas experiências locais não resumem a amplitude de experiências que são vivenciadas em diferentes escolas e em diferentes contextos em todo o país. Procurarei traçar, portanto, um caminho bordando-o com a teoria e alguns retalhos da minha prática, vamos ver que tecido sairá. Opto, neste capítulo, por escrever o texto em primeira pessoa do singular. Essa escolha se faz por entender que há no contexto escolar específico com o qual eu busco dialogar um grau de envolvimento meu muito grande. Para o leitor, trago as minhas impressões, mas não de alguém que olha para um quadro, e sim de alguém que está desenhado no quadro. Muitas das coisas aqui ditas farão o leitor revisitar os próprios quadros ou darão pincéis para pintar os novos. O convite é de tentar fazermos essa travessia juntos, pincelada por pincelada.

---

<sup>9</sup> No artigo publicado por Luiz Antônio Saléh Amado, em que traz como referência os estudos de Chevallier, o conceito de *problematização* aparece descrito de maneira muito clara: “A problematização não é apenas o exercício de construção de um problema. Segundo P. Chevallier (2013, p. 299), trata-se de ‘uma atividade em que se inventam novas maneiras de pensar, não tanto novos conteúdos representativos, mas novas relações entre conteúdos já existentes’”. Chevallier prossegue, afirmando que, embora a problematização não se reduza ao contexto político e social, ‘ela está, entretanto, ligada a ele, [...] na medida em que o sujeito não problematiza senão o que terá perdido sua familiaridade ou o consenso que o sustentava, mas sem que esta retomada reflexiva e crítica pelo pensamento seja considerada automática ou imediata’”(CHEVALLIER, 2013, p. 302 *apud* AMADO, L.A.S., 2019, p.333).

Certa vez, em uma escola municipal de educação infantil e ensino básico que fica localizada no subúrbio do Rio de Janeiro, onde eu trabalhava, ouvi uma história impressionante. Lá era um lugar de histórias impressionantes, de luta e sacrifício pela vida, mas essa eu jamais esquecerei. Nessa escola estudava durante alguns anos um aluno que havia sido expulso de lá algumas vezes. A mãe desse aluno chegou a procurar outras escolas para ele estudar, mas fora rejeitado senão por todas, quase todas elas ao redor do bairro, pois já conheciam o seu histórico, fossem escolas públicas, fossem particulares. No seu currículo havia ofensas, brigas, ameaças, xingamentos, agressões físicas, depredações, desobediências, e por aí vai. Constava no planejamento escolar feito por ele suportar a escola, uma vez que era obrigado pelo Estado e também pela sua mãe a frequentá-la. Dentre as avaliações que fazia estava a sua própria, e que uma vez, depois de ele ter saído de lá, me dissera que ninguém gostava dele naquela escola, todo mundo o olhava, mas não o via, e que somente eu e a outra professora é que prestávamos atenção nele. Não me lembro exatamente se foi nesse mesmo dia ou em outro, mas numa ocasião, tive a oportunidade de ouvir dele o relato de um dos acontecimentos mais lindos que já pude apreciar. Esse mesmo aluno, que já tinha por volta de 17 anos, se sentia invisível na escola, que foi expulso algumas vezes, foi rejeitado outras vezes, foi internado em cumprimento de medida socioeducativa, retorna à escola e me conta, com alegria e orgulho, o que houve há alguns dias antes da nossa conversa. Disse-me que quando ele passava por uma rua, tinham algumas pessoas em volta de uma casa desesperadas e, então, ele percebeu que essa casa pegava fogo. Dentro da residência muito humilde, morava um casal de idosos que o aluno já havia visto antes algumas vezes. Ele sabia que eles não iam conseguir sair da casa sozinhos e o fogo se alastrava muito rápido, a única forma de ajudá-los seria subindo pelo telhado da casa para tentar algum jeito de tirá-los de lá. Ele, então, arriscando a sua vida, escalou o muro da casa e entrou nela pelo telhado e, foi assim, que conseguiu salvar duas vidas naquele dia.

Essa história admite muitos ângulos. A beleza desse acontecimento está na interrupção, na descontinuidade, na dobra. Na vida desse aluno dentro e fora da escola já havia sido estabelecido um processo de condução à precariedade, marcado por violência, inúmeras carências e invisibilidades. Com essa ação que ele tomou, nesse dia, em algumas horas ou minutos, que seja, ele escapa do enquadramento e dos rótulos que lhe são, com certa frequência, fixamente atribuídos pelos olhares que não o veem. Com essa ação heroica, ele conseguiu criar brecha, naquele momento (e muito provavelmente em outros na sua vida), à ínfima possibilidade da diferença na repetição da norma. Já podemos dizer que ele está a sair do status de uma vida que não tinha valor para a sociedade para alguém que agora tem? Ainda

não sabemos. Mas sabemos que seu corpo ainda carrega inúmeros marcadores como raça, classe, lugar de moradia e que, portanto, marcam também a localidade da vulnerabilidade e da precariedade que lhe atravessa.

Entre os muros das escolas há alguns tipos de violência sendo exercidos. O atravessamento da violência é um dos aspectos *defini-dores* da nossa sociedade atual, até mesmo nessas instituições voltadas ao cuidado com o outro. Eliminamos ou expulsamos esse outro pela autorização que nos demos de deletar a diferença. Desde os primeiros povos indígenas e depois os povos negros escravizados, nos autorizamos a esse pacto, e suas ressonâncias hoje acontecem por estímulos de frequência. Essa espiral de ódio ou de intolerância cresce. Eliminamos o outro como pessoa, esvaziamos a sua diferença, e fundamos aquilo que a jornalista Eliana Brum chamou em seu artigo de *A boçalidade do mal* (2015)<sup>10</sup>, trocadilho construído a partir da expressão criada por Hannah Arendt “a banalidade do mal”. Em seu livro *Eichmann em Jerusalém*, cujo subtítulo é “um relato sobre a banalidade do mal”, Hannah Arendt percebeu, nas palavras da jornalista Eliana Brum, que Eichmann não era um “tipo de monstro, o que facilitaria tudo, mas apenas ordinariamente humano”, era um homem comezinho em que a banalidade do mal se instalou na ausência de pensamento. A boçalidade do mal é um passo a mais, como diz a jornalista, pedindo licença poética à filósofa. Por minha vez, peço licença à jornalista e me aproveito da sua pertinente pergunta para replicá-la aqui, dizemos, então, afinal “em que momento a opinião ou a ação ou as escolhas do outro, do qual divergimos, se transforma numa impossibilidade de suportar que o outro exista?” (BRUM, 2015)

Uma das explicações possíveis está na experiência da internet que libertou o indivíduo das amarras sociais e, assim, quebrou um dos pilares fundamentais da convivência, abrindo a possibilidade de que cada um expressasse livremente o que quisesse, alterando o nosso cotidiano para além das redes, conforme descreve a jornalista. Em sua análise, “descobrimos o que cada um pensa sem nenhuma mediação ou freio. E descobrimos que a barbárie íntima e cotidiana sempre esteve lá, aqui, para além do que poderíamos suportar” (BRUM, 2015). Merece um estudo mais aprofundado essa questão a fim de saber se essas mediações ou freios realmente não existem ou, talvez, o ponto esteja justamente em reconhecer as novas configurações de mediações nos espaços virtuais. Neles, as suas barbáries íntimas, aquelas que nem mesmo para o próprio espelho se contaria, podem passar despercebidas para as

---

<sup>10</sup> Vale lembrar que a expressão “boçalidade do mal” empregada neste trabalho visa designar, em linhas gerais, a ignorância da prática do mal pelas pessoas. É importante esse esclarecimento uma vez que o termo “boçal” tem uma história no Brasil. Ele foi usado no período da escravidão para designar os africanos chegados ao país e que não falavam a língua portuguesa.

peças que as manifestam. No entanto, o problema que se impõe é que elas as praticam e é nas relações que essas violentas barbáries (perdão, talvez, pela redundância) germinam. No jardim da fantasia da internet é onde algumas delas são plantadas e disseminadas para o asfalto concreto da superfície adesiva onde não funcionam os botões de “deletar” e de “bloquear” e até mesmo o de “voltar” nem sempre vai servir.

Seria no mínimo estranho que a experiência poderosa de se manifestar sem freios, de se mostrar “por inteiro”, de eliminar qualquer recalque individual ou trava social e de “dizer tudo” – e assim ser “autêntico”, “livre” e “verdadeiro” – não influenciasse a vida para além da rede. Seria impossível que, sob determinadas condições e circunstâncias, os comportamentos não se misturassem. Seria inevitável que essa “autorização” para “dizer tudo” não alterasse os que dela se apropriaram e se expandisse para outras realidades da vida. E a legitimidade ganhada lá não se transferisse para outros campos. Seria pouco lógico acreditar que a facilidade do “deletar” e do “bloquear” da internet, um dedo leve e só aparentemente indolor sobre uma tecla, não transcendesse de alguma forma. Não se trata, afinal, de dois mundos, mas do mesmo mundo – e do mesmo indivíduo” (BRUM, 2015)

Esse pode ser um dos motivos para o linchamento público ganhar destaque, hoje, no cenário virtual. A manifestação sem freios virou sinônimo de superioridade, força, poder, ousadia, autenticidade no mundo da internet. Aliás, essa é uma realidade apropriada, legitimada e transcendente a outros campos da vida, inclusive entre crianças e adolescentes nos espaços escolares. Para se ter uma contextualização do que está sendo tratado, há poucos meses, fui à uma turma de primeiro ano do ensino médio de uma escola federal conversar sobre um fenômeno novo que estava aparecendo em sala de aula. Enquanto orientadora educacional da turma, marquei uma conversa com eles para falarmos sobre o famoso “Jogo da Discórdia”. Esse “jogo” é realizado pelo programa de televisão Big Brother Brasil (BBB) onde os competidores ficam confinados e incomunicáveis com o público externo dentro de uma casa cenográfica e são vigiados por câmeras 24 horas por dia. O objetivo desse jogo é eliminar o outro (sem trocadilhos). O que está em jogo nesse programa é a tão sonhada fama e os milhões de reais que o ganhador leva. A dinâmica desse “jogo” envolve colocar alguém em posição de julgamento e os outros participantes apontarem de A-Z o que não gostam dessa pessoa e eliminá-la simbolicamente - e moralmente, emocionalmente, repetidamente, repentinamente, banalmente, violentamente. Tudo despreocupadamente, naturalmente.

Trata-se de um novo fenômeno que vem acontecendo nas escolas. Aparentemente um desdobramento dos programas de televisão e espaços virtuais que são extremamente preocupantes. Mas, para além dos desdobramentos do “jogo”, existe precedendo a ele o ódio dos indivíduos que deixou de ser reprimido nos espaços públicos, como descreve Eliana Brum

no seu artigo, e passa a ser ostentado, inclusive, nos espaços concretos da sala de aula. Na turma que eu visitei, o “jogo” ocorreu três vezes, entretanto existem relatos de que outras turmas também estão “brincando” disso, inclusive, em outras escolas<sup>11</sup>. Os efeitos gerados por este “jogo” são incalculáveis, embora presumíveis. Soube dele quando uma aluna foi me procurar. Chorando, ela me relatou que a turma inteira a escolheu para ser a “torturada”. Disseram-lhe palavras que a qualificaram de forma extremamente grosseira, indelicada e desrespeitosa. Nesse dia do “jogo”, ela participou dele também, mas não imaginava que seria o alvo da vez. Nas vezes seguintes, disse, não participou mais. Os alunos sabiam bem os potenciais ofensivos desse “jogo”, contudo, se sentiam constrangidos se não participassem, disse ela. Da segunda vez, quem foi parar na minha sala foi a aluna ofendida na primeira vez e mais uma das ferrenhas ofensoras dela, agora, como ofendida também. Uma em apoio à outra. A dor as aproximou. As ofensas foram no mesmo nível da anterior, de machucar para valer. Da terceira vez, acho que não houve tanta participação da turma e eu já havia conversado com alguns alunos separadamente, então, acredito, que foi o motivo de não haver muita aderência deles e menos consequências.

Nesse linchamento público ganha aquele que tiver maior requinte linguístico de crueldade. Essa turma, em específico, é bastante dividida, conflituosa, agressiva verbalmente, os alunos têm uma dificuldade grande de diálogo entre eles, além de dificuldades de aprendizagem e vulnerabilidades sociais. Por esses motivos, eu e a psicóloga da instituição onde trabalho marcamos uma conversa com eles. Pensando em fazer uma intervenção na turma que pudesse levá-los a reflexão das suas ações e, principalmente, despertar neles a empatia, propus à turma um jogo. Distribuímos papéis dobrados para alguns alunos, aleatoriamente, escritos com frases depreciativas do tipo “você é burro”, “você não merece estudar aqui”, “ninguém gosta de você”, “você é incapaz” e pedi para que abrissem quando eu falasse “já”. Depois da minha autorização, todos abriram e os sorrisos foram minguando e ficando sem graça. Os olhares deles duvidosos indagavam “o que é que está acontecendo?”. Pedi para cada um ler em voz alta o que estava escrito e em seguida perguntei se eles gostaram do que leram? Disseram que não. Mas, por que não?, perguntei a eles. Não é engraçado? Eles somente balançaram a cabeça, parecendo constrangidos com que fizeram, sinalizando que não. Um aluno ao ler a frase em voz alta, ao invés de ler “Você é incapaz”, conforme estava escrito, leu “Eu sou incapaz”. Perguntei a ele se ele se sentia incapaz? Ele disse que não, porque jogava bem futebol. Outros alunos demonstraram dúvidas diante da

---

<sup>11</sup> Como é o caso, por exemplo, da escola pH, conforme divulgado no site oficial da escola. Disponível em: <https://ph.com.br/jogo-da-discordia-a-brincadeira-perigosa-do-momento/>. Acesso em: 29 set. 2022.

frase que leram. Outro disse que não sentiu nada, porque aprendeu a encontrar valor dentro de si mesmo e que qualquer coisa que falassem sobre ele não iria ofendê-lo.

Após ouvi-los, também falamos. Falamos sobre coisas que não custa nada lembrar, sobre o quanto uma ofensa pode machucar alguém, sobre comunicação não violenta, sobre a criação de um ambiente mais amigável entre eles, sobre o quanto esses conflitos em sala de aula podem prejudicar a aprendizagem deles, sobre preconceitos, sobre a violência que esse “jogo” estimula, sobre a influência da mídia, sobre algumas regras e punições existentes na escola e na sociedade relacionadas a preconceitos, injúria e difamação, inclusive no ambiente virtual, e falamos sobre o espírito de competição que paira entre eles – que parece ser o grande estímulo nesta turma para essas ações e saltava aos nossos olhos naquele momento. Um aluno, no final, me questionou por qual motivo eu teria terminado a minha conversa falando de punições?; no que isso ajudaria a eles?; e que não era, na visão dele, nada educativo. Disse, de modo aqui bastante resumido, que colocar e dizer quais são os limites também era educar. Estabelecer regras parece que muito se assemelha, para um aluno de 15 anos, às tais amarras sociais de antigamente, que havia nos espaços públicos, e que hoje não encontramos muito, principalmente entre os mais jovens que “vivem” em excesso na virtualidade da internet. Realmente, é tão excessivo que as realidades se confundem. Se encontramos ainda nessas duas dimensões o uso por algum grupo das regras coletivas, elas estão sujeitas a variados tipos de questionamentos, pois a razão desses adolescentes as repelem. O paradoxo é que as novas tecnologias, nas quais eles estão imersos, podem ser uma forma de dominação na qual eles se submetem aparentemente sem resistência. De fato, as regras podem e devem ser questionadas pela faculdade do pensamento crítico (e por que não pelos afetos também?), mas não é esse o caso que vemos. Geralmente o que os adolescentes e outras pessoas, de maneira geral, transmitem é que a base dos seus raciocínios tem um viés utilitarista voltado somente para os interesses próprios daquele que questiona.

Os efeitos gerados nesse diálogo com a turma vêm sendo percebidos com o tempo. Ainda é muito cedo para avaliá-los pedagogicamente. Alguns alunos foram conversar comigo separadamente, ouvi todos eles, e o que me chamou mais atenção foi perceber que aqueles que reclamavam que haviam sido ofendidos, também ofenderam o outro em certo momento. Não havia como não me lembrar da tese da *cumplicidade* desenvolvida por Judith Butler que mostra a nossa condição de vulnerabilidade porque todos nós somos passíveis de lutos e de perdas. Dias depois, uma outra aluna, aquela primeira vítima do “Jogo da Discórdia”, me perguntou sorrindo: “Qual foi o milagre que você fez na turma?” Disse-me que agora eles

estão “se suportando mais” e que não têm mais as implicações que tinham antes. Ainda não sei exatamente, mas se é um milagre, ele talvez possa ser chamado de outro nome.

Enquanto eu escrevia a dissertação, recebi novamente a representante desta turma na minha sala, que disse que gostaria de conversar “ainda” sobre a repercussão da minha fala na sua turma. Segundo ela, “muitos alunos se sentiram invadidos, humilhados e desrespeitados” com a minha abordagem. Houve um “incômodo muito grande” da turma. Disse que a turma achou que “o exemplo do papel não foi muito bom” e avaliaram como “desnecessário”. Na opinião deles, bastava conversar e não fazer o mesmo “jogo” e completou dizendo: “Que tal se você fosse realmente sincera com a turma”, “abrisse o jogo” e deixasse com que cada um falasse o que pensa?” Então, eu lhe perguntei se numa turma que já tem muitos conflitos, olhar desigual e injusto entre eles, dividida, será que haveria alguma conversa? Pior ainda, o grupo mais vulnerável (emocionalmente, socialmente, financeiramente (economicamente?), familiarmente, corporalmente) é justamente aquele que sofreu a maior violência com o “jogo”, e ainda sofre as consequências, será que uma conversa naquele momento os deixaria à vontade para dizer o que sentiram quando foram ofendidos? Isso não exporia mais as fragilidades deles? E como reagiriam os outros grupos diante dessa exposição? Ela respondeu: “Pelo menos o grupo da direita (*o hegemônico, grifo meu*) tinha a decência de não demonstrar o nojo”. Ou poderia ser o contrário, disse a ela. Os “olhares de nojo” do grupo mais vulnerável podem ser uma reação da exclusão que eles já vêm sofrendo desde o início do ano letivo nessa turma, é a defesa que eles encontraram para “sobreviver” diante do sentimento de invasão, humilhação e desrespeito que eles sentiram. Ela insiste, diz que na visão alguns alunos da turma eu errei ao usar a “mesma tática” e ela tende a concordar com isso. Como resposta, embora paradoxalmente, me empenhei em não dar respostas, tentei construir ali, naquele momento, algumas analogias, gosto dessa “estratégia” argumentativa, geralmente elas funcionam bem como promovedoras de reflexão. Depois de algumas tentativas não tão bem sucedidas, falei sobre feridas. Disse que um corte no meu dedo pode ter sido feito com o mesmo instrumento que feriu o dedo dela, entretanto, a dor não é a mesma. A experiência da dor, do sofrimento, da violência que um sente é diferente da experiência do outro. Podem ter sido feitos com as mesmas táticas, com os mesmos instrumentos, ter as mesmas proporções, mas será sempre uma experiência individual, que afeta, deixa marcas e que transforma. Refletindo melhor agora sobre isso, a pergunta que eles fizeram foi muito boa. Sim, usei de dispositivos<sup>12</sup> pedagógicos. Sim, conduzi condutas. Mas o

---

<sup>12</sup> Segundo Saléh: “Um dispositivo pedagógico será, então, qualquer lugar no qual se constitui ou se transforma a experiência de si. Qualquer lugar no qual se aprendem ou se modificam as relações que o sujeito estabelece

que fazer nesses momentos? Tentei “jogar com o mínimo possível de dominação” (FOUCAULT, 2004, p. 284). Decerto que de um conflito como esse ninguém sai imune. Concordamos, enfim, que seria melhor, num próximo encontro, cada um dizer o que sente e o que pensa.

A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o êthos, a prática de si que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (FOUCAULT, 2004, p. 284).

Nas escolas, assim como na sociedade, a eliminação ou expulsão do outro se dá por diversas vias. A crueldade, hoje, pode ser exercida livremente e travestida de liberdade de expressão, autenticidade, mérito, simples competição. Atento-me aqui para o movimento em curso de eliminação ou expulsão do outro pela via da competitividade. O estímulo à capacidade do aluno de aproveitar as oportunidades para ser bem-sucedido se sobrepõe às concepções pedagógicas alternativas voltadas para o vínculo social, direcionadas para a construção de solidariedade.

Sabemos que a estratégia neoliberal é de conquistar a hegemonia em todos os campos, principalmente o educacional, uma vez que a educação e as políticas educacionais encontram-se indissociáveis aos projetos políticos mais amplos. À educação coube, historicamente, a função de mediar esses projetos, centralizando as questões econômicas como um de seus elementos estruturantes. Como a escola é alvo e, ao mesmo tempo, reprodutora da racionalidade neoliberal, isso pode acabar fazendo dela um lugar de subserviência aos avanços mercadológicos, muitas vezes expressados como a única alternativa - teórica, econômica, ético-política, educacional – possível.

Nos tempos de avanço neoliberal, observam-se algumas mudanças nos sistemas educacionais. Pressionadas por órgãos como o Banco Mundial, a Organização Mundial do

---

consigo mesmo. Por exemplo, uma prática pedagógica de educação moral, uma assembleia em um colégio, uma sessão de um grupo de terapia, o que ocorre em um confessionário, em um grupo político, ou em uma comunidade religiosa, sempre que esteja orientado à constituição ou à transformação da maneira pela qual as pessoas se descrevem, se narram, se julgam ou se controlam a si mesmas” (LARROSA, 1999, p. 57 *apud* AMADO, L.A.S., 2019, p.333).

Comércio e a Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico, as escolas vão se moldando de acordo com as necessidades do capitalismo. Termos hoje recorrentes nos currículos escolares como “inovação”, “eficiência”, “competências” e “habilidades” são usados para atenderem aos interesses do mercado em detrimento da formação e emancipação humana. O que se entende como papel social da escola sobretudo através das políticas públicas de educação mais recente está em disputa e delinea novos horizontes.

As influências desses órgãos nos rumos das políticas nacionais de educação, como nos mostra o sociólogo Christian Laval em uma entrevista para o jornal *Folha de São Paulo* (EICHENBERG, p. 2003), apontam para tentativas de mercantilização do ensino. O avanço na educação é no sentido de reforçar pensamentos utilitaristas e mercantilistas submetendo a pedagogia dos estudantes a pressões da competitividade num mundo onde os valores estão voltados para o triunfo dos interesses individuais. A racionalidade neoliberal atua por impregnação, explica o sociólogo, de tal forma que se instala nas pessoas e se torna um idioma comum entre elas. É assim que nas escolas se reforça a lógica neoliberal, pelo reforço do pensamento competitivo, reconfigurando o sentido da pedagogia escolar.

A primazia da competitividade nas instituições de ensino é evidente no quesito avaliação. Nesse contexto, ela não é mais (se algum dia já foi só isso) um instrumento pedagógico usado para nortear as ações dos professores, das escolas e das políticas públicas para estruturar planos de ação em atendimento às necessidades dos alunos. Pelo contrário, é muito usada como um mero instrumento de punição ou, até mesmo, uma forma de classificação do estudante conforme o seu desempenho. Vamos tentar aqui pensar com Foucault e Byung Chul Han sobre isso. Pela ótica do poder disciplinar a avaliação pode ser entendida como um dispositivo de poder que visa interiorizar as coerções e exigências de produção e resultado, assim como responsabilizar individualmente cada aluno pelo seu fracasso, orientar as suas condutas e fixar identidades “eu sou o melhor”, “eu sou o pior”. Luiz Antônio Saléh Amado (2019, p. 335) reforça essa tese ao dizer no seu artigo *Práticas pedagógicas e avaliação da aprendizagem: estranhamentos e descaminhos na formação de professores* que a avaliação é um dispositivo pedagógico que se destaca na sua potencial deflagração das experiências de si produzindo novos modos de subjetivação.

Para além do desafio de instaurar práticas pedagógicas que evitem o autoritarismo, a tutela, e favoreçam práticas de liberdade, a tentativa de criar condições para a experiência de si por meio da avaliação da aprendizagem requer a atenção permanente acerca dos efeitos produzidos por nossas próprias práticas: se acabamos reduzindo a possibilidade de as diferenças emergirem por permanecermos presos a estratégias normatizantes ou se, efetivamente, possibilitamos processos de transformação de si, a partir dos quais o sujeito não será avaliado com base em padrões ou em critérios preestabelecidos, mas poderá fazer o exercício de pensar

diferentemente do que pensa, podendo, inclusive escolher outros modos de ser conduzido ou de se conduzir (AMADO, L.A.S., 2019, p.337).

Como entender a avaliação na perspectiva da sociedade do cansaço? Certamente, houve algum deslocamento que ainda não estamos enxergando, muito embora, ambas perspectivas andam lado a lado. Será que o objetivo principal da avaliação da aprendizagem mudou hoje? Será que a sua utilização não é a mesma da perspectiva da sociedade disciplinar? Ainda serve para mensurar o grau de aprendizagem do aluno? Ela ainda é necessária? O que atualmente os alunos e os seus responsáveis pensam sobre avaliação da aprendizagem? A quem serve a avaliação atualmente? Esse exercício do pensamento é muito mais provocativo que buscando dar respostas. Tenho em mente duas situações enquanto trago esse tema. A primeira delas: tem responsáveis que nos pedem, enquanto escola, para “dar chances de o filho passar de ano”, mesmo tendo consciência de que o filho deles não frequentou rotineiramente a escola, aprendeu muito pouco o conteúdo das matérias dadas e, no seu boletim consta, nos dois trimestres passados quase todas as notas próximas de zero. Será que poderíamos simplificar a discussão e dizer que se trata de pessoas “sem noção”? Será que esses responsáveis se culpam por não terem dado a atenção devida aos filhos? Ou será que para esses responsáveis (e para os alunos também) mais importante que aprender o conteúdo é passar de fase? Esse não é um fato isolado, já aconteceu algumas vezes e seria interessante um estudo sobre isso, saber se esse enfoque está aumentando, principalmente pós-pandemia. A segunda situação a ser mencionada é que o número de alunos que chegam, atualmente, na sala da orientação educacional com dificuldades de fazer as avaliações é enorme se comparado aos anos anteriores à pandemia. Nas primeiras avaliações que tivemos, logo após o retorno das aulas presenciais, portanto pós isolamento social, tivemos contato com situações de crises intensas de ansiedade, como falta de ar, palpitação, tremedeira, coração acelerado, crises de choro e também casos de alunos que consumiram bebidas alcóolicas antes das provas. Essa situação parece que se amenizou um pouco agora, quase no final do ano letivo. Mas em compensação, o número de tentativas de suicídio, cortes, tratamentos para ansiedade e depressão entre os alunos aumentou. Esse cenário me faz pensar nas investigações de Byung-Chul Han sobre a violência da positividade da sociedade do desempenho, da qual falamos anteriormente, cujos efeitos são a depressão e a ansiedade. Para o autor, o “que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer apenas a si mesmo” (HAN, 2017, p. 26), dada a nossa opressão maior agora ser interna que externa, mas sim, continua o autor, “a pressão de desempenho” (HAN, 2017, p. 27). A depressão “é de princípio um cansaço de

fazer e de poder” (HAN, 2017, p. 27). Ou seja, de ter que se desempenhar o máximo para conseguir tudo o que deseja. E quando se quer tudo, se tem nada. Essa nova submissão usa de discursos falsamente emancipatórios a partir da gramática do desejo. É como diz Carlos Drummond de Andrade, precisamos nos iludir menos e viver mais. O raciocínio é simples “Nossa dor não advém das coisas vividas, mas das coisas que foram sonhadas e não se cumpriram”<sup>13</sup>, diz o poeta. A positividade da violência do *Yes, we can* (HAN, 2017, p.24), numa sociedade que crê que nada é impossível, torna-nos incapazes de ver que o pior senhor é aquele que mora em nós mesmos. Emancipamos a violência e nos sujeitamos a ela.

O filósofo e professor estadunidense Michael J. Sandel escreveu o livro “*A tirania do mérito*” mostrando o papel erosivo que a meritocracia tem na nossa sociedade, dividindo-a entre vencedores e perdedores. A crescente desigualdade, segundo ele, juntamente com a meritocracia, são mecanismos estimulados pela avaliação escolar. Em uma entrevista ao jornal *O Globo* realizada por Bruno Alfano em 2021, Sandel afirma que

Educação depende de se encorajar conquistas e isso envolve avaliação. E é comum sistemas de avaliação reforçarem a ideia de vencedores e perdedores, mas há meios de se evitar isso. Uma forma é destacar estudantes com maiores desempenho para ajudar aqueles que têm mais dificuldade de aprendizagem. Do ponto de vista filosófico, o importante é que as escolas reconheçam os alunos com altas habilidades e ensinem esses estudantes que a aprendizagem real inclui a responsabilidade de se compartilhar o conhecimento (ALFANO, 2021).

O professor da Universidade de Harvard também aponta que “uma das principais responsabilidades da educação básica é promover o respeito mútuo entre estudantes desde a infância”. A competição meritocrática cria divisões entre os alunos. As escolas precisam ser espaços de resistência a essa tendência e não simplesmente absorverem as mensagens da sociedade, diz o filósofo. O *bullying*, por exemplo, é reflexo dessa competição. Quando a evolução individual das múltiplas aprendizagens juntamente com as construções coletivas de solidariedade se torna coadjuvante no cenário escolar e o protagonismo passa a ser a tortura dos números que avaliam o desempenho e reforçam as desigualdades, o efeito colateral demonstrado é bastante desastroso.

Um dos efeitos colaterais de se dividir a sociedade é negar dignidade e respeito aos classificados como perdedores. O *bullying* é muitas vezes a forma com que os jovens na escola expressam a competição por dignidade. Aqueles que estão em escolas pobres, mas que vêm de famílias com um pouco mais de dinheiro, possivelmente sentem uma pressão especial para obter respeito e o fazem diminuindo outras crianças. O *bullying* é um sinal de fraqueza. E a fraqueza, nesse

---

<sup>13</sup> DRUMOND, Carlos. *Nossa dor não advém das coisas vividas*.

caso, é uma necessidade desesperada de se evitar a sensação de ser um perdedor. A sociedade competitiva nos ensina a duvidar do respeito por nós mesmos. E há a tentação, em crianças e adultos, de se ganhar dignidade praticando bullying contra aqueles que parecem ainda mais frágeis (ALFANO, 2021).

Esse ano recebi uma aluna nova na instituição de ensino em que trabalho que aos 9 anos de idade sofria *bullying* dos colegas na escola onde estudava, fato que perdurou por algum (longo) tempo. Aos 11 anos de idade ela teve a sua primeira tentativa de se matar. Antes disso, já fazia cortes nas suas pernas, até que a sua mãe descobriu. Então, fazia nos braços, e sua mãe descobriu novamente. Daí em diante, houve outras tentativas de suicídio, inclusive, dentro das escolas em que era aluna. Hoje, ela tem 16 anos. Sua última tentativa foi há pouco menos de 1 ano. Ela me contou chorando que quando criança era vista como a diferente da sua turma. Os outros alunos colocavam os pés na frente dela para ela cair no chão, jogavam bolinhas de papel nela, a excluía das atividades e falavam coisas horríveis para ela. Ao final da nossa conversa, eu lhe disse: você é importante para todos nós aqui. Sou?, estranhou ela. Sim, você é. Em uma reunião separada com a sua mãe, dias seguintes, a responsável da aluna disse que os alunos chegaram a fazer apostas entre eles para saber quem acertava o dia em que a sua filha ia morrer. Diziam para ela “morre fula”, “pula logo da janela”, “se mata logo” e, chegaram ao ponto de oferecerem dinheiro a ela para ela se matar. Esses estudantes estudavam em escola de classe média alta no Rio de Janeiro. O *bullying* cometido nesse caso parece ser de outra ordem. Ele fere a dignidade humana, é gerado por competição e se aproveita dos sinais de fraqueza alheia, como o professor Michael Sandel descreve, mas a “pressão especial para se obter respeito” não é da ordem da diferença de classe social (todos são de família de classe média alta), mas sim é impulsionada pelo apagamento ou exclusão banal daquele que é diferente na sua maneira de ser e de ver o mundo. Retrata de forma cruel a expressão do filósofo sul-coreano em uma entrevista ao jornal *El País*: “a obsessão por si mesmo faz com que os outros desapareçam e o mundo seja um reflexo de nossa pessoa” (FANJUL, 2021).

Como estamos aqui a tentar balançar o galho das evidências, esses dias fui à uma turma de segundo ano do ensino médio conversar com os alunos. Essa turma tem poucos estudantes, é uma turma pequena, cerca de quinze alunos frequentes, a grande maioria são rapazes. Numa conversa anterior com eles, haviam me dito que no primeiro trimestre tinham perdido um pouco o foco, estavam mais empolgados com outras coisas e deixaram um pouco os estudos de lado, por isso foram mal nas avaliações, principalmente em matemática. Então, nessa segunda conversa que agendamos, me programei para falarmos sobre motivação e foco

- justamente eu que estou estudando sociedade do desempenho, meritocracia, poder, neoliberalismo, precarização. Pensei, então, o que levar para conversar com essa turma? Tinha que ser, certamente, algo que acrescentasse na vida deles, disse para mim mesma. Então, tive a ideia de falar sobre alguns estudos na área de neurociência que abrangem esses dois temas. Já em sala de aula, conversamos primeiro sobre as dificuldades deles, principalmente, na tal matéria - matemática. Daí, um aluno me falou, tentando justificar a falta de entendimento geral da turma com a disciplina o seguinte: “eu sei que o professor tem o dever de passar a matéria pra gente, a gente é que tem que correr atrás se não entendeu, mas tá muito difícil acompanhar”. Ouvindo atentamente a fala dele, não pude deixar de falar: “você não têm culpa pelo resultado das notas que tiveram, todos nós temos responsabilidades nisso, nós como escola, não conseguimos também acompanhar vocês como deveríamos”. E fui falar sobre córtex pré-frontal, estímulos neuronais e outras coisas. A meta era levar conhecimentos para eles a fim de que pudessem potencializar as ferramentas internas de cada um, estimular o foco e melhorar o desempenho deles. Ainda bem que essa minha fala não durou mais que dez minutos. Durante o momento em que eu falava coloquei em análise o tema e a mim mesma. O pensamento que pensou o próprio pensamento, elaborou a autocrítica. Nada contra a neurociência. Mas tenho dúvidas se o papel do educador seja realmente o de estimular a obtenção de um melhor desempenho e rendimento deles a qualquer custo, principalmente a partir de uma perspectiva mais mecânica, e sem levar também em consideração os afetos, as emoções e as questões sociais que eles nos trazem. O baixo desempenho e rendimento da turma são sintomas que revelam algo muito mais complexo, que talvez nos escape aos olhos, e que para não deixar de fazer alguma coisa, ou para levar algo que esteja na prateleira das soluções atuais, ou buscar soluções mais rápidas, nos submetemos.

Na esteira dessa reflexão, fico me perguntando com que intencionalidade se reconstrói, hoje, o conceito *avaliação*? O quanto a escola induz a produção de novas subjetividades no mundo contemporâneo e com quais mecanismos se chega até ela? É necessidade premente refletir sobre qual projeto de escola se quer seguir. Educar é fazer eduzir o que há de melhor no aluno, e o que há de melhor no aluno nem sempre se pode medir em termos quantitativos. Do ponto de vista neoliberal, como tudo se torna uma empresa, conforme falamos no capítulo que antecede a este, um aluno dessa turma de segundo ano do ensino médio, aos quinze anos de idade, já é visto e avaliado, dentro dessa perspectiva, como um empreendedor de si mesmo. E nas normas existentes para ser um empreendedor de si mesmo aos quinze anos de idade contém o seguinte receituário: já saber o que quer fazer da sua vida; ter incorporada a ideia de que tudo deve ser conquistado e defendido a todo

momento, porque a vida é incerta, nada é garantido a ele; saber que as pessoas, a escola, o consumo, o lazer, mas também o seu futuro trabalho são “tipo” uma empresa e, sendo assim, no seu cálculo individual ele deve tirar o máximo de vantagens onde estiver para realização de si mesmo e, assim, sobreviver na competição. Se a avaliação por meio de atividades e provas ainda não segue esse receituário, pode ser porque outros mecanismos avaliativos estão suprimindo esse papel de avaliar o empreendedor “júnior” no espaço escolar.

Recentemente ouvi de um professor que palestrava lá na escola o relato da sua percepção do comportamento dos alunos no início dos anos letivos. Observou o professor que geralmente os alunos entram em sala de aula meio desconfiados de como vai ser a aula de física dele, eles já têm em mente mais ou menos um perfil dos professores dessa disciplina e, como ele não se encaixava nesse perfil, a desconfiança parecia maior entre os alunos. Depois que começava a aula e ele introduzia o assunto e, na primeira brecha que havia, algum aluno levantava a mão e perguntava: *Como isso vai cair na prova, professor?* Na sua interpretação, os alunos estão mais preocupados/interessados em passar de nível, pois, em suas palavras, “sabem que a escola é um jogo e, como é um jogo, basta eles fazerem uma prova para mudar de fase”. É possível que a maioria de nós já tenha ouvido colocações como essa ou parecidas, ela não me chamou atenção pela novidade que traz, mas pelo raciocínio que nela é empregada e pelas palavras escolhidas. Se isso é assim, ou seja, se a escola é um jogo, então, como na grande maioria dos jogos, há competição. Mas, se a escola já é o jogo, quem prepara os jogadores? Como em todo jogo, o jogador que joga sabe que precisa obter vantagens em moedas para conseguir “mais vida” e, se ele não consegue essas vantagens e for “pego” pelas incertezas ou pelos monstros no caminho, o que acontece com esse jogador? Morre em vida? Pior, quem constrói esses obstáculos ou essas provas é um programador/professor que se não é o criador do jogo é um cúmplice dele? Pior ainda, não existe a opção de não jogar? Um jogo que visa a banalidade da competição não poderia ser chamado de “Jogo da Discórdia”? Esse jogo poderia ser de castelinhos e unicórnios, de príncipes e princesas, mas é um jogo de violência. É a realidade da violência virtual aumentada em nós e nas escolas, *precarizante*.

Todavia, a escola também é espaço de resistência com relação ao atual contexto político/econômico/social que nos encontramos, onde podemos perceber, apesar de tudo, focos de engajamentos da comunidade escolar no enfrentamento das questões que levam à sua precarização. Na escola onde trabalhei, aquela municipal que falei no início desse texto, soube de muitas situações de violência no entorno. A começar pelo meu primeiro dia de trabalho, já ter que lidar com o horror de ver um “caveirão” da polícia militar passando na minha frente, antes mesmo de entrar na escola. Ao colocar os pés na área externa, vi muitas grades,

depredações, pichações, um pátio vazio e escuro. Um pouco depois, na parte interna, o que me chamou atenção foram os gritos, banheiros quebrados, carteiras, mesas, portas quebradas, e as “galinhas que voam e vão parar no teto”, conforme a fala da diretora na época, me apresentando o refeitório, no horário do recreio. Em meio a tanta violência pelas quais os alunos (e os outros moradores da região que, em muitos casos, eram os próprios professores e demais servidores da escola) vivenciavam diariamente, ficava sabendo, através de relatos de terceiros, algumas situações bastante graves, que eu tentarei mencionar aqui na mesma maneira conforme eu as ouvia. Fiquei sabendo, por exemplo, que ainda existiam crianças que eram mordidas por rato enquanto dormiam no barraco de madeira ou de papelão onde viviam ao lado do esgoto, crianças com pais viciados, abusos, crianças que “matavam aula” para cometerem pequenos furtos no comércio do bairro ao lado, criança que viu o pai esfaqueando e matando a sua mãe na frente dela, irmão que chegava drogado em casa e jogava o irmão menor que dormia no chão para o alto para poder passar, dentre várias e várias outras situações extremamente tristes, cruéis, violentas e desafiadoras. Entretanto, uma das situações que mais me marcou, a qual me emociono em dizer até hoje, foi quando um ex-aluno meu me viu em um ponto de ônibus, desceu da van em que estava, ao lado da sua namorada, que também era aluna da escola, me deu um abraço bem forte e me disse: eu te amo. Pedi muito para ele, naquele dia, “abandonar aquela vida” que ele estava levando e que não iria lhe fazer nada bem seguir o caminho da violência. Ele me disse que já estava fazendo isso naquele momento, estava se mudando de bairro. Ele estava *se* mudando. Ele reconheceu as suas fragilidades. Voltaram para a van e seguiram. Poucos dias depois, soube da sua morte. Fora cometida por homens ordinariamente humanos. Tinha 19 anos, deixou dois filhos, um ainda estava na barriga da mãe. A morte dessa maneira é habitual ali, muitos outros alunos meus já se foram também, mas isso é estranho demais para mim ainda, e prefiro manter assim. Pedi para ele “abandonar aquela vida”, porque sei que o enquadramento dado a ela não era do tamanho dele. Ele conhecia o amor. Será que ele não tinha nenhum mérito por isso? O seu passado poderia ser enxergado com outros olhos, porque o amor é um “ato revolucionário”, transforma, renova. O amor é o sentimento e a potência que nos faz ainda resistir, lutar e se curar. Repito, ele conhecia o amor. O amor é um ato de coragem que enfrenta a destruição da vida. “Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura”.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>HOOKS, Bell. *Vivendo de Amor*. Disponível: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 12 de maio de 2022.

#### 4 PRECARIZAÇÃO DA VIDA

Muita coisa não posso te contar.  
 Não vou ser autobiográfica.  
 Quero ser “bio”.  
 Escrevo ao correr das palavras.  
*Clarice Lispector*

No centro das discussões deste capítulo está a noção de precariedade, vista de ângulos diferentes por alguns autores, sobre as quais faremos a síntese das suas principais ideias. A precariedade foi um termo usado pelos cientistas sociais da França nos anos 90, diante das mobilizações políticas contra o desemprego e a exclusão social. Robert Castel denominava *precarité* a situação da grande massa populacional “em estado de flutuação, sem lugar determinado, que se manifestava pela localização na divisão social do trabalho bem como na posição social da vida” (WASSER, 2016, p. 365). Castel conseguiu mostrar que através da noção de precariedade as experiências de carência material e social não eram uma particularidade localizada em um determinado grupo de pessoas, mas ao contrário, ela era uma ameaça contínua de deslizamento social e existencial no percurso histórico do trabalho (WASSER, 2016, p. 365). Vale fazer um breve contraponto entre Castel e Butler nesse momento. Como vimos, a posição de Castel compreende que a precarização localizada e manifestada a grande massa populacional. Já Butler traz essa discussão pautada na distribuição desigual da precariedade, conforme veremos mais adiante.

Segundo Sharryn Kasmir (2018), professora e catedrática de antropologia na Hofstra University, em Nova York, a precariedade é um conceito multifacetado que, juntamente com conceitos relacionados – como *precariousness*, *precarity*, precarização e precariado – “refere-se ao fato de que grande parte da população mundial carece de trabalho estável e renda estável” (KASMIR, 2018, p. 1, *tradução nossa*). Para a professora, essa noção de precariedade está ligada à conjuntura histórica do capitalismo neoliberal e postula duas associações:

a primeira é um pronunciamento de que a precariedade é nova e que manifesta uma fase distinta do desenvolvimento capitalista associada ao neoliberalismo. A segunda é uma afirmação de que a precarização altera fundamentalmente as relações de classe e, portanto, transforma identidades coletivas e políticas (KASMIR, 2018, p. 1, *tradução nossa*).

Na sua concepção, por mais que esses argumentos associativos possam ser criticados por não levarem em conta que a precariedade sempre foi uma marca das sociedades

capitalistas, eles não consideram a precariedade em todos os lugares, numa ampla gama de experiências e, portanto, não diminuem a sua “acuidade conceitual”. A noção de precarização sendo usada de maneira mais ampla, em suas palavras, “torna-se-a-histórica. Ela nivela com muita facilidade diferenças importantes entre as relações sociais e pouco explica as forças que moldam o mundo contemporâneo” (KASMIR, 2018, p. 3, *tradução nossa*). A sua crítica tecida à condição ontológica da precariedade, abrange a definição trazida pela filósofa Judith Butlher que entende a precariedade como uma condição humana radical potencializada no neoliberalismo. A filósofa traça uma distinção entre *precariousness* e *precarity*, ambas recebem a mesma tradução em português. Para Butlher, o conceito *precariousness* é relativo à condição precária da vida humana, decorrente da nossa interdependência uns dos outros e, portanto, da nossa vulnerabilidade. Diferentemente, *precarity* é a distribuição desigual da precariedade, vividas por pessoas marginalizadas, pobres e desprotegidas, indignas de luto, e expostas a uma série de inseguranças que parecem inerentes à própria vida. A enlutabilidade que confere mais valor a certas vidas passíveis de luto que outras inlutáveis, refletem as desigualdades sociais (KASMIR, 2018, *tradução nossa*).

Já Isabell Lorey, teórica política e social da Alemanha, “procura analisar a última extensão e a mutação da precariedade em face de regimes de crise, de exigências no trabalho bem como de novas linguagens dos movimentos populares” (WASSER, 2016, p. 366) e artísticos. Em seu livro *O governo dos precários (2012)*, a autora menciona que o neoliberalismo se utiliza de um “novo dispositivo de poder: um governo que produz insegurança como preocupação central do sujeito” (Lorey, 2012, p. 8 *apud* WASSER, 2016, p. 366). Para a autora, a precariedade é um instrumento governamental na vida contemporânea, um efeito das técnicas de governo promovendo a insegurança econômica e a regulação das subjetividades. A *precarização governamental*, como a autora denomina, está instalada na relação do sujeito com o si, no seu processo de individualização.

No desenvolvimento da proposta da nova teoria da precarização, a autora se apoia na noção de governamentalidade de Foucault, entendendo que

a desestabilização foi normalizada, ou seja, a precarização é efeito e suporte da nova governamentalidade, que não vê a necessidade de revogar as desigualdades. Pelo contrário, trata-se de um governo que não presta mais que uma garantia mínima e ameaça pela tática da incerteza (Lorey, 2012, p.14 *apud* WASSER, 2016, p. 369).

Lorey elabora sua crítica ao modelo de precariedade sugerido por Castel por apresentar uma redução terminológica do precário. Apesar de ele reconhecer o caráter móvel

da precariedade, “seu argumento do deslize social sugeriria que há posições realmente seguras bem como lugares completamente inviáveis” (WASSER, 2016, p. 366), entretanto, na visão da autora, com a precariedade, há uma sensação precipitada de estar sempre sob ameaça. A teórica alemã também ressalta que a sociologia francesa reproduz “o cenário governamental da ameaça” uma vez que “a reiteração por maior inclusão na chamada sociedade de indivíduos não seria mais defensível, visto que seria apenas ou novamente a normalização da precarização” (WASSER, 2016, p. 369).

Com efeito, ela entende que as transformações no neoliberalismo “estão pedindo um *manejo permanente com o imprevisível, com a contingência*” (Lorey, 2012, p.96 *apud* WASSER, 2016, p. 370) e traz um alerta introduzindo o pensamento de Judith Butler (2004) sobre *precariousness*. Lorey entende que as condições de precariedade abrangem, de forma ampla, as condições da vida humana, mas “é mister não essencializar essa natureza existencial em termos da necessidade por ser resgatado, imediatamente, do medo e da ameaça. Isso, na argumentação da autora, renovaria facilmente as estruturas de exposição à dominação” (WASSER, 2016, p. 367). Butler comenta sobre essa colocação no prefácio do livro de Lorey:

De fato, Isabell Lorey nos convida a pensar alternativas à aceitação do medo e da insegurança como base de uma mobilização política, alternativas à aceitação de estados intencionalmente induzidos, dos quais aspiramos, a todo preço, por segurança (Butler em Lorey, 2012, p.11 *apud* WASSER, 2016, p. 367).

Outro autor que vem se debruçando atualmente nos estudos sobre a precariedade é o sociólogo francês Christian Laval. Para ele, a precariedade não está somente no modo de gestão do trabalho, mas sim, na perspectiva biopolítica do capital. A precariedade já se tornou intelectualmente “e deve se tornar praticamente uma forma de existência, um ‘estilo de vida’” (LAVAL, 2017, p. 100). O autor alerta que é preciso “levar a sério a frase bem conhecida de Laurence Parisot, a atual presidente do MEDEF<sup>15</sup>, quando ela disse: ‘A vida é precária, o amor é precário, por que o trabalho escaparia dessa lei?’” (LAVAL, 2017, p. 100). Laval cita que não é preciso fazer uma longa exegese para entender o que essa frase significa, pois fala claramente da dominação do capital sobre o trabalho e sobre a vida. Seguindo o raciocínio de Parisot, a precariedade seria uma lei natural, condição existencial que abarca três dimensões

---

<sup>15</sup> Em *Nota de tradução* no seu artigo, Laval explica que “Mouvement des Entrepreneurs Démocratiques Français (MEDEF) é uma organização de empregadores fundada em 1998, que representa as empresas francesas” (LAVAL, 2017, p. 100).

da vida: biológica, econômica, afetiva e amorosa. A questão que se coloca para o autor é: como essa “fórmula Parisot”, que concebe uma forma de existência, toma corpo?

Seguindo adiante, Christian Laval esclarece que a característica principal da sociedade de mercado é a produção de incertezas e explica, em suas palavras, que “as últimas décadas mostraram em que consistia a política neoliberal de perda de segurança nos empregos, o que poderíamos chamar de produção política de insegurança social” (LAVAL, 2017, p. 100). Sua tese da produção de insegurança vai no bojo do binômio liberdade e segurança, trazido por Michel Foucault, como marca do governo liberal. Também está na base da divisa da fisiocracia francesa com a frase: “‘Prosperidade, Liberdade e Segurança’, inscrita na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 (art.2)” (LAVAL, 2017, p.100), como mostra o autor. Assim como recorre a Benthan, que em sua obra estabelece “*fabric of certainty*”, o edifício da certeza, como condição para o desenvolvimento de interesses privados” (LAVAL, 2017, p. 100).

Laval afirma a importância de considerar como as variadas formas de precarização foram produzindo insegurança social na história e no nosso tempo, indicando a existência de uma “cultura da precariedade” (LAVAL, 2017, p. 101). De acordo com o autor, é em meados do século XVII, quando emerge a figura do empreendedor, que “rapidamente se desenha como um novo modo de existência que faz do incerto o seu próprio princípio” (LAVAL, 2017, p. 102). Lembra Laval que o processo de precarização só tem se espalhado graças a uma política de valorização da precariedade por parte da gestão. Constata também os efeitos subjetivos dessa política na invenção de si mesmo.

No artigo *Como produzir sentido a partir da precariedade? Bios-precário e vida sensível*, Martin de Mauro Rucovsky, da Universidade Nacional de Córdoba, na Argentina, discute precariedade também a partir da perspectiva da biopolítica de Michel Foucault, buscando pensar como as sociedades em geral “traçam distinções hierárquicas entre vidas a proteger, a cuidar ou a planificar para o futuro, e vidas a abandonar, sacrificar ou diretamente eliminar” (RUCOVSKY, 2020, p. 36). Entretanto, o autor percebe um ponto cego no caminho conceitual entre a biopolítica e os processos de precarização, surgindo a “necessidade de elaborar uma ferramenta de entrelaçamentos conceituais que possa dar conta desses marcadores que codificam uma vida precária” (RUCOVSKY, 2020, p. 37). Esse espaço de interseção conceitual daria conta dos “percursos em biopolítica que não consideram os processos de precarização da vida e, em igual medida, as teorizações sobre a condição precária que não foram pensadas em termos estritamente biopolíticos” (RUCOVSKY, 2020, p. 37). Ele denomina esse espaço de interseção de “*bios-precário*”.

O autor faz a conjunção entre a caixa de ferramentas de Judith Butler com a teorização de Roberto Esposito, ressaltando a ontologia social-corporal da precariedade da primeira e a noção de biopolítica do segundo. Desse modo, na sua linha de raciocínio, a pergunta que norteia na atualidade as relações entre *bios*, cultura e política é: “em que medida o presente está atravessado pela precariedade e pela biopolítica?” (RUCOVSKY, 2020, p. 37) Roucovsky pontua uma distinção entre a vida puramente biológica (*zoé*) e forma de vida (*bíos*) e esclarece o que, na sua concepção, se deve entender por *bios* (RUCOVSKY, 2020, p. 38). Segundo a sua formulação, ancorada em Esposito e em Agamben, escreve:

Tudo isso conduz a um desdobramento, escreve Esposito (2010), entre duas tonalidades e categorias: por um lado, a vida em função da política ou a vida como objeto da política, o poder fazer viver ou a vida traduzível em política (uma política que se exerce exteriormente sobre a vida) e, por outro lado, o caráter político da *bios*, a política em seu interior, constitutivo da vida, a vida como sujeito da política (uma política imanente da vida). Se nos ativermos ao léxico grego e, em particular, ao aristotélico (AGAMBEN, 2002), a biopolítica remete à dimensão da *zoé*, a vida em sua simples manutenção biológica, sem qualificação, despojada de toda característica formal (RUCOVSKY, 2020, p. 39).

Nessa dinâmica que tem por função política e objeto a vida, a precariedade é o “horizonte insuperável de nosso tempo” (RUCOVSKY, 2020, p. 43). Com base na teoria de Butler, o autor entende que a “precariedade comum (*precariousness*) é uma condição ontológica que supõe a interdependência da vida” concomitantemente ao “caráter extático dos corpos vulneráveis” (RUCOVSKY, 2020, p. 39). Também em companhia de Judith Butler, a interdependência da vida, na sua visão, realiza-se em relação a outros viventes, em relação às normas ou nas relações de poder.

Em “tempos de uma nova intensidade neoliberal (BUTLER, 2015 e 2017a) e o seu correspondente processo de normalização da precariedade (LOREY, 2016)” (RUCOVSKY, 2020, p. 46), o *bios*-precário se delinea

a partir dos contornos de uma biopolítica afirmativa e de uma ontologia social corporal que se esboça em torno de um laço de contato e contágio (*este unicum*) entre *bios* e *zoé*, forma e força, modalidade e substância, na vida despossuída-precarizada (*precarity*), mas em relações de entrega e interdependência com viventes humanos e não humanos, normas e marcos normativos (RUCOVSKY, 2020, p. 46).

Para Roucovsky, a vida não excede o marco normativo da precarização, mas faz deslocamentos internos e é, precisamente, por essa relevância que ela se encontra saturada, em maior ou menor grau, de poder.

O excesso de vida, a capacidade de variação e de potenciação pressupõem não tanto um resto de vida em contraste com uma norma que a rompe, ou uma norma que tende a subjugar a potência inovadora da vida, mas sim, a partir da interpretação derridiana de Butler, os deslocamentos e ressignificações subversivas que se produzem no interior da norma, pois é em seu caráter intrinsecamente iterativo que se realizam os desvios e excessos. A vida está, desde o início, inserida nos mecanismos imunitários, normativos e personificantes e, na reprodução reiterativa dos mesmos, volta a esboçar um deslocamento em direção à facticidade vital ou que habilita a vitalização subversiva da norma (RUCOVSKY, 2020, p. 47).

No campo expansivo das experimentações do excesso que habita a vida e dos umbrais inesperados, o que mais é formulado? Se a vida parece integralmente subsumida nos mecanismos de modulação da existência, como afirma Peter Pál Pelbart (2007, p.2), no interior da norma, como escapar das exterioridades que a precarizam? Se o poder tomou de assalto a vida, então, ele nela investe ao mesmo tempo que a invade; ataca a ela ao mesmo tempo que ela o enfrenta; agride a ela ao mesmo tempo que a surpreende. Como se dá essa relação entre poder e vida? É o que veremos no capítulo seguinte.

## 5 ANALÍTICA DO PODER

E o que é que eu faço agora, filha, corto eles?  
 Corta não, papai.  
 Mas se eu não cortar eles, eles vão me cortar, filha.  
 Corta não, papai.

Esse diálogo é real, o exemplo é analógico. Não obstante a implacável complexidade do real, é nas coisas mais simples que nos revelamos. Flertar distraidamente com esse acontecimento foi uma potente experiência que, agora, nos servirá de subsídio para sustentar a reflexão desse capítulo. O diálogo entre o pai e sua filha, presenciado numa rua do subúrbio carioca, foi um *insight* importante para a formulação da metáfora da *pipa* entrecruzada com a analítica do poder que apresentaremos. Esse “recurso ensaístico” pode nos ajudar a enxergar o funcionamento do exercício do poder neoliberal na precarização da vida *das pipas* ao nos tirar um pouco do campo da racionalidade e nos levar até o campo da invenção.

O que está em jogo é a pipa. A existência é uma linha afiada. Empinar, aparar, cruzar, debicar, estancar são estratégias<sup>16</sup> de poder empregadas para se manter a pipa lá no alto. A competição é grande, ninguém quer ter sua pipa avoadada. Ganha quem corta o outro. Na arena dos céus a sentença é certa, ou ganha ou perde. Nesse jogo, essas pipas são como linhas de forças que entram em disputa, fazendo-se a partir de objetivos e estratégias em conflito, produzindo focos assimétricos de poder, desejos e subjetividades.

Essa angustiante condição levou a pequenina filha a dizer “corta não, papai”. Mas um composto de práticas e discursos axiomatizantes que a pequenina vida dele foi mais eficaz. O que está em jogo agora é o poder, não localizado nem personificado na atitude do pai, posto que é relacional, mas na sua conexão com o jogo. Os efeitos dessa relação de poder repercutem na sua subjetividade e apresentam-se não somente sedimentado no discurso rápido “se eu não cortar eles, eles vão me cortar”, que circula na sua disposição de tornar valores e perspectivas determinados nas normas em verdades absolutas, bem como se fazem presentes na própria capacidade de domínio que ele tem de cortar a pipa. Impregnante, a racionalidade em curso no jogo é a da competição, levando-o a crer que não há escolhas, cortar a pipa é a sua única opção. Para além do jogo, a relação de poder se difunde nos seus discursos criando, em última instância, modos de vida não somente para si, como também transcende nos

---

<sup>16</sup> Para Foucault, “A palavra estratégia é empregada corretamente em três sentidos: Primeiro, para designar a escolha dos meios utilizados para chegar a um fim (...) maneira como se tenta ganhar do outro (...) escolha de soluções ganhadoras” (FOUCAULT, 2014, p.138).

ensinamentos para a sua filha como uma nova regra de conduta a ser adotada diante de uma situação de competição na vida.

A crença de que não há saídas, que se eu não cortar, o outro vai me cortar, nos faz perpetuar a “lei do mais forte”. Não existe a possibilidade de simplesmente ter prazer de empinar a pipa, sentir a direção do vento e admirá-la voando. São verdades produzidas pelos discursos presentes nas relações de poder que se desdobram em modos de existência compatíveis com essa lógica. A estratégia consiste em criar um maior número de situações de concorrência que possivelmente privilegiam os mais “aptos” e os mais “fortes” no jogo de pipa. Nele, o risco é grande, a perda é quase uma morte. O comportamento competitivo para uma pipa peixinho, por exemplo, nos moldes que fora lhe ensinado na escola, é a sua garantia para nadar alegremente em direção à goela dos tubarões<sup>17</sup>. Mas o poder, agora, tem investido na vida ou, em alguns casos, até produz a morte, então ele incita, otimiza, reforça alguns comportamentos seja para fazer viver, seja para deixar morrer. Para ser uma pipa perfeita, tanto no quesito corporeidade quanto na constituição identitária, ela precisa parecer como as modelos da vitrine, das capas das revistas do mês, das novelas, tipo a Asa Delta, sabe? O superinvestimento competitivo é fundamental e já começa no berço das pipas para que elas, quando tiverem com um pouco mais de idade, sejam felizes e aceitem a regra “tal como lhes é imposta como ‘realidade’, isto é, como a única ‘regra do jogo’, e assim incorporarem a necessidade de realizar um cálculo de interesse individual se não quiserem perder ‘no jogo’ e, mais ainda, se quiserem valorizar o seu capital pessoal” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 217), semelhante ao funcionamento da estratégia neoliberal, como vimos nos capítulos anteriores, descrita pelos pensadores franceses Dardot e Laval.

Há ainda quem acredite que ao “soltar pipa” ela voe brincando pelo céu, em plena liberdade, ao ar livre, sempre contrária à direção do vento e que a única preocupação que deve existir é se alguém decidir lhe cortar. Pobre engano, as relações de poder são mais capilares e infinitesimais que se imagina. O poder transita entre o indivíduo e sua pipa, entre o indivíduo e o outro que também solta pipa, transita também entre as pipas, entre a pipa e si mesma, inclusive, entre o céu e as pipas e por onde mais houver uma relação de poder entre eles. É claro, o papel do adversário em toda rede de poder é fundamental, pois “onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1988, p.91). O problema atual, na sociabilidade das pipas, é que o poder vem se exercitando com mais frequência nos mecanismos e aparelhos de ginástica que ficam na academia, onde geralmente ele frequenta, e tem se tornado mais violento, excessivo.

---

<sup>17</sup> BRECHT, Bertold. *Se os Tubarões fossem Homens*, 1950.

É possível que ele esteja num momento de ajustes entre o domínio da técnica (capacidade de soltar pipa), o domínio da comunicação (fabricação de sentidos no jogo da pipa) e as relações de poder. Mas é possível também que ele esteja se fazendo em outros campos para se corporificar em proporções cada vez maiores. Talvez, esteja se apoiando em outras estruturas como capital, Estado, mídia. Uma coisa é certa: a ação violenta dele sempre destrói, expõe os viventes-pipa a mais vulnerabilidades e ataca os laços sociais necessários, que poderiam unir as pipas, invés de cortá-las, deixando-as perdidas e abandonadas.

Com efeito, o poder funciona em cadeia, dificilmente é localizável ou apropriado por alguém. Assim, não podemos dizer que tal pipa tem o poder no jogo. Da mesma forma que ela se submete ao poder que diminui a sua liberdade, ela também exerce um poder sobre a outra pipa com a qual se relaciona no jogo, diminuindo a liberdade dela. Vejamos como se dá a técnica de submissão: primeiro, deve-se segurar a pipa “pela amarração, ou seja, pelas duas ou três cordinhas que prendem a cobertura à linha. Segure-a no ar até ela começar a voar. Solte um pouco de linha. Assim que a pipa começar a voar por conta própria, largue a amarração e solte um pouco da linha”<sup>18</sup>. Essa é uma tecnologia refinada de controle e “liberdade” a partir do saber-poder consolidado de algumas teorias hegemônicas sobre as pipas. Se desenvolve como uma técnica descrita por um saber legítimo até pairar no senso comum com estatutos, recepções e graus de importância diversificados e com características metodológicas adequadas.

Até onde é possível localizar na rede a circulação e os efeitos dessas forças de submissão, iremos perceber que o poder pode estar sendo exercido: 1) por alguém que direciona e regula a linha da pipa; 2) pelas amarrações existentes na pipa; 3) pela pipa em si mesma. Seguindo mais adiante, suponhamos que: 1.1) a mão que direciona e regula a linha da pipa sejam as normatizações neoliberais; 2.1) as amarrações precárias no corpo da pipa sejam estratégias de poder empregadas nela; 3.1) que a pipa seja um ser humano. Avançando um pouco mais, teríamos o seguinte quadro: como *modo de vida*, pipa nas mãos do Estado, na vitrine da loja do empresário, avoadada ou no céu; como *modelo de subjetividades* seria pipa peixinho quebrada, raia de puxe com rabiola, pentagonal carrapeta ou asa delta construída com varetas de alumínio, fibra de vidro e nylon; como *enquadramentos de vida*, seriam as condições de vento e espaço na sociabilidade celeste de cada uma delas. Eis as relações de poder que se inscreveram em um campo de possibilidades esparso e produziram algumas sedimentações derivadas de confluências de forças, aqui, percebidas nos modos de vida, nas

---

<sup>18</sup> [www.wikihow.com. Como soltar pipa](https://pt.wikihow.com/Soltar-Pipa). Disponível em: <https://pt.wikihow.com/Soltar-Pipa>. Acesso em: 11 out. 2022.

subjetividades e nos enquadramentos. Entretanto, resta-nos uma pergunta, se numa dessas engrenagens do poder, que atuam nos lugares de modo desigual e com focos assimétricos, diminuíssem as condições políticas e sociais de vento e espaço dos viventes-pipa, produzissem nós na amarração no corpo da pipa e agissem repressivamente no direcionamento e na regulação da linha da vida da pipa, quais seriam as condições de ser e estar no mundo dos viventes-pipa?

Diante da constituição da operacionalidade do poder a partir da hipótese do modelo da pipa estabelecida por mim, traçamos alguns mecanismos utilizados na criação das estruturas de dominação do poder e suas práticas. A discussão sobre a atividade de soltar pipa pode parecer desvinculada do problema inicial da precarização da vida. A questão, no entanto, é que, por mais simbólico que pareça, mostramos analiticamente como funcionam as práticas divisórias e os procedimentos estratégicos juntamente com seus discursos, técnicas e produção de subjetividades do exercício do poder no campo de lutas das pipas. É claro que a pipa é apenas uma analogia, as relações de poder são sempre humanas. Aliás, “toda relação humana é, até certo ponto, uma relação de poder” (DUARTE; BRANCO; VEIGA-NETO; 2011, p. 38).

O convite, agora, é de examinarmos a questão do poder de outra forma. Buscaremos estabelecer relações entre a constituição da operacionalidade do poder a partir da hipótese do exercício violento do poder/governamentalidade/biopolítica e da precarização da vida. Faremos essa análise com base na investigação mobilizada por Foucault e outros teóricos interrogando como o poder domina e se faz obedecer articulando o procedimento estratégico do poder à captura da instância material da sujeição como constituinte dos sujeitos. A pergunta que irá nos nortear é: Quais seriam a forma e a lógica dos mecanismos elementares do poder que tem como efeito a precariedade?

No mapeamento do poder feito nos capítulos anteriores, traçamos algumas linhas de forças circulantes na nossa sociedade e observamos as correlações existentes entre elas e o neoliberalismo. Desse modo, do primeiro ao terceiro capítulo vimos que as relações de poder atravessam a demarcação corporal produzindo violências derivadas, empreendedores de si e a sociedade do desempenho, por exemplo. No quarto capítulo, estudamos algumas teorias que versam sobre a precarização da vida e verificamos que todas elas compreendem a precarização como um desdobramento das formas de poder. Iniciamos este quinto capítulo com a analogia da pipa, tecendo relações de semelhança entre o campo de forças das pipas e o campo de forças humano. Agora, aprofundar-nos-emos na parte teórica, buscando ampliar o aporte conceitual para esses fenômenos.

Nas investigações de Foucault não interessava a ele definir, elaborar uma teoria ou revelar o que é o poder. Por isso, nunca escreveu um livro específico sobre o assunto, importava-lhe mais saber o *como* do poder (FOUCAULT, 2010, p. 10), ou seja, como o poder funciona, seus mecanismos, sua operacionalidade, suas técnicas e tecnologias desenvolvidas na sociedade. Em *História da Sexualidade I: A Vontade de saber* (1988), Foucault inicia a sua definição de poder começando pelo o que o poder não é

Dizendo poder, não quero significar "o Poder", como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais (FOUCAULT, 1988, p.87).

Com essa explicação, o filósofo se afasta da interpretação tradicional que entende o poder como procedente de uma fonte única ou metafísica, constituinte do Estado e dirigida ao restante da população; ou que ele se encontra atomizado no sujeito que o possui, quer seja por cessão, herança ou contrato; e se aproxima mais da concepção que o define como sendo um conjunto de forças que, através de estratégias, se materializam e tomam corpo nas leis, instituições, governos, discursos, subjetividades etc. Em suas palavras:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p.87).

Nesse sentido, a chave de inteligibilidade para compreendermos os mecanismos de poder não está localizado num ponto central de poder, mas no “suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis” (FOUCAULT, 1988, p.87). E são *estados* de poder precisamente, porque o poder está em toda parte, numa correlação de forças, e não cessa de se produzir. Se há algo que permanece, que repete, que está inerte e que é auto-reprodutor constitui, como explica Foucault, “apenas efeito de conjunto” (FOUCAULT, 1988, p.89), fixações, cristalizações ou sedimentações de poder. Afirmando o seu nominalismo, então,

Foucault vai ressaltar que “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p.89).

O poder, então, não é uma coisa, um objeto, uma posse que surgiu de um determinado ponto, em um determinado momento. Grosso modo, é um conjunto de forças externas mais ou menos coordenadas que atravessam e produzem efeitos específicos nos sujeitos, no Estado e no corpo social. Razão pela qual não é viável constituir uma teoria do poder, pois isso pressuporia uma origem e uma espécie de criação desse poder. Será só através de uma analítica do poder que seremos capazes de entrever o seu exercício.

O poder não existe. Quero dizer o seguinte, em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerado de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é de constituir uma teoria do poder (...) Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (FOUCAULT, 2015, p.370).

De modo geral, a analítica do poder procura perceber como as grandes estratégias se incrustam nas microrrelações de poder e encontram condições de exercício nelas. Entendendo que “sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos” (FOUCAULT, 2015, p.370).

É preciso compreender um pouco melhor sobre o que Foucault quer dizer por “movimentos de retorno”. Como o poder, na realidade, é um feixe aberto de forças quase organizadas que acumulam, circulam e produzem, suas relações de força não possuem somente um sentido. Por isso que Foucault diz que não crê que a produção de poder se faça somente de cima para baixo (FOUCAULT, 2015, p. 371). Em outro momento, Foucault vai afirmar um ponto importante: “enquanto as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e outro em baixo, uma diferença de potencial” (FOUCAULT, 2015, p. 372). Ao sustentar que há essa diferença de potência nas forças, Foucault exclui a possibilidade de o poder ser essencialmente repressivo, como poderia se supor, tendo em vista a impossibilidade do movimento de retorno das forças atuantes de potência mais baixa. Portanto, ele diz:

Para fazer uma análise não econômica do poder, de que instrumento dispomos hoje? Creio que de muitos poucos. Dispomos da afirmação que o poder não se dá, não se toca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação que o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força. Questão: se o poder se exerce, o que é esse exercício, em que consiste, qual a sua mecânica?

Uma primeira resposta que se encontra em várias análises atuais consiste em dizer: o poder é essencialmente repressivo. O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe. Quando o discurso contemporâneo define repetidamente o poder como sendo repressivo, não é uma novidade. (...) Não será, então, que a análise do poder deveria ser essencialmente uma análise dos mecanismos de repressão? (FOUCAULT, 2015, p.274).

Nas relações de poder, forças se acumulam, mas também circulam em maior ou menor potência, razão pela qual as pequenas estruturas de poder podem perfeitamente produzir efeitos nas grandes estruturas de dominação. Ou seja, uma análise do micropoder (forças germinais) se articula com a análise do macropoder (formas terminais); esta, podendo ser efeito da correlação entre forças daquela. Podemos, então, perceber, que uma análise mais conveniente do poder para Foucault seria partir da observação dos mecanismos diversos pelos quais se exerce o poder e não das suas sedimentações já consolidadas. Trata-se de localizar o poder não mais numa analítica macrofísica, como postula o senso comum, mas fazer um deslocamento da analítica para a microfísica dos poderes. Na percepção de Deleuze, segundo descreve Domenico Uhng Hur (2016), Foucault cria uma nova palavra para analisar esse mapa complexo que ocorre no interjogo das relações entre forças, denominando-o *diagrama*<sup>19</sup>.

Por que criar uma nova palavra, ao invés de falar que as relações de forças situam-se numa estrutura? É que a estrutura refere-se a um “ciclo fechado, designando um estado de equilíbrio” (DELEUZE, 2014 [1986]: 40). Contudo, como as forças são movediças, dinâmicas, instáveis, a estrutura não seria o melhor modelo para seu entendimento, mas sim o diagrama (HUR, 2016, p. 224).

Uma relação de poder tem o caráter sutil e insidioso. As forças operam dentro de um campo de possibilidades em que os sujeitos são sempre atuantes. O poder, diz Foucault, “incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários

---

<sup>19</sup> De acordo com Deleuze, “O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar” (DELEUZE, 1988 [1986]: 44 *apud* HUR, 2016, p. 224).

sujeitos ativos” (FOUCAULT, 2010, p.288). O filósofo Pedro Grabois (GRABOIS, 2013, p.14) lembra que as especificidades nas relações de poder propostas por Foucault “são irreduzíveis às relações de violência, de dominação – nas quais se pressupõe um par dominantes/dominados –, e das relações nas quais se busca um consentimento”. Mesmo que o poder seja físico, ele não é essencialmente violento ou ideológico. Segundo esta perspectiva, a violência enquanto instrumento do poder soberano, pode ser traduzida como “exercício violento do poder ou de formas de dominação ou ainda de manifestações reais de consenso” (GRABOIS, 2013, p.14).

Relativamente às relações de poder, as forças em jogo se transformam, se reforçam e invertem o jogo formando cadeias ou contradições entre si. É a ação sobre a ação, relação da força com a força, na qual uma força não é destruída por outra força. É “um conjunto de ações que induzem e se respondem umas às outras” (FOUCAULT, 2010, p. 11). Diferentemente de uma relação de violência que usa excessivamente do poder dificultando as forças de menor potência a mobilidade de se transformar, de se reforçar e de inverterem o jogo. Nesse sentido, a violência, último recurso do poder, se configura em abuso, tornando-se efeito de dominação e diminuindo ou anulando quaisquer possibilidades de resistência a ele. Enquanto nas relações de poder, há correspondência entre as forças que induz e a que responde, na violência a força que induz não encontra respostas, mas, se porventura encontrar, a única escolha é tentar reduzi-la (FOUCAULT, 2010, p. 13). Essas forças agem diretamente sobre o corpo ou sobre as coisas, lugares de passagem ou de forças já sedimentadas, se reforçam e se desdobram continuamente nesses “campos” de atuação. Sua mecânica consiste em forçar, dobrar, quebrar, destruir e fechar ao máximo as possibilidades de reação a ela (FOUCAULT, 2010, p. 14). Corpos e coisas mais fragilizados e vulneráveis sentem mais o efeito desse tipo de poder por razões óbvias. Contudo, não é nada óbvio o motivo pelo qual corpos e coisas mais fragilizados e vulneráveis sejam também os principais alvos da violência. Isso não significa que existe um centro de poder que tenha uma estratégia bem definida e com um alvo, mas significa que, por se constituírem um lugar de fixação de uma relação de poder (FOUCAULT, 2010, p. 18) prévia, já são considerados alvos. Esse tipo de poder se alimenta e se reforça nas fragilidades e nas vulnerabilidades alheias. Faz delas os seus poros de entrada onde toma corpo e toma o corpo por infiltração, expropriação e exploração até empobrecê-lo, esgotá-lo ou destuí-lo. Já não se preserva qualquer exterioridade em relação aos mecanismos de poder, ela se faz neles. A violência se faz, a violência realiza. A violência se faz ao passo que realiza. A violência realiza destruição. A violência realiza sempre alguma coisa - transitivo direto. O problema da violência reside, justamente, na sua autocontradição. Diz ser transitória, mas se

comporta como dominação. Se mascara de impermanência, mas deixa as marcas de destruição. No plano macropolítico, institui-se a política da violência para a conservação do poder. No plano micropolítico, quer a permanência do poder principalmente sobre determinados grupos sociais. Na microfísica, quer o domínio dos corpos e da psique. Ela é meio que não se importa de ser fim.

Em *A força da não violência*, Judith Butler introduz a compreensão do uso instrumental e estratégico da violência nas relações do poder. A autora reconhece que os conceitos de violência e não-violência são “controversos” (BUTLER, 2021, p.19). Nesse sentido, é difícil fazer uma definição clara do que constitui um ato de violência e identificar o que ou quem é violento. Isso acontece justamente porque o conceito “violência” é uma construção sociopolítica cujo quadro referencial é influenciado - e pode ser esvaziado - por aqueles “que têm a força de dizer quem é – e pode ser – violento” (BUTLER, 2021, p.16). A autora aponta o Estado como detentor do monopólio da violência legítima, atuando a partir de “esquemas de justificação e de esforço estatal para manter o monopólio da violência” (BUTLER, 2021, p.22). Embora, diz Butler,

a identificação clara e consensual da violência facilitasse as coisas, isso é impossível em uma situação política na qual o poder de atribuir a violência à oposição se torna um instrumento para ampliar o poder do Estado, desvalorizar os objetivos de quem se opõe a ele ou mesmo justificar a privação total de direitos, o encarceramento e o assassinato (BUTLER, 2021, p.22).

Apesar da confusão semântica do que é ou não violento, Butler propõe a reinterpertação dos termos como uma saída, tanto para enfrentar os discursos estatais semeados quanto para não aceitar o relativismo generalizado da gama confusa de opiniões em torno dos conceitos. A violência deve ser definida, então, como um ataque aos vínculos ou laços necessários que nos unem socialmente dentro de um sistema de interdependência (BUTLER, 2021, p.29).

qualquer explanação da violência que não possa explicar o soco, o golpe, o ato de violência sexual (inclusive o estupro) ou que não compreenda o modo como a violência pode funcionar na díade íntima ou no confronto direto fracassa tanto descritiva quanto analiticamente, não esclarecendo o que é a violência” (BUTLER, 2021, p.20).

Mas como reunir todas esses atos de violência sob um mesmo conceito? A metodologia encontrada por Butler foi situar as práticas da violência e não-violência como ponto de partida. Em consonância com Foucault, a autora considera que a violência sempre

destrói ou expõe às forças de destruição alguém ou alguma coisa. Dentro de um campo de ação possível, a violência é “uma prática social e política empreendida de comum acordo” (BUTLER, 2021, p.33). Não ficou muito claro, nesse ponto, o que Butler entende por prática da violência feita de “comum acordo”. Dessa premissa, ao menos, quatro deduções podem ser desdobradas: 1) a violência é uma prática social e política deliberada (pelo processo de sujeição); 2) a violência é tácita e já faz parte da realidade social e política; 3) a violência é uma prática de comum acordo entre a dimensão social e a dimensão política; 4) a passividade e a omissão das pessoas diante da prática da violência social e política indica uma certa concordância com ela. Em outros termos, deslocando uma frase de Deleuze como reforço sintético, “não se trata da arbitrariedade do Rei, trata-se da maneira que os dominados participam da arbitrariedade do Rei” (DELEUZE, 2014 [1986]: 47 apud HUR, 2016, p.223). É possível, enfim, que todas essas deduções possam se encaixar na interpretação da frase, elas não são excludentes entre si, muito embora, a definição delas sugeria um mapa da articulação das forças da violência na sociedade.

Uma vez que o mundo “se apresenta como um campo de forças da violência” (BUTLER, 2021, p.25), o alcance dela é muito amplo. O seu potencial efeito destrutivo é sentido tanto nos vínculos sociais como no campo da psique, com a questão da sujeição, segundo Butler. A descrição daquilo que é destruído vai além dos corpos como limiar, transborda para tudo que a vida depende. Se quisermos saber exatamente o que é destruído pela violência, por que denominamos isso de violência e por que nos opomos a isso, “teremos de situar as práticas violentas (bem como instituições, estruturas e sistemas) à luz das condições de vida que essas práticas destroem” (BUTLER, 2021, p.31). Na compreensão de Butler, a prática da não-violência não se restringe a vidas humanas, mas abrange outras criaturas sencientes, meios ambientes e infraestruturas (BUTLER, 2021, p.29).

Com base em Walter Benjamin, a filósofa demonstra que “uma lógica instrumentalista orientou as formas predominantes pelas quais a violência é justificada” (BUTLER, 2021, p.31) hoje, ressaltando que dentro desse quadro referencial de justificação, a violência que, à primeira vista, poderia parecer um mero instrumento (*techné*), acaba se tornando uma prática (*práxis*). Enquanto instrumento, poderia ser descartado quando alcançado o fim, mas, enquanto prática, se torna “um meio que postula um fim no momento em que é atualizado” (BUTLER, 2021, p.32). E, dessa forma, a técnica é solapada pela prática e o uso da violência torna-se um lugar comum.

Para além das formas sistêmicas de violência empreendidas nas práticas sociais e políticas, outra forma de poder identificada por Foucault é a sujeição. Em outros termos, as

exterioridades do poder que subordina, limita, submete, relega e destrói, nos pressionando de fora, e que descrevem costumeiramente o poder, determina a sua própria condição de existência e a trajetória do nosso desejo e, assim, nos forma (BUTLER, 2017, p. 10). Butler, de modo mais claro, vai dizer que “o que ‘nós’ somos, que nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder”. O poder não é somente aquilo a que nos opomos e resistimos, mas é aquilo de que dependemos para existir (BUTLER, 2017, p. 10). Na explicação da autora:

O modelo habitual para entender esse processo é este: o poder se impõe sobre nós; enfraquecidos pela sua força, nós interiorizamos ou aceitamos seus termos. O que essa descrição não diz, no entanto, é que “nós” que aceitamos tais termos somos fundamentalmente dependentes deles para “nossa” existência. Não existem condições discursivas para a articulação de um “nós” qualquer? A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação (BUTLER, 2017, p. 10).

Então, “sujeição” significa para Butler, “tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 2017, p. 10). Essa é uma concepção extraída da filosofia de Foucault que, em seus escritos, relaciona as práticas de produção de si com as formas de poder. Se, geralmente, consideramos que o poder é algo que restringe, nega e reprime as subjetividades, negando a vitalidade e as capacidades dos indivíduos, Foucault entenderá o poder “como criação, modelagem e a própria utilização dos seres humanos *como* sujeitos”, de acordo com Nikolas Rose (2011, p. 211). Também com base na teoria foucaultina, o autor entende que o poder, “trabalha através, e não contra a subjetividade”. Ou seja, o poder “permeia *todas* as práticas – do ‘macro’ para o ‘micro’ - através das quais as pessoas são governadas, regidas, controladas, administradas, direcionadas, guiadas, através das quais são conduzidas por outros, ou passam a direcionar e regular as suas práticas e ações” (FOUCAULT, 1979a, MILLER & ROSE, 1988, 1990 apud ROSE, 2011, p. 211).

Na sua última elaboração analítica do poder, Foucault insere o poder no âmbito do governo e cria uma superfície de contato entre o governo dos outros e o governo de si mesmo, definida por ele como *governamentalidade*. Trata-se de táticas de governo compreendido, nessa perspectiva, como um conjunto de procedimentos, técnicas e métodos que visam a condução das condutas. O poder atua pela normalização das condutas, produzindo-as por intermédio das normas. Refere-se, de acordo com Candiotti, as modalidades de poder “que vão além do exercício espontâneo do poder sobre os outros, e que seguem uma forma específica de raciocínio (uma ‘racionalidade’) que define o telos da ação ou os meios

adequados para alcançá-la” (CANDIOTTO, 2012, p.103). Como uma atividade que acontece dentro de um campo estratégico das relações de poder, o governo estrutura o seu eventual campo de ação e ordena as probabilidades do seu exercício na condução de condutas.

É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera no campo de possibilidade em que vem inscrever-se o comportamento de sujeitos agentes, ele incita, ele induz, ele desvia, ele facilita ou torna mais difícil, ele amplia ou limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele obriga ou impede absolutamente; mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 2010, p.14).

Grabois (2013, p.15), citando Foucault, chama atenção para a importância da noção de conduta no sentido de compreender a “especificidade do exercício de um poder que conduz e se faz obedecer” e aponta também para a ambiguidade que a palavra carrega “é, ao mesmo tempo, ato de ‘conduzir’ os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades”. Na própria definição que Foucault faz de governamentalidade é possível perceber tal ambiguidade, quando ele a define como um campo estratégico de relações reversíveis de poder em que o sujeito é definido na relação de si consigo mesmo.

Com a introdução da governamentalidade no esquema de compreensão do poder, orientada pelo princípio da razão de Estado, conseguimos compreender os argumentos de Dardot e Laval ao mencionarem que a governamentalidade neoliberal emprega técnicas de poder inéditas sobre as condutas e sobre as subjetividades (DARDOT; LAVAL, 2016, p.21), não mais por meio da disciplina dos corpos, mas sim através da obtenção do autogoverno dos indivíduos, a partir da produção de um certo tipo de relação deste consigo mesmo. Na concepção dos autores, a governamentalidade produz formas mais eficazes de sujeição que o poder disciplinar e nela se encontra “a marca da mais inflexível e mais clássica das violências sociais típicas do capitalismo: a tendência de transformar o trabalhador em uma simples mercadoria” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.328). Os pensadores franceses entendem que a violência ocorre não mais na “forma de uma ‘coerção muda’ inserida nas palavras e nas coisas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.21), mas sim a partir de técnicas inéditas de governo. Em suas palavras, a “governamentalidade neoliberal escora-se num quadro normativo global que, (...) orienta de maneira nova as condutas, as escolhas e as práticas desses indivíduos” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.21).

Na governamentalidade neoliberal, o poder deve acompanhar o desejo individual e orientá-lo de maneira que ele penetre no cálculo individual, reforçando alguns desejos e enfraquecendo outros. Não é à toa que Dardot e Laval (2016, p. 322) dizem que “desejo é o

alvo do novo poder”. A racionalização do desejo envolve a produção de novas técnicas que contribuem para a fabricação do novo sujeito proporcionando maneiras de ser, valores, novos desejos que lhe são necessários na sociedade de mercado e de consumo. A liberação do desejo traduz-se em novos mercados e, portanto, em mais consumo e em mais-valia. Para haver esse efeito, o neoliberalismo explora o desejo com seus móveis e reduz o sujeito ao próprio desejo. Nesse sentido, as leituras de Dardot e Laval centralizam o poder na questão da sujeição ao desejo, que o “ser desejante não é apenas o ponto de aplicação desse poder, ele é o substituto dos dispositivos de direção das condutas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.327), feitas tradicionalmente, por exemplo, pela igreja, escola e Estado. Butler, também explica o desejo pela norma, tece uma análise mais ampla do desejo para além da esfera do consumo e trabalho, ao afirmar que “o desejo de sobrevivência, o desejo de ‘ser’, é um desejo amplamente explorável” (BUTLER, 2017, p.16) pelo poder neoliberal.

O exercício violento do poder e a governamentalidade caracterizam em parte o funcionamento do poder no neoliberalismo, mas não explicam a assunção da vida pelo poder, na sua forma paroxística do fascismo e do totalitarismo, contidas nas ideias e nos procedimentos políticos estatais hoje. O biopoder é a chave analítica para compreender o poder que toma por objeto a vida. Essa forma de poder foi, segundo Foucault, um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, possuindo a tarefa de se encarregar da vida através de “mecanismos disciplinares do corpo conjugados a toda uma série de mecanismos de controle da população” (GRABOIS, 2013, p.31). Esses mecanismos não são mais um *fazer morrer*, como é no poder soberano, “mas um *fazer viver*, no sentido de uma distribuição dos vivos em um domínio de valor e utilidade, tendo por objetivo qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, majorar a vida” (FOUCAULT, 1988, p. 135 *apud* GRABOIS, 2013, p.31). Na explicação de Pedro Grabois (2013, p.33),

A assunção da vida pelo poder, isto é, a tomada de poder sobre o ser humano enquanto ser vivo, pode ser compreendida como um processo de “estatização do biológico” (FOUCAULT, 1999, p. 286). A biopolítica foi, assim, a maneira pela qual se tentou racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças, etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 818). A essas novas técnicas de poder sobre a vida, Foucault dá o nome de mecanismos de regulamentação da população, dispositivos de segurança ou de controle. Estes mecanismos de segurança integram, assim, o que Foucault entende por biopoder ou biopolítica. É nesta medida que podemos caracterizar as atuais sociedades como sociedades de segurança (GRABOIS, 2013, p.33).

Achille Mbembe (2016, p.123) ao tratar da *necropolítica* (lógica de descarte de populações humanas) promove a sua reflexão sobre biopoder, amparado nesse mesmo

colorário foucaultiano, e trabalha o termo biopoder, cunhado por Foucault, de modo muito contundente, definindo-o como “aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle”. Mbembe considera que a expressão máxima da soberania, hoje, “reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016, p. 123). Nos campos de morte, é possível ver a ação da violência soberana e destrutiva, mas existem também outras experiências contemporâneas de destruição humana e de enfrentamento da morte. Buscando em Bataille um ponto de apoio, o autor dimensiona que “a vida é falha apenas quando a morte a toma como refém” (MBEMBE, 2016, p. 125). Nesse sentido, a vida é útil e é local de domínio para o poder soberano; a morte é uma destruição, uma despesa, uma “antieconomia” (MBEMBE, 2016, p. 126). Se é a morte o que define a violência, ela está presente no mundo apenas para ser negada (MBEMBE, 2016, p. 127). Entretanto, o poder soberano viola a proibição de matar, ao praticar contínuos apelos ao estado de exceção, de emergência, com a promoção da noção ficcional do inimigo e com o racismo de Estado, visto “como uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” (MBEMBE, 2016, p. 128). Dentro desta linha de raciocínio, os processos de produção de morte podem ser caracterizados como uma “espécie de permanência do poder soberano no interior do biopoder” (GRABOIS, 2019, p. 127).

Aqui, chegamos ao ponto central deste trabalho. Há em certos axiomas ou máximas que estão preenchendo os nossos pensamentos fantasiados de verdades um retrato da composição energética neoliberal que agita cotidianamente as microrrelações caracterizando-se numa dinâmica de centramento da morte em vida. Violência, normalização neoliberal e biopolítica são as linhas que tecem a precarização da vida, sendo a sujeição nesses termos, o nó mais bem feito dessa trama. A precariedade que caracteriza os nossos dias é tecida na relação íntima entre poder e vida. A intensificação da violência na vida e sobre a vida reduz essa vida, sobretudo as tão excessivamente esvaziadas, ao império das vulnerabilidades. A violência que precariza é um *continuum* manifesto, inseparável e homogêneo ao capitalismo e já tornou igualmente algo constitutivo das relações e do sujeito, moldando as condições de existência, trajetórias e afetos. Essas forças reativas em jogo na composição social neoliberal estão mais presentes e intensas agora forjando um mecanismo que

produz, incita e suscita os afetos ao máximo, captura e mobiliza a energia vital humana, a libido, o inconsciente, modula nossa natureza maquínica, desenvolvendo toda sorte de tecnologias e fármaco-mercadorias que inscrevem o capital em níveis infinitesimais do corpo humano (FOGLIANO, 2015, p. 311).

Quando a vida é reduzida a isso, o corpo humano se mantém numa zona intermediária entre a vida e a morte, quando não, elimina-se o corpo (PELBART, 2007, p. 57). A violência anda de mãos dadas ao biopoder e exige sem impedimentos a morte em vida. Por outro lado, a governamentalidade exige, em vida e com baixa resistência, a criação de normas de conduta para que as subjetividades sejam reduzidas aos contornos do corpo. A precariedade é o efeito dessa articulação entre poderes. É verdade que o conceito *precarização* abriga várias interpretações. Mas, se nos perguntarmos o que constitui a precarização da vida, imediatamente atribuímos à resposta o fato da destruição. E o que é destruído? Corpos e coisas. Ainda assim, pareceria um conceito falho, não muito específico. Então, para ser mais precisa, a violência destrói corpos e tudo mais que a vida depende, como disse Butler. Para a resposta ser mais butleriana ainda, diria, a violência destrói vínculos ou laços necessários que nos unem socialmente dentro de um sistema de interdependência (BUTLER, 2021, p.29) no qual todos nós somos vulneráveis, porém, uns mais que outros.

E como fica o nó da sujeição? Recorro ao texto *Biopolítica*, de Peter Pál Pelbart (2007, p. 58) para falar da arquitetura, ou *cartografia*, das linhas de força que produzem esse nó. Parto da seguinte constatação do autor: “desde os gens, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade. Tudo isso foi violado, invadido, colonizado; quando não diretamente expropriado pelos poderes” (PELBART, 2007, p. 57). O poder é penetrante, molecular, ondulante, reticulado e já se esparramou por todas as esferas da existência humana, nas nossas maneiras de sentir, de pensar, de amar e em tudo mais que puder expropriar. Seja como for, em que mais o poder poderia incendiar? A resposta está sendo hoje - na própria vida, encarregada, intensificada e otimizada pelo poder sobre ela. Daí, diz o autor, vem a “nossa extrema dificuldade em resistir. Já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós. O que ele nos dita e o que nós dele queremos” (PELBART, 2007, p. 58). Pelbart traz a perspectiva de Giorgio Agambem e explica que o biopoder contemporâneo reduz a vida à sobrevida, produzindo sobreviventes (PELBART, 2007, p. 59). “A sobrevida é a vida humana reduzida ao seu mínimo biológico, é a vida sem forma, reduzida ao mero fato biológico. É o que Agambem chama de *vida nua*” (PELBART, 2007, p. 59). O corpo é o domínio da vida nua, à mercê da gestão biopolítica (PELBART, 2007, p. 61). Se “*uma vida*, como diz Deleuze, é a vida pensada como gênese, como virtualidade, como diferença, como invenção de formas, como potência impessoal”, observa Pelbart (2007, p. 63), “*Vida nua*, ao contrário, tal como Agambem a teorizou, é a vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, indiferença, impotência, banalidade biológica” (PELBART, 2007, p. 63), ambas são tão contrapostas como sobrepostas: “Se a vida nua e a uma vida são tão contrapostas, mas ao

mesmo tempo tão sobrepostas, é porque, no contexto biopolítico contemporâneo, é a própria vida que está em jogo, é ela o campo de batalha” (PELBART, 2007, p. 63).

Na apropriação da caixa de ferramentas de Pelbart (2007), encontramos na sua crítica um corpo, uma espécie de coisa, adequada às normas científicas, culturais e estéticas, submetido à variedade ascética dos correspondentes preceitos biopolíticos e que já não aguenta mais “o seu entorpecimento nesse hedonismo” (PELBART, 2007, p. 62). Pelbart denuncia que estamos diante do predomínio da dimensão corporal, em que a aparência, a imagem, a performance, a longevidade e tudo mais do que a tirania da corporeidade perfeita prescrever, e que a sociedade abraçou voluntariamente em nome de um gozo sensorial, constitui da própria identidade. É o *eu* reduzido ao próprio corpo, resultado da extração, redução e empobrecimento de toda potência da vida. A gestão biopolítica atuando em níveis infinitesimais no corpo humano em parceria com a violência cria formas de vida de baixa intensidade, anestesiadas e precárias, mas travestidas de hiper-excitação. Suas vibrações moleculares que super estimulam corpos já “blindados, atléticos e perfeitos” (PELBART, 2007, p. 62), se desdobraram para a psique incitando a violência da positividade que vimos em Byung Chul-Han. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. Troca-se somente os registros. Afinal, “o sujeito do desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência” (HAN, 2017, p. 25), e não há qualquer ruptura entre eles, apenas continuidade. Vista por essa lente, a precariedade que estrutura corpos, também estrutura psique, afetos, experiências, desejos, emanados de condições históricas e existenciais da vida, em que até mesmo os vínculos sociais estão se tornando precários.

As relações de poder que fixam os indivíduos em campos de normalização e acomodação se desdobram numa criação subjetiva, pelo indivíduo, a partir de determinações exteriores. A potencialidade do poder neoliberal normalizante exprime o enfraquecimento das resistências individuais frente a um campo de poder cuja tensão é inevitável e configura-se como obstáculo às suas próprias determinações. Para o filósofo Guilherme Castelo Branco (BRANCO, 2001, p.239), o sujeito é o “efeito da lógica interna do campo estrutural”, (BRANCO, 2001, p.239) concebido por Foucault como “um efeito de superfície, é espuma que reverbera a força das ondas, é decorrência da influência de algo que o constitui e secreta seu pensamento e sua vida” (BRANCO, 2001, p.239). Nesse sentido, vivemos em luta constante pró ou contra a efetivação do poder e, nessa luta agonística, as nossas subjetividades incorporaram certos padrões socialmente desejáveis. Foucault denominava “governo por individuação” os “modos pelos quais certos indivíduos realizam, com êxito, um deslocamento

ou uma subtração em face dos saberes-poderes e das múltiplas técnicas de poder utilizadas” pelos dispositivos (BRANCO; VEIGA-NETO, 2011 p.93).

Todavia, os modos de existência assujeitadas a um determinado modelo de subjetividades são em certo ponto prisioneiras do outro e de si. A pulsação da nossa existência não reside nas colonizações, apascentamentos e governos. Há no neoliberalismo uma lógica traiçoeira que está diretamente atrelada a um modo mais específico de gerar novas coerções nas subjetividades diante de múltiplas técnicas coextensivas de poder. Na condição ontológica geral do presente, esse novo tipo de submissão não provoca resistência e não oprime a liberdade do sujeito, pelo contrário, a explora. É sedutor e se apresenta como liberdade e só se completa na sujeição. Configura-se como um novo modo de controle e regulação que devem ser exercidos sobre as pessoas com o fito de elaborar um certo modo de funcionamento das subjetividades. A exploração da liberdade e a liberação dos desejos são outras formas de mascarar a violência implícita nessas ações colonizadoras. Como? Explora-se a liberdade dentro de um terreno improdutivo das criações de si; liberta os desejos, mas não dá condições de vida para eles sobreviverem. Corpos e coisas seguem as mesmas lógicas do capital. A experiência nos ensina que o capitalismo reincorpora continuamente à máquina produtiva coisas para extrair delas lucro por meio de diferentes fórmulas, que vão desde a obsolescência programada (ou até antes disso) à engenharia de alimentos, misturados aos aditivos, fertilizantes e agrotóxicos contaminantes e epidêmicos. Hoje, reterritorializa-se a vida, a reincorpora à máquina produtiva e extrai-se dela sua força. Trata-se da produção de subjetividades e de práticas de si em termos tóxicos e pornográficos através do governo biomolecular ou do controle político do corpo mercantilizado no contexto do capitalismo farmacopornográfico, descrito por Preciado (2018).

É estratégico que as condições precárias de vida possam germinar na própria vida humana o abandono, o descaso, a insegurança, a descartabilidade e a destruição. A violência sobre a vulnerabilidade da vida humana ao “se defrontar com seu limite no mesmo ponto de aplicação” (CANDIOTTO; BRANCO; VEIGA-NETO, 2011; p.56), arrisca a totalidade de uma vida e, sobretudo, produz formas de determinar valores desiguais às vidas. A multiplicação e intensificação desses mecanismos de mercado na vida implica, necessariamente, como dirão Dardot e Laval, um devir-outro dos sujeitos (2016, p. 322). Que, por sua vez, é correspondente aos inumeráveis apelos de aumento da produtividade e da aceleração dos fluxos de si que esgotam as forças vitais e levam ao estado de empobrecimento da vida. Este é, portanto, o resultado desse poder que expurga e reprime, mas ao mesmo tempo, produz, incita e mobiliza afetos, desejos, carne.

Entretanto, é no devir da vida que as subjetividades se transformam ao se relacionarem com o oceano das forças. Serão sempre marcadas pela multiplicação de si nos acontecimentos, nos encontros. Todas as células do corpo reagem. Abre-se a possibilidade de outros modos de existência, de criação de novos territórios. É uma dança sem coreografia, é um aprender a improvisar. É a arte dos encontros que acontece por expansão, contágio. “Que o devir funcione sempre a dois, que aquilo que se devém devesse tanto quanto aquele que devém, é isto que faz um bloco, essencialmente móvel, jamais em equilíbrio” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.112). O padrão não possui devir, ele estabelece normas, modelos, orienta o campo de forças, agencia. As pessoas aprendem a se conduzir naquilo que vai ser, buscando alcançar esse padrão, imitando outros comportamentos e sufocando o fluxo, o movimento da vida.

O fechamento do devir da vida leva, então, à diminuição dos desdobramentos da diferença, reduz o campo de multiplicidades dos acontecimentos. O que implica na produção de modos de agir submetidos ao modelo neoliberal, semelhante ao devir-outro, no qual este outro, é sempre um igual forjado pelos engendramentos capitalísticos, numa produção incessante e acelerada de si, como uma mercadoria. Dito de outro modo: experiências antropológicas desativadas em um devir mecanizado de um sujeito esgotado. Fogliano (2015) resume a cartografia do esgotamento de Peter Pál Pelbart

Ser pobre tem um sentido específico. Não significa escassez de recursos materiais, ou qualquer concepção moralista, mas diminuição da potência de criação, separação da capacidade de ação, fechamento do devir da vida. O efeito disparado pelo nihilismo biopolítico contemporâneo é a multiplicidade de modos de agir e se expressar codificada num único enunciado possível: o capitalístico (FOGLIANO, 2015, p. 311).

O que é o empobrecimento da vida senão uma parcela de precarização? A precarização tende a totalizar-se quando modalidades instrumentais do exercício violento do poder e da biopolítica fecham o devir da vida, nos expõem a violências derivadas, incertezas, desigualdades e nos fazem esquecer da nossa condição primeira de interdependência uns com os outros. Há na palavra *precarização*, estrategicamente empregada nesse trabalho, uma ideia de permanência, mas também de ruptura. Tornar algo precário ou precarizar significa que alguma coisa diminui ou o que já era reduzido se tornou menos, direcionando o fato para a importância de um acontecimento. No arco temporal neoliberal do nosso tempo, a vida (*bios* e *zoé*) é o que está sendo reduzido, porque para alcançar os objetivos perseguidos por este poder – expropriação, manutenção de privilégios,

controle sobre a vida, exploração – utiliza-se da violência como elemento específico das relações de poder (instrumento e efeito) enraizadas profundamente no nexos social.

Essa constatação pode nos dar algumas pistas para pensarmos *quem somos hoje e*, assim, no movimento seguinte, revirmos o pensamento do avesso no ato de refletir as possibilidades de resistência. Será que algo deveria ser esgotado da vida para que a vida venha a termo e apareça diferente? Ou será que na prática, o corpo, vetor da violência, também seria um local de passagem e porosidade que poderia evidenciar uma abertura para a alteridade (BUTLER, 2021, p.30) e novas construções de laços sociais? Ou será que nas relações, o poder sobre si pode regular o poder sobre os outros (FOUCAULT, 2006, p.272) através da produção estética de si mesmo?

## 6 ESTÉTICA DE SI

Ninguém nos moldará de novo em terra de barro,  
Ninguém animará pela palavra o nosso pó.  
Ninguém.

Louvado sejas, Ninguém.  
Por amor de ti queremos  
flori.  
em direção  
a ti.

Um Nada  
Fomos, somos, continuaremos  
a ser, florescendo:  
a rosa do Nada, a  
de Ninguém.

com  
o estilete claro da alma,  
o estame ermo do céu,  
a corola vermelha  
da purpúrea palavra que contamos  
sobre, oh, sobre  
o espinho.

*Paulo Celan* “Salmo”

Entre o esgotamento e o devir da vida, entre a sujeição e a liberdade, entre a violência e a não-violência, a estética de si acontece. A estética da existência, tal como Foucault a descreve, é uma atitude ética do sujeito na produção de si mesmo fundamentada no processo de subordinação e recusa ao poder. Esse conceito tem seus correlatos: práticas de si, experiência de si, tecnologia de si, técnicas de existência, cuidado de si. Para os gregos antigos, o termo “cuidado de si” corresponde diretamente ao termo *epiméleia heautoû*. Do latim, corresponde ao termo *cura sui*. Em 1984, nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, Foucault traz esse tema ao problematizar a percepção do rompimento de dois tipos de moral existentes: uma primeira, era a greco-romana “dirigida para a ética e por meio da qual se trata de *fazer da sua vida uma obra de arte*, e uma moral cristã no interior da qual se trata, ao contrário, essencialmente, de obedecer a um código” (REVEL, 2005, p.43). Mais tarde, Foucault buscou analisar nas suas investigações a “atitude da modernidade” que tem como principal característica a invenção de si. Ao ler o texto de Kant *O que são as luzes*, o

filósofo notou que, na modernidade, não havia somente uma forte correlação entre o sujeito e o presente, mas também existia uma forte relação entre o sujeito consigo mesmo localizada fora da influência da pastoral cristã. Logo, ele constatou que o sujeito moderno não aceitava “a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam” (REVEL, 2005, p.43), mas tomava “a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (REVEL, 2005, p.43), na sua própria atualidade.

Com efeito, a estética de si ou, se preferir, da existência, é uma concepção totalmente desvinculada das verdades construídas no fluxo das nossas atualidades. Esse conceito veio dos gregos e foi trazido por Foucault, posteriormente, nos seus últimos investimentos teóricos, onde ele percebeu que os gregos dos séculos IV e V a.C. tinham a preocupação de produzir uma vida livre. Pode parecer um tanto estranho falar em liberdade a partir da visão de um povo que produzia simultaneamente metecos e escravos. Entretanto, é fundamental entender, mesmo que em linhas gerais, o pensamento e o que é a liberdade para os gregos, pois são dois conceitos chaves que serão pontes para as análises que faremos ao longo deste capítulo. É importante, contudo, ressaltar que Foucault não buscava na ética greco-romana uma solução para os problemas da atualidade. Na sua concepção, cada tempo e lugar possuem os seus próprios dilemas e apresentam suas próprias formas de lidar com eles.

Há duas grandes práticas dentro da existência do mundo grego: a preocupação em administrar a cidade, produzindo leis, e a de administrar a economia da cidade. Então, o grego se vê com dois problemas, o poder de administrar a sua cidade e o poder de administrar a economia da sua cidade, que vem da palavra grega *oikos*, que significa casa, e pensa “como poderei ter poder sobre a cidade ou ter poder sobre a casa se eu não tiver, em primeiro lugar, poder sobre mim mesmo?” (ULPIANO, 2008) Com esta atitude, o grego desenvolve uma terceira questão que tem a ver com a prática do poder sobre si mesmo. E, ao levantar essa terceira questão, ela se desdobra em uma quarta questão, que é a questão da liberdade do seu pensamento. Foucault identificou também essa forma particular de governo nos textos pedagógicos para Delfim de François La Mothe Le Vayer que mencionava a prática de três tipos de governo: “o governo de si mesmo, que pertence à moral; a arte de governar uma família como convém, que pertence à economia; e enfim a ‘ciência de bem governar’ o Estado, que pertence à política” (FOUCAULT, 2008, p.125).

Para o grego, a única maneira de praticar o poder, seja sobre a cidade, seja sobre a economia, era quando ele tivesse poder sobre si mesmo. A partir daí, diz Cláudio Ulpiano (2008), o grego inventa a relação agonística de si consigo próprio. Desse modo, o homem só “pode se constituir livremente se ele realizar a si próprio como um campo de batalha. Se ele

realizar a si próprio como um confronto de forças, forças vão entrar em luta dentro de si próprio (...), forças que vão entrar em luta consigo próprio para produzir uma vida livre” (ULPIANO, 2008). Por esta razão, a luta entre forças será a condição de possibilidades da ética da subjetivação (CANDIOTTO, 2012, p. 91). O sujeito, portanto, é efeito das relações de poder e também é objeto para si próprio nos seus diferentes processos de subjetivação.

Nesse sentido, a estética de si é sempre uma prática inacabada de si, orientada para o fragmentário, o instável, o imprevisto. Uma atitude ética do sujeito diante da sua inconsistência ontológica imersa nas descontinuidades do presente. Desse modo, Foucault se afasta de uma filosofia do sujeito e inventa uma filosofia da relação que entende a construção do sujeito a partir da sua relação com o presente, enquanto um ser histórico determinado. Diga-se de passagem, a concepção daquilo que é histórico cai na noção paradoxal “de *a priori* histórico, onde o condicionante, por definição, não pode ser maior do que o condicionado” (VAZ, 1988, p. 133). No “carnaval do tempo” (VAZ, 1988, p. 133), há as descontinuidades na história, mas também há as continuidades. Na exterioridade do acidente, o poder, conforme vimos no capítulo anterior, se impõe sobre nós, produzindo continuamente a nossa realidade e as nossas subjetividades, nos criando, nos modelando e atuando sobre nós e através de nós a partir de produções de discursos que nunca escolhemos. Ou seja, nós, enfraquecidos pela sua força, interiorizamos ou aceitamos os seus códigos. Contudo, também podemos em certa medida recusá-los através da prática crítica da liberdade, como veremos no final deste capítulo.

Enquanto experiência singular, a prática ética de si requer a liberação de esquemas de pensamentos que se prendem a verdades produzidas no nosso circunstanciamento contemporâneo. Entretanto, notável é ver hoje nesses esquemas um remanejamento no vocabulário do cuidado de si. O uso desse termo passou a se associar aos discursos médicos psiquiátricos, aos procedimentos estéticos do autocuidado, ao bem-estar, à qualidade de vida, ao consumo. Nada disso tem a ver com a prática ética de si, é mais uma coisa que o capitalismo capturou. Do ponto de vista da biopolítica, intervenções, manipulações, aperfeiçoamentos, eugenias do corpo formuladas em normas de governo. Relembrando aqui Byung-Chul Han, o autor vai dizer que, na atualidade, todo mundo quer ser autêntico, por exemplo. Essa é uma modulação comportamental que leva à violência da positividade na nossa sociedade. Ser o “autêntico” ou o “diferente”, conceitos também capturados pelo capitalismo e vistos muito em propagandas de consumo, geram o excesso do igual. Dessa forma, diz o autor, “estamos nos comparando o tempo todo com os outros. É justamente essa

comparação que nos faz todos iguais. Ou seja: a obrigação de ser autênticos leva ao inferno dos iguais” (HAN, 2017, p.78).

A norma atual tece elogios à diferença, produzindo excesso de comportamentos iguais. O igual não vê o diferente. A mesma norma que iguala não cria a resistência necessária para atuar em resposta a esse poder. Nas relações de forças atuantes nas práticas sociais, constroem-se critérios e padrões de subjetividades que visam, dentre outras coisas, o governo das pessoas, a produção de identidades e a produção de corpos otimizados. Além do mais, objetivam um domínio das subjetividades a partir do qual seria possível regular, planificar, manipular, estimar, estimular comportamentos. O que, então, poderia sustentar a ética se si nos dias atuais? Há como pensar a atualidade sem levar em consideração, por exemplo, o individualismo exacerbado, a lógica cega do capital, a exclusão do outro, a violência e a precarização da vida? E o que fazer com esse pensamento?

A pergunta que nos impõe é: afinal, que novas formas de governo de si poderiam ser inventadas para superar as normas, sabendo que superação e conservação se dão numa ínfima brecha de diferença na repetição da norma? Ocupar-se de si, como descreve Foucault, seria um caminho para a resposta, mas não a responderia a contento. Teríamos de saber o que é ocupar-se de si? Aos moldes dos gregos seria, ao mesmo tempo, um dever, uma técnica, “uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados (FOUCAULT, 2014, p.180). Se isso é assim, então, é uma prática racional e voluntária. É racional, porque envolve a transformação de esquemas de pensamentos e é voluntária, porque requer o uso, pelos sujeitos, da sua liberdade. Ademais, a arte da existência também requer dos sujeitos, como disse Foucault, que eles “não apenas determinam para si mesmos regras, normas de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra” (FOUCAULT, 2006, p.198). Exigindo, portanto, dois outros componentes: autonomia, para haver a criação das próprias normas, e desejo de se transformar. Entretanto, as forças do querer entram num embate agonístico com as potências de liberdade (BRANCO; VEIGA-NETO, 2011 p.49) nas práticas de si e, nesse aspecto, as práticas de liberdade demandam do sujeito autonomia, que caminha junto com a liberdade, para se autodeterminar frente a um certo número de normas, de estilos, doutrinas, racionalidades e de convenções culturais e que podem operar assujeitamentos. Significa, portanto, recusar a mera obediência, a obediência servil ou excessiva ao governo do outro.

## 6.1 - Quem somos está no si de cada um

No percurso de investigação de Foucault (2006), foram formuladas três possibilidades de analisar as características da estética de si, seja através da formação de saber, seja pelos sistemas de poder, seja pelas formas de reconhecimento da sujeição. Com a análise dos jogos de verdade presentes nos discursos, é possível entender a formação dos saberes que nos atravessam. Com o exame das relações de poder, encontram-se as estratégias de forças que vem de fora e são condutoras de normas, regras, leis, discursos, classificações, gestos, olhares, marcas de identidade, que seduzem, persuadem, ameaçam, submetem etc. Mas a questão fundamental, aqui e para Foucault, é entender como nos tornamos sujeitos ou, dito de outro modo, como construímos o nosso si. Muito longe de dar respostas, o que almejamos é refletir, mesmo que de passagem, sobre essa proposição.

De início, vejamos o que é este si que deve ser cuidado. O si não é a alma, como era em Platão, não é substância, não é essência, não é identidade. Ele é constituído na relação agonística de si consigo próprio. Na Antiguidade, o si era o fim último de todas as ações que desejavam o domínio pleno de si mesmo. No Cristianismo, pensar em si era um sinal de egoísmo, uma forte inclinação para os interesses pessoais, e deveria ser renunciado. Na modernidade, há um novo deslocamento, e as práticas de si passam a ser institucionalizadas em locais como hospitais, sistemas penais e escolas.

Nesta empreitada, Foucault (2006) demonstra como no percurso histórico, as práticas de si perderam importância e autonomia ao serem integradas pelo poder pastoral, pelas práticas educativas, médicas e psicológicas. Hoje, com a doutrina neoliberal, o voltar-se para si mesmo foi reduzido em termos de capital humano, na aquisição de habilidades, competências e conhecimentos em função da plenitude pessoal conquistada com o aumento do desempenho e da competitividade no trabalho. O investimento em si passou a ser incluído nas narrativas atuais não como uma conduta ética a ser praticada, mas como um *modus operandi* de quem quer ter sucesso na vida, ser alguém de destaque, ter autonomia financeira.

Alvo e produto de saberes e poderes, o sujeito igualmente pratica a si mesmo na relação que tem com si próprio, com o outro e com o mundo. Ou seja, “o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação” (FOUCAULT, 2006, p. 291). Margareth Rago (2006, p.245), remetendo-se ao pensamento de Gros, destaca que, para o autor, as práticas de si “não implicam atitudes de introspecção, de hermenêutica de si, nem da objetivação de si por si mesmo”, mas sim “em se retirar em si mesmo, em se voltar para si, em se concentrar em si mesmo, visa antes uma intensificação da presença para si”.

Desse modo, tomando como base a reflexão da autora, caberia fazer, numa livre interpretação, uma breve distinção importante entre “intensificar a presença *do* si” e “intensificar a presença *para* si”. A primeira expressão, se fosse utilizada, teria a ver com as práticas de assujeitamento, com o reforço do si, com a estimulação das modulações vindas das forças do fora. Não é isso que se quer, muito pelo contrário. Quando se utiliza a expressão “intensificar a presença para si”, reforça-se a necessidade do direcionamento do olhar para o si, para aquilo que causa o si. Indica, além disso, o tempo presente. Somos o si que somos num projeto atual de existência individual e coletiva. De certo modo, estar presente para si, também tem a ver, como extensão, com o interesse da condução da própria vida, em fazer escolhas mais próximas daquilo que pensa e deseja, com o conhecimento de si. Mas também, por outro lado, nesse processo crítico de elaboração de si por si mesmo, implica processos de dessubjetivação, descaminho, recusa do si, rejeição aos modelos dominantes e um certo desconhecimento de si.

Tomando este fio, compreendemos que, o inverso, a ausência para si, na superfície dos acontecimentos coextensivos ao devir, é aceitar que forças de submissão vão aos poucos nos tirando da condução de nós mesmos, nos enfraquecendo, nos minando, nos precarizando. É como se vivêssemos constantemente alienados daquilo que somos no presente histórico, agindo o tempo todo de modo mecânico e submetidos a uma lógica que produz pensamentos e desejos presentes na composição de forças já sedimentadas ou que tendem a isso. Inconscientes, nos constituímos como autores e vítimas, ao mesmo tempo, do *ethos* antiético do nosso tempo. Somos livres para viver segundo os nossos desejos e precários quando se trata de sermos os juízes de nós mesmos.

O sujeito se constitui em uma construção montada dentro da sua própria narrativa, não podemos esquecer, seja formulada na sua presença ou na sua ausência para si. O si não é uma categoria infundável, é acontecimental, é contextual, é situacional. O sujeito positivamente descentrado e despossuído afirma-se em sua “acontecimentalização”<sup>20</sup> ao romper com certas

---

<sup>20</sup> Segundo Foucault: “O que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização, deveriam os historiadores gritar de horror, seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento. O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal

evidências e “fazer surgir uma ‘singularidade’” (FOUCAULT, 1990). O si, portanto, se afasta da noção de identidade e se aproxima de um fundamento no qual eu poderei dar a mim mesmo no meu processo de autocriação. Com isso, Foucault não está dizendo que o sujeito se afasta das matrizes do poder e discurso que o constituem, mas insiste em afirmar que elas não são singulares e nem soberanas (BUTLER, 2017, p. 3) no processo autocriador.

A partir disso, como então, diferenciar dentro do processo de sujeição as matrizes do poder e do discurso que são determinadas do fora das que são determinadas por si mesmo, sem deixar de levar em consideração a existência de uma subordinação fundadora do si no processo de assujeitamento (BUTLER, 2017, p. 3), de modo a fazer novas conexões e libertar novas potências?

## 6.2 O cuidado de si é certamente o conhecimento de si

Em *Ditos e Escritos*, Volume V, Michel Foucault (2006 p. 269) é bastante claro, “não é possível cuidado de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si”. O homem que se ocupa de si mesmo, ao mesmo tempo se conhece. Na realização de si próprio, é necessário perceber as estratégias de poder em jogo no governo da sua própria constituição subjetiva, enfrentar esse campo de batalha e libertar o pensamento das verdades condicionantes. Tudo deve ser interrogado. Pensar nas relações que construímos, aprendemos e memorizamos, além de romper com o maniqueísmo tradicional da constituição do sujeito, coloca em questão as verdades interiorizadas, naturalizadas e constitutivas do si nas relações de poder. Munir-se dessas verdades, inseridas nas estratégias de forças, é o aspecto fundamental para a realização e governo de si mesmo.

A intenção de Foucault ao tratar desse tema na *Hermenêutica do Sujeito* foi a de apontar uma certa inversão da tradição filosófica em que o conhecimento de si ganhou grande destaque enquanto o cuidado de si foi ofuscado. Segundo o modelo platônico, nosso paradigma de conhecimento, a verdade está fora do sujeito e precisa ser alcançada e conquistada. O cuidado de si estaria subordinado a esse conhecimento, uma pedagogia para se alcançar os melhores caminhos a seguir. Entretanto, nas análises dos textos dos helênicos, cínicos, estoicos e epicuristas, Foucault percebeu que o cuidado de si era algo coextensivo à vida, uma atitude ética fluida frente à vida. O indivíduo precisa se conhecer, mas apenas para melhor cuidar de si próprio e, nesse sentido, sustentar as forças de criação procurando superar

---

procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc” (FOUCAULT, 1990, p.13).

a si próprio. Sobre essa inversão dos conceitos, Foucault diz que: “Trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito”(FOUCAULT, 2006, p. 475).

Seguindo esta linha, o filósofo encontra nos gregos a prática de exercícios, meditação e ascese que dão ferramentas ao sujeito capazes de prepará-lo para uma melhor relação possível consigo próprio, com seu corpo, com a sua casa e com os outros. Trata-se de técnica ou arte de viver que pode promover a modelagem, criação, produção da sua vida. O conhecimento, então, deixa de ser uma imposição da verdade e passa a estar ao dispor. Nesse sentido, quando o sujeito conhece a si mesmo, conhece igualmente aquilo que o governa e, dessa forma, a questão do governo, abordada nas investigações de Foucault, adquire uma importância fundamental. É preciso ter clareza de si para saber quais verdades, normas, regras, leis, conselhos, discursos, gestos produzem efeitos violentos de si para si e de si para o outro mesmo envoltos em opacidades da nossa relação com essas forças condutoras.

Na interpretação de Candiotta (2008, p. 89), tanto a perspectiva de “governo dos outros e governo de si mesmo no poder pastoral cristão”, quanto “o governo de si mesmo e sua relação com o governo dos outros no estoicismo” tem como “escopo discutir a questão da direção de consciência como técnica de governo, como condução de condutas”. Para o autor, Foucault nem sempre distingue práticas confessionais e direção de consciência na sua investigação (CANDIOTTO, 2008. p. 103). A condução da consciência, nesse sentido, tem como aspecto fundamental a obediência integral ao pastor através do exame da consciência como técnica empregada para tal, numa permanente vigilância sobre si mesmo.

Nas variadas vertentes do conhecimento a verdade sempre foi um campo de disputa onde os conceitos viram parte da estratégia com os quais se constroem modos de vida. Na perspectiva foucaultiana, a verdade deixa de ser algo que está lá fora para ser descoberta, e passa a ser parte do processo de subjetivação a construção das suas próprias verdades. É claro, inserida sempre numa relação de tensão entre formas de saber, poder e ser. A consciência voltada para si mesma se torna essencial para a formação, a permanência e a continuidade do sujeito.

Nesse ínterim, forças e verdades se entrelaçam na centralidade da construção do conhecimento de si que tem, como correlato, a expressão de um trabalho de si sobre si. O si é uma relação consigo próprio (FOUCAULT, 2015, p. 97) Esse si que não é nem delimitado nem unificado, que se faz numa experiência orientada para o fora e não para o dentro e que “se procura e se encontra nos outros, nesses espelhos que refletem sua imagem” (VERNANT,

1981 *apud* RAGO, 2006, p. 243). Em conformidade com o pensamento anterior, Margareth Rago (2006, p. 243) afirma que o sujeito “se realiza naquilo que ele projeta e opera, sem introspecção”.

O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou antes para se descobrir. O sujeito é extrovertido. [...] A consciência de si do indivíduo não é reflexiva, voltada para si mesmo, fechamento interior, face a face com sua própria pessoa: ela é existencial. A existência é anterior à consciência de existir” (VERNANT, 1981 *apud* RAGO, 2006, p. 243).

A experimentação de si permite um acontecimento que modifica o sujeito e, nesse sentido, ela se configura como uma ferramenta essencial no esforço para constituição da singularidade do cuidado de si na medida em que determinados governamentos devem ser interrogados na configuração do desdobramento ético das práticas de si. Não obstante, é preciso pesar algumas considerações. No modelo habitual do poder, o processo de subjetivação depende fundamentalmente de um discurso. Paradoxalmente, não escolhemos esse discurso, mas ele incita e sustenta as nossas ações (BUTLER, 2017, p.10). Ou seja, não existe uma liberdade absoluta do sujeito em relação a qualquer tipo de norma e verdades. Somos nós que na repetição dessas normas e dessas verdades as fundamentamos. O que podemos fazer é transgredir normas e criar nossas próprias verdades no mesmo ponto de onde dependem a sua repetição, como veremos à diante.

### 6.3 O pensamento que pensa a si mesmo

Poderíamos nos interrogar em que medida, ao pensarmos em nós mesmos, podemos libertar o nosso pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e pensar de modo diverso. Seria possível, de fato, desfazer certas normas e verdades já introjetadas e aprender outros modos de construir a si mesmo? O pensamento desafiador de Foucault (1984, p.13) já sugeria isso ao dizer que “existem momentos na vida onde a questão de saber se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir”.

Quando pensamos sobre os efeitos das forças em nós mesmos e nos interrogamos acerca do que é possível fazer em relação ao que nos acomete, já nos colocamos a caminho do desfazimento do si. Sobretudo porque provocamos o nosso pensamento e nos colocamos em questão. De certa maneira, é um movimento de construção, desconstrução e reconstrução de si próprio que deve ser provocado pelo próprio pensamento. Na medida em que pensamos diferente, percebemos também um mundo diferente.

A experiência de pensamento sempre traz a capacidade da dinâmica da mudança de si. Nós somos em relação a nós mesmos permanência, mas também somos transformação. Embora haja uma gramática no mundo que preexiste a nós, somos sempre diferença, dada a nossa impermanência em relação aos outros e em relação à nós mesmos. Faz-se necessário vasculhar o pensamento, perceber o que introjetamos e fizemos caber dentro de nós. Entender o conteúdo do pensamento, não para compreendê-lo racionalmente, mas para saber se esse conteúdo faz sentido para nós. Além disso, é relevante estarmos abertos na nossa porosidade subjetiva para que surjam outras maneiras de pensar diferentes das determinações vindas de fora.

Implica igualmente, num trabalho de lapidação, entender como nosso próprio pensamento se submete aos desígnios de certas normas já estabelecidas e investigar conjuntamente os nossos desejos, vontades e intenções que nos mobilizam a agir de um modo e não de outro. Para que haja a dimensão ética, ela deve ser “pensada de modo agonístico pela provocação incessante e pela tensão inacabada entre querer e liberdade” (CANDIOTTO, 2012, p.105). A estética da existência, nesse sentido, entendida como uma *prática racional e voluntária* (FOUCAULT, 2006), carece que o sujeito determine para si mesmo normas de conduta, que queira se transformar e que faça da sua existência uma obra estética. Esta seria, para Foucault, uma prática ascética “dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2006, p.266).

Não obstante, o pensamento pode ser considerado como o jogo do verdadeiro seguindo determinados protocolos na medida em que há projetos de administração dos fluxos nas redes de poder. Essas verdades introjetadas modulam as subjetividades e reduzem a possibilidade de experiência subjetiva. Como tal, uma mudança de atitude requer a não aderência do sujeito a supostas verdades, implica o questionamento das normas e de tudo aquilo que tende a governá-lo. Isto é, solicita uma relação conflituosa entre as normas já interiorizadas e operantes em nós e aquelas que nos damos a nós mesmos, de modo que, não haja somente uma recusa diante da norma, mas uma posição crítica em relação a ela.

O exercício mental cria seus próprios pensamentos que não podem dar conta de toda variação que há na atualidade, mas pode identificar quais são os processos predominantes contidos nesse cenário. Pensar não é natural, não é espontâneo. Exige que algo externo, uma força, afete, atravesse, violento e incomode forçando o pensando. É muito mais fácil não pensar, porque pensar exige uma série de operações mentais que coloca o sujeito numa

situação de incômodo e desconforto. Existem vários recursos hoje que estimulam a distração e afastam as pessoas da elaboração de um pensamento crítico em relação aos seus conteúdos, podemos enxergar isso nas redes sociais e nas tecnologias da internet, por exemplo. Os mecanismos deles são organizados para que os sujeitos não se afetem, apenas consumam ou sejam “consumidos”. O pensamento tem um caráter voluntário, é uma operação oriunda da vontade. Quem quer pensar, dialogando aqui com Deleuze, tem que criar mecanismos para ser afetado, criar *intercessores*, e estar sempre atento para o que pode nos afetar.

O pensamento nos exige um movimento a mais. O empobrecimento do pensamento em si já é uma violência. Quanto mais a prática da sociedade é a ausência do pensamento, mais violentados somos e mais violentos nos tornamos. A experiência do pensamento tem a ver com atividade de pensar sobre o que fazer com aquilo que se apresenta para nós e que, em geral, nos atravessa e nos constitui. Byung Chul Han critica essa tese. O autor entende que a ênfase na atividade do pensamento, dialogando em contraste com a *vita activa* de Hanna Arendt, tem “muito em comum com a hiperatividade e a histeria do sujeito de desempenho pós moderno” e que precisamente por causa da “perda da vida contemplativa que não por último depende da absolutização da *vita activa*, é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna” (HAN, 2017, p. 50).

Pensar é uma atitude introvertida. Ao invés de pousar o olhar sobre as coisas do mundo que nos rodeiam, tal atitude recai sobre o próprio si. É deliberante, que também pode levar-se a efeito. É uma prática acrescida de pensamentos e formada por pensamentos, mas não solitária. As destilações do pensamento acontecem a partir de afetos, do contato com outros corpos, em assembleias.

#### **6.4 A estética de si reforça o individualismo?**

Essa pergunta não é tão difícil de responder como se imagina, talvez o mais complicado seja explicá-la. À luz de Foucault, a criação estética da existência exige do sujeito não somente a reflexão ética quanto ao exercício de poder sobre si mesmo, como também reafirma a sua condição permanente e complexa de relação de forças com o outro. Explicando o segundo ponto se chegará no primeiro: quando os gregos se perguntam “Como poderei ter poder sobre a cidade e sobre a casa se não tiver poder sobre mim mesmo?” eles já colocam em questão a importância de se analisar frente aos jogos de poder presentes na cidade. Em outras palavras, apoiados em Judith Revel, “à análise do governo dos outros segue, com efeito, aquela do governo de si, isto é, a maneira pela qual os sujeitos se relacionam consigo

mesmos e tornam possível a relação com o outro” (REVEL, 2005, p. 33). A ética promovida pelo sujeito na esfera das microrrelações de poder, circulam, se articulam e produzem efeitos. Quando o sujeito cuida de si, também cuida do outro, não há oposição nisso, muito pelo contrário. “O *ethos* do cuidado de si é (...) igualmente uma arte de governar os outros e, por isso, é essencial saber tomar cuidado de si” (REVEL, 2005, p. 33).

Portanto, diz Margareth Rago (2006, p. 246), “não se trata do elogio do individualismo narcisista”. O cuidado de si se exerce num quadro comunitário e não é

“uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ela, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si.” (RAGO, 2006, p. 246)

Nas palavras de Foucault (2006, p. 268), eis outra explicação:

“Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com necessário sacrifício de si mesmo”

Em outro momento, o autor vai explicar que “o cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *ethos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros” (FOUCAULT, 2006, p.270) Nesse sentido, “é o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros” na medida em que as regras e normas que o sujeito se dá, são autorizadas em função da sua liberdade e da liberdade do outro (FOUCAULT, 2006, p. 272). Veremos, então, como a questão da liberdade é fundamental na prática de si.

## 6.5 Sobre o exercício da liberdade

Nosso percurso até aqui procurou apresentar como na construção de uma estética de si existem campos de forças sempre atuantes e que tentam nos conformar em determinados modos de existência compatíveis com a lógica precarizadora do capital, mais intensificada no neoliberalismo, que afeta as condições e a experiência de vida expondo-nos a mais vulnerabilidades através da violência. Como vimos, o poder está sempre presente nas relações e nunca cessa de se produzir. Das macrorrelações do poder estatal às microrrelações na interação humana, a microfísica do poder se exerce, se forma, se pratica, produzindo efeitos.

Assim, dando mais um passo à frente, vejamos, finalmente, como Foucault e outros autores inscrevem a liberdade dentro de um campo de forças em que, aparentemente, não há espaço para ela.

De início, parece que nos encontramos diante de um paradoxo: se o poder está sempre presente nas relações, como podemos ser livres? Se não temos liberdade, como atribuir à nossa ação um fundamento ético? Esse parece, realmente, ser um argumento insolúvel. Entretanto, há que se ter cuidado na análise: ao mesmo tempo em que estamos inseridos em um campo de forças, somos sempre livres ali. A liberdade é intransigente e insubmissa às forças que lhe reprimem e se encontra na atividade humana de se autodeterminar. Isso significa não agir de modo mecânico e condicionado, incorporando e reproduzindo forma de pensamentos e desejos de determinações exteriores. Em última instância, é uma prática que pressupõe interrogar os regimes de verdade e os efeitos do poder sobre si e sobre os outros.

Assim, aquele que pratica refletidamente a liberdade age eticamente. Como sabemos, é no *ethos*, ou seja, na maneira de ser e de se conduzir a própria vida que residia o problema da liberdade para os gregos. O “homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade” (FOUCAULT, 2006, p. 270). Nesse sentido, Foucault vai afirmar que a ética é a parte racional da liberdade ou, em outras palavras, a forma refletida assumida por ela (FOUCAULT, 2006, p. 267). O que seria isso? Ao nosso modo de ver, a pessoa que é livre, é e conduz a sua vida eticamente quando, diante da sua liberdade, pratica a reflexão sobre si mesmo.

Todo modo, a potência da liberdade se expressa na coragem e na vontade de pensar e agir de modo autônomo. A “liberdade só existe de modo agonístico, na luta com tudo e todos que possam ser percebidos como obstáculos à sua determinação específica e seus desígnios históricos”, menciona Guilherme Castelo Branco (2011, p. 92). Nessa agonística, o querer reage aos estímulos externos, provoca e incita a luta. A liberdade insiste e não cede.

[...] a relação de poder e a insubmissão da liberdade, desse modo, não podem ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos?): no cerne da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, temos a reatividade do querer e a “intransigência” da liberdade. Mais que de um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de uma “agonística” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um em face do outro e mais de uma provocação permanente (FOUCAULT, 2006, p.238).

Na agonística entre liberdade e poder, a “liberdade é tanto condição para o exercício do poder quanto da resistência a ele” (BRANCO, 2011, p.93) e, nesse sentido, a efetivação da

liberdade é uma “questão política incontornável” (BRANCO, 2011, p.93) uma vez que permeia a luta individual e social constantemente. O poder não é da ordem do consentimento que renuncia a liberdade e transfere direitos (FOUCAULT, 2010, p.13). Quando os sujeitos são governados, a liberdade é um elemento importante, afirma Foucault. Não há relações de poder em determinações de forças já saturadas, onde tem um que manda e outro que tem que obedecer, como em uma relação de escravidão, ou diante de uma coação física que não se tem como escapar. Logo, o poder só se exerce sobre os sujeitos livres que têm diante de si um campo de possibilidades de respostas a ele (FOUCAULT, 2010, p.15). Segundo Foucault

Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde quer que o poder se exerça, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (e, ao mesmo tempo, sua precondition, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, além de ser seu suporte permanente, uma vez que, se ela abstraísse inteiramente o poder sobre ela exercido, por isto mesmo, desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tenda, enfim, a determiná-la inteiramente (FOUCAULT, 2006, p.238).

O momento de liberdade é quando se resiste “à renitência do querer pela insistência da liberdade” (CANDIOTTO, 2012, p. 105). É quando, na condução da sua vida, quem lhe conduz é você mesmo. O momento de liberdade é o momento em que o seu pensamento dirige a sua própria vida. Isso significa que na base do governo de si encontram-se o autodomínio e o autocontrole (CANDIOTTO, 2011, p. 34).

Pensando na governamentalidade neoliberal e nos seus apelos inesgotáveis à liberdade, é falsa a ideia de que ausência de coerção seja sinônimo de liberdade, o máximo que poderia trazer é uma sensação de liberdade. O que o neoliberalismo fez foi coincidir liberdade com coerção. Por tanto, também é falsa a ideia de que a nova categoria de trabalhadores no neoliberalismo – os empresários de si – sejam mais livres por serem os seus próprios patrões. Eles podem se sentir mais livres por poderem escolher entre a, b ou c, por trabalharem x, y ou z horas e não prestarem contas à ninguém, mas ainda assim, continuam escravos. E é justamente a crença nessa falsa liberdade que os mantém prisioneiros. Na dialética entre o senhor e o escravo, analisada por Byug-Chul Han em *A sociedade do Cansaço*, o próprio senhor se transforma num escravo com a sua voluntária autoexploração, pano de fundo da nova servidão. Por conseguinte, e não por acaso, é que uma das estratégias mais bem-sucedidas do neoliberalismo, sendo “mais eficiente do que a exploração do outro, porque caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (BRUM, 2016).

Nos achamos tão livres como donos de tablets e celulares, vamos a qualquer lugar na internet, lutamos pelas causas mesmo de países do outro lado do planeta, participamos de protestos globais e mal percebemos que criamos uma pós-submissão. Ou um tipo mais perigoso e insidioso de submissão. Temos nos esforçado livremente e com grande afinho para alcançar a meta de trabalhar 24X7. Vinte e quatro horas por sete dias da semana. Nenhum capitalista havia sonhado tanto. O chefe nos alcança em qualquer lugar, a qualquer hora. O expediente nunca mais acaba. Já não há espaço de trabalho e espaço de lazer, não há nem mesmo casa. Tudo se confunde. A internet foi usada para borrar as fronteiras também do mundo interno, que agora é um fora. Estamos sempre, de algum modo, trabalhando, fazendo networking, debatendo (ou brigando), intervindo, tentando não perder nada, principalmente a notícia ordinária. Consumimo-nos animadamente, ao ritmo de emoticons. E, assim, perdemos só a alma. E alcançamos uma façanha inédita: ser senhor e escravo ao mesmo tempo (BRUM, 2016).

Com efeito, a liberdade tem uma dupla importância, ela pode ser “concebida como iniciativa criadora ou resistência” (CANDIOTTO, 2012, p.105). A partir do ato de liberdade, o homem produz a estética da existência. Estética, esta, pensada não como um produto, objeto a ser vendido no mercado, mas em termos de existência, de criação, de produção de uma vida bela, de *poiésis*. Voltando para o grego, há igualmente essa preocupação em produzir uma vida superior e livre, porque, de acordo com o entendimento deles, a estética da existência, como ética da subjetivação, se dá no momento em que quem dirige a sua vida é você mesmo. Em paralelo a esta formulação, veremos a seguir como a prática crítica de si é em si mesma uma forma de resistência ao poder e, portanto, igualmente de resistência à precarização da vida.

## 6.6 Prática crítica de si como resistência

A análise do nosso mundo e a análise daquilo que somos no tempo presente estão em nenhum momento indissociadas, muito pelo contrário, não tem como falar sobre os acontecimentos no mundo contemporâneo sem falar da nossa implicação direta ou indireta neles e do quanto deles está implicado em nós. Trata-se de um diagnóstico do presente articulado ao diagnóstico de nós mesmos. Certamente, esse diagnóstico é mais válido não para descobrir o que somos, mas para recusar o que somos (FOUCAULT, 2010, p. 10) e nos livrarmos desse “duplo constrangimento” político, como sugere Foucault, “que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno (FOUCAULT, 2010, p. 10). O Estado, assim como as demais matrizes de governo sobre os outros, articulam-se com o governo de si por si mesmo. O que está em jogo é a recusa ao processo simultâneo de individualização e totalização. Tal atitude será possível com a crítica do que somos a fim de

que possamos fazer uma ultrapassagem possível dos limites que esses governos nos impõem, conforme Foucault assinala:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2000, p. 351).

Entretanto, não seria suficiente colocar o próprio pensamento para pensar a si mesmo numa atitude reflexiva? Essa ação por si só já seria capaz de remanejar o jogo de forças? Para a filósofa Juliana Aggio, não. É fundamental articular o uso da crítica nas relações de si para consigo e de si para com os outros. Em suas palavras: “agir de modo refletido e sem o exercício da crítica é reproduzir determinações vindas de fora em ações habituais, que vão dando naturalidade ou criando um aspecto de naturalidade do que, em verdade, é um constructo social” (AGGIO, 2022, p.6), e é parte da estratégia do poder. Com efeito, a prática de si pode ser tanto opressiva como libertadora. Só será libertadora, segundo a tese da autora, quando houver a prática da crítica. Fazer a crítica de si é saber renunciar o que oprime e violenta a mim, diminuindo as possibilidades de ação comigo mesma, e aos outros, sob o aspecto físico, simbólico ou psicológico (AGGIO, 2022, p.5). Em suas palavras

Essas práticas podem ser tanto opressivas como libertadoras. Por um lado, podem ser opressivas se a interiorização das normas reproduzirem tecnologias de poder que diminuem a capacidade de agir e de se permitir viver outros modos de vida. Por outro lado, podem ser libertárias se as práticas de si forem críticas de modo a permitirem a recusa do que se configura como uma violência sobre si e sobre outro. (AGGIO, 2022, p. 2)

O exercício da crítica, de acordo com Juliana Aggio (2022), permite realizar uma ação mais autodeterminada sobre o poder, nunca inteira ou absolutamente, e pressupõe uma investigação sobre si. Ou seja, uma análise dos desejos, intenções, instintos, vontades que nos mobilizam a agir segundo modulações externas. A filósofa diz o seguinte:

Essa investigação sobre si, essa revisão crítica de si é necessária para que o indivíduo não seja marionete de suas emoções, refém de seus desejos. Trocando em miúdo, seria, no fundo, uma revisão crítica dos próprios desejos. Isso porque o desejo carrega em si um certo condicionamento cultural, pois que se estrutura em uma linguagem dada de uma cultura, e se amolda aos padrões hegemônicos do que seria belo, correto, normal, aceitável socialmente. Aprendemos a desejar estando desde sempre inseridos numa sociedade com certos parâmetros morais, com uma estrutura linguística que torna isso ou aquilo mais ou menos inteligível e mais ou menos desejável, como os padrões de beleza, de normalidade, de correção (AGGIO, 2022, p. 6).

Essa sinalização anunciada pela autora está em alinhamento com o pensamento de Foucault (1978), em *O que é a crítica*, ao considerar ser a função da crítica, essencialmente, o desassujeitamento no jogo de poder. As práticas de si, nesse sentido, “se configuraram como críticas e libertárias na medida em que nos possibilitariam conquistar uma abertura para a transformação contínua de si a partir de decisões refletidas e de algum modo não inteiramente determinada pela norma” (FOUCAULT, 1978) A liberdade pensada “é antes uma reinvenção de si no e pelo poder” (FOUCAULT, 1978) constituindo subjetividades que podem ser ao mesmo tempo livres, quando se pratica a crítica de si ou, ao contrário, as subjetividades podem ser uma mera repetição das normas. Neste jogo agonístico das determinações normativas onde se prescreve “o que querem que eu seja”, há normas que vem do outro que ora internalizamos, ora subvertemos. Por isso mesmo, a crítica implica uma verificação constante dessas normas. Elas nos produzem e, ao mesmo tempo, forçam as condições para a nossa autocriação, dada a nossa reflexividade. A crítica, assim, “tem a função de tornar esse processo o menos determinado e o mais livre possível” (AGGIO, 2022, p. 8) não somente para o próprio indivíduo, como também transborda para as relações sociais.

a crítica claramente incide sobre o universo particular do indivíduo, mas também o transborda e se direciona para as relações sociais e possibilidades outras de existência por meio de um duplo movimento: a) o de descortinar a retroalimentação poder-verdade que fabrica um campo de existências inteligíveis e possíveis dentro de uma ordenação normativa; e, b) o de vislumbrar as fissuras, os possíveis deslocamentos e descontinuidades a partir dos quais emergem o colapso, o risco, a transformação de si e do próprio tecido social (AGGIO, 2022, p. 9).

Dito isto, o que percebemos é que existem, portanto, práticas de si que podem reforçar as normas das determinações vindas de fora e existem também as práticas de si que resistem aos seus enquadramentos. A norma funciona precisamente por meio da gestão das subjetividades, fornecendo insumos na autocriação do próprio sujeito. Por meio da atenção sensível às suas brechas e às suas fissuras, podemos obter a inteligibilidade delas. No entanto, só mediante a prática crítica de si é que aprenderemos a recusar o que diminui o exercício da nossa liberdade. A crítica, portanto, é uma prática ético-política que consiste na decisão de não ser governado ou, ao menos, de ser governado de um determinado modo e não de outro. Logo, não se trata da rejeição de todo e qualquer governo sobre a vida, mas colocar em questão determinados princípios, objetivos, procedimentos e conduções. Como mostrou Pedro Grabois (2013, p. 55):

A “arte de não ser governado” teria se constituído enquanto maneira de desconfiar das artes de governar, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar-lhes, de deslocá-las, mas também teria servido de linha de desenvolvimento das mesmas, permanecendo sua parceira e adversária ao mesmo tempo. Esta “arte de não ser governado” ou “arte de não ser governado de tal modo e a este preço”, teria se estabelecido historicamente, na Europa, como forma cultural geral, atitude política e moral, forma de pensar, etc. É esta “arte de não ser de tal modo governado” que caracteriza ou define a crítica ou aquilo que Foucault chama de “atitude crítica”.

Trata-se aqui da ascese como forma de contraconduta, uma inservidão voluntária, que faz oposição à obediência pressuposta no pastorado e abre, portanto, “a possibilidade de atuar como sujeito agente da própria subjetivação a partir de *outro modo* de condução que não aquele da obediência integral e incondicional” (CANDIOTTO, 2010, p. 110). A ascese crítica de si se constitui no sentido de recusar verdades que dizem o que nós somos ou que esperam o que nós sejamos. A prática crítica sobre si é o fundamento do exercício da liberdade.

No entanto, atenta Juliana Aggio (2022, p.12) para o perigo da crítica. Corre-se o risco, ao se questionar, de “não se adequar às normas de reconhecimento que dão inteligibilidade” à existência e, com isso, “não reconhecer ou não ser reconhecida pelo outro, que pode ser violento e doloroso. “Por outro lado, ter a própria subjetividade condicionada à necessidade de reconhecimento conforme às normas vigentes também pode ser até mais violento e doloroso que o risco da ruptura” (AGGIO, 2022, p.12). A alternativa que a autora encontra é “fazer uma política de nós mesmos que seja crítica em relação à política da verdade” apontando para o horizonte da ética da não violência. A subjetividade não seria um equivalente ao modo de existir singularmente, mas o resultado do processo de subjetivação e dessubjetivação.

Por fim, consideramos que a prática crítica de si, como exercício da liberdade, permite um espaço para a transformação de si na medida em que provoca o refreamento do ritmo mecânico da vida e coloca em questão crenças e verdades naturalizadas. Trata-se de aprender um novo modo de lidar consigo, o que implica esvaziar-se de si e desconstruir em si mesmo certas normas atuantes nos jogos de poder que foram sendo engendradas e operam no nosso modo de vida. Dito de outro modo, significa recusar ao poder, a violência que ele carrega e que precariza, e afirmar outros modos de vida, desviar, recusar, criar, resistir.

## CONCLUSÃO

Em nossa investigação procuramos compreender se de fato estamos precarizando a vida, o que constitui a precarização, como ela acontece, quais são os seus efeitos e como resistir a ela. Analisamos uma composição de três quadros (vida social e política, trabalho e escola) que pudesse nos trazer um panorama da composição de forças que agitam cotidianamente as relações e que efetuam formas de existência precárias.

A precarização da vida de modo algum se resume à composição desses quadros. Como vimos, ela transborda para todas as esferas da existência e já se tornou parte (manifesta, inseparável e homogênea) do capitalismo. Só para citar mais um exemplo concreto, a precarização, hoje, acontece também de modo alarmante com a violência ao meio ambiente e à saúde das pessoas através da exposição aos agrotóxicos usado nos alimentos. A utilização desse veneno é muito rentável aos empresários dessa área<sup>21</sup>. Alguns desses produtos entram ilegalmente pelo país e não são regulamentados pela Anvisa (Agência nacional de Vigilância Sanitária) e possivelmente são a causa de maior número de intoxicações e mortes por agrotóxico no país. Esses produtos estão presentes em sucos, pães, biscoitos e salgadinhos e as crianças, maiores consumidoras, são as mais prejudicadas. Segundo a vice-coordenadora do Grupo de Trabalho Agrotóxicos e Saúde, da Fiocruz, Aline Gurgel, “não existe lei que obrigue a indicação de que um alimento foi produzido com pesticidas” no Brasil. Esse “Pacote do Veneno”, como é chamado pelos pesquisadores do GT da Fiocruz, refere-se a um projeto de lei 6.299/2002 que tramita no Senado e busca a flexibilização das normas de adoção de pesticidas no país, conforme traz a reportagem de *O Globo*, de 21 de fevereiro deste ano. Esse tipo de poder, como vimos, expõe o nosso corpo à mortalidade, vulnerabilidade, agencia. É um poder violento exercido sobre corpos que dita quem morre e quem vive, a troco de alguns milhões ou bilhões e da sua conservação na estrutura do poder. Corpos e coisas são os lugares de agenciamento do poder. Roberto Esposito (2016, p.2) escreveu um livro chamado *As pessoas e as coisas* no qual ele mostra que o mundo da vida, embora resulte do corte divisor entre pessoas e coisas e, assim, fundamentada na dominação

---

<sup>21</sup> “Entre 2007 e 2017 (último ano com dados disponíveis), um total de 4.785 paranaenses tiveram intoxicação confirmada. Dentre todas essas ocorrências, 347 terminaram em morte. Segundo dados da Receita Federal, em 2020, foram apreendidos US\$ 158.652 (cerca de R\$ 851 mil) em agrotóxicos contrabandeados apenas na região da fronteira do Paraná. No ano de 2018 esse valor foi de US\$ 52.353, cerca de R\$ 280 mil, um aumento de mais de 300% em apenas dois anos”. Fonte: (<https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/series-originais-mostra-como-agrotoxicos-ilegais-entram-pelas-fronteiras-do-pais/>), visto em 25/09/22)

instrumental, pessoas e coisas estão conectados por uma prática. As coisas, diz o autor, “constituem um filtro mediante o qual homens, ainda não modelados pelo dispositivo da pessoa, entram em relação entre si” (ESPOSITO, 2016, p.2). As coisas, na visão da maioria das pessoas, são instrumentos, dos quais as pessoas têm a posse, utilizam ou consomem, mas na prática, invertem-se essas perspectivas. A categoria *pessoas*, especificamente algumas, têm sido confundidas com coisas e vice-versa. E, aqui, temos um problema. No capitalismo, pessoas e coisas viraram instrumentos de uso na fabricação de lucro. As empresas colonizadoras das redes sociais, já pensando em um segundo exemplo concreto, ilustram bem a máxima que rege o legado da internet: *se o produto for de graça, você é que é o produto*. Somos expostos quando utilizam nossos dados, imagens, localização, capturas de sons na internet etc com o nosso falso consentimento e sem saber claramente para onde vão os nossos dados e com quais finalidades. *Os deuses vendem quando dão*<sup>22</sup>, essa é a lógica. Quando a pessoa humana torna-se um produto, isso a coisifica, a precifica, a desumaniza, a violenta. Coisas são consumidas pelo uso. Consumo tem a ver com descartabilidade. No capitalismo atual, a gestão das incertezas, da desordem, do desastre, do risco é uma questão central e que precisa ser mais problematizada. Vimos isso se refletindo no racismo de Estado e vimos também isso se refletindo nas relações de trabalho, com a descartabilidade das pessoas diante do incremento da competitividade no trabalho e na criação dos “inúteis do mundo”. Vimos também na escola, com o bullying. Quando se colocam no interior da vida humana certas categorias de outra ordem, como “descartabilidade”, “custo-benefício”, “obsolescência”, “validade”, “consumo”, “manipulação”, “inutilidade”, “investimento”, isso objetifica o outro, o coisifica, comete-se um ato de violência, uma desumanidade. Os afetos não têm preço. Pessoas não têm preço. Dinheiro não pode ser maior que vida.

Silva Federic disse em uma entrevista recente ao site *Le Monde Diplomatique* (2022) que o capitalismo assim como esgota terras, também esgota seres humanos. Em suas palavras, “o capitalismo ameaça a nossa reprodução, envenenando o solo, as águas e o ar que respiramos. A destruição do ambiente é também a destruição das nossas vidas”. A autora chegou a essa conclusão ao saber que as abelhas estão sendo exploradas, porque os produtores industriais de mel estão “sobrecarregando” elas. Em 2016, na obra *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*, Jonathan Crary já denunciava a voracidade (em velocidade e abrangência inéditas) com que capitalismo coloniza tudo segundo a lógica da mercadoria, inclusive, o sono - o último obstáculo para o trabalhador ser mais produtivo.

---

<sup>22</sup> PESSOA, Fernando. *Segundo: O DAS QUINAS*.

Imagina o quão lucrativo seria ter um trabalhador sem sono e um consumidor sem sono? Se uma pesquisa reservada nos Estados Unidos já visava criar soldados sem sono, estamos a poucos passos para esse produto ser comercializável e propagandeado como a pílula da obtenção do sucesso e do prestígio. Mas se engana quem acha que essa situação seja somente fruto do progresso tecnológico. Segundo Crary,

esse fenômeno contemporâneo de aceleração não é mera sucessão linear de inovações, na qual cada item obsoleto é substituído por um novo. A cada substituição corresponde um aumento exponencial do número de escolhas e opções disponíveis (CRARY, 2016, p. 52)

Trata-se de uma dilatação e aplicação de novos sistemas e esquemas de controle. Se o uso das novas tecnologias já atuam no sentido da produção da escassez do sono, outras empresas tentam investir nos sonhos. Mais recentemente, saiu uma reportagem na revista *Super Interessante* falando sobre a *Engenharia dos sonhos*. Os estudos mostrados na reportagem tentam desvendar os sonhos, inserir “elementos nos sonhos de uma pessoa, e até descobrir o que ela está vendo” (GARATTONI; CORDEIRO, 2022, p.20) e já tiveram as primeiras tentativas de invadí-los com propagandas. As técnicas de manipulação dos sonhos tentam explorá-los comercialmente e vem sendo sondadas por empresas como Burger King, em 2018, pela empresa Coors (a segunda maior produtora de cervejas nos Estados Unidos), em 2021, pela Microsoft, em 2020, dentre outras espalhadas pelo mundo. Essas questões sim, mereciam ser melhor exploradas, talvez em um próximo trabalho. Elas mostram bem nitidamente o alcance da violência devastadora a que estamos sendo convocados a enfrentar. Não se trata somente de dizer e controlar quem deve morrer, a tática avançou. Objetifica-se a vida para implantar nela, sem custos na consciência, a violência gratuita, e fazer dela campo de oportunidades lucrativas. Se “no 1984 orweliano a sociedade era consciente de que estava sendo dominada, hoje não temos nem essa consciência da dominação”, alertou Byung-Chul Han em uma palestra em Barcelona (GELI, 2018). É a violência exercendo controle não só sobre a mortalidade, mas definindo a vida como campo de implantação e manifestação do poder, como menciona Mbembe (2016, p. 123). Ou destruindo o corpo social, seus laços e seus vínculos, como diz Butler (2017).

A precarização é o efeito do poder e a violência é o mecanismo pelo qual se chega a esse efeito. Onde houver violência, das micro às macrorelações da vida, haverá, em certa medida, esgotamento, empobrecimento, violências derivadas que já podem ser consideradas dentro de um processo, mínimo que seja, de precarização dessas vidas. Violências, essas,

injustificáveis, seja na técnica de Estado, seja nas estruturas ou sistemas sociais como meio. Na leitura que Butler faz de Walter Benjamin, a violência justificada pela lógica instrumentalista, onde os fins justificam os meios, é injustificada. O que à primeira vista pode parecer um instrumento (*techné*), acaba se tornando uma prática com a sua constante atualização. Em outras palavras, o instrumento (a violência) “já faz parte de uma prática, pressupondo um mundo propício a seu uso” (BUTLER, 2021, p.1).

A violência não se esgota na concretização de um único fim. Ao contrário, ela se renova em direções que ultrapassam tanto a intenção deliberada quanto os esquemas instrumentais. Melhor dizendo, ao agir como se o uso da violência pudesse ser um meio para alcançar um fim não violento, imagina-se que, nessa ação, a prática da violência não pressuponha a violência como o próprio fim. A *techné* é solapada pela práxis e o uso da violência torna o mundo um lugar mais violento, infundindo-lhe mais violência (BUTLER, 2021, p.32).

A violência, portanto, gera violência, tornando o mundo mais violento. Ela não estaciona, sempre realiza algo, até mesmo quando produz morte. Na nossa incapacidade de considerar o apelo da precariedade da vida frente à frieza do luto, a resolução para alguns é pela violência. Judith Butler estabelece com a sua tese da cumplicidade a ideia de que violentar o outro é também se violentar uma vez que todos somos vulneráveis, passíveis de luto e de perda. A violência pode ter um caráter sutil e insidioso e, muitas vezes, não se tem nem clareza da sua opressão e nem daquilo que ela destrói. Ela não pede passagem, ela invade, e hoje, encontrou condições desejadas e circunstâncias favoráveis para se desenvolver. É o mal que não se pode olhar sem sucumbir.

Seja no seu aspecto físico, simbólico ou psicológico, a rota da violência também passa pelas nossas subjetividades. A sua força enquanto é exercida, é também gerada, se impõe sobre nós, torna-nos sujeitos a ela, produz a nossa realidade, nos embrutece, atuando sobre nós, através de nós e entre nós. A atuação do poder não explica o porquê dos atos de cada ser humano, mas nos ajuda a entender *o que somos no presente momento da história*: alvos e produtos dos saberes e poderes que, pelo mecanismo da violência, precariza a vida. Na nossa composição com o outro, é este presente que está corporificado em nós.

A alternativa para isso é recusar o que somos. É erigir uma relação crítica com as normas em oposição à adesão cega a elas. Desfixar as nossas identidades. Conhecer a si mesmo. É promover, na experiência do pensamento, momentos de liberdade na norma por intermédio da crítica, nos fornecendo condições e indefinidas possibilidades de transformação articuladas à estética de si mesmo.

Todavia, antes de terminarmos, cabe alguns esclarecimentos. Pensadores como Dardot

e Laval (2016, p. 339) consideram que o exercício ou a ascese de si são práticas “cujo objetivo é estabelecer uma distância ética em relação a si mesmo, uma distância em relação a todo papel social”. Por esta razão, segundo eles, não seria adequada ao enfrentamento das atuais práticas de gestão neoliberal uma vez que a ascese do sujeito, o empresário de si mesmo, termina com a identificação do sujeito com a empresa. No nosso modo de ver, o exercício da crítica pode ser uma saída possível para esse impasse.

Outra questão surge na filosofia de Byung-Chul Han. É possível, segundo o que apreendemos da sua análise, que o cuidado de si promova mais violência da positividade na medida em que produz o excesso do igual, com a fixação da norma na prática de si, sem os anticorpos do diferente. A impressão que temos é a de que o filósofo considera que as práticas de si, hoje em dia, sejam sempre opressoras, sem chances de poderem ser também libertadoras uma vez que aprisionam o sujeito ao igual. O exercício da crítica como modo de problematizar a certeza frente autoridade da verdade ajudaria a responder parcialmente essa questão, sob o aspecto da nossa capacidade de desconfiar, rejeitar, limitar a atuação, deslocar ou transformar as verdades supostamente inquestionáveis promovidas pelas tecnologias e artimanhas do poder. Poderia também trazer um lugar de resignificação possível ao sujeito, com a criatividade. Mas ainda assim, não responderia a questão por completo. Falta explicar o problema do excesso de atividades psíquicas geradas pelos inúmeros cálculos mentais do pensamento que pensa o pensamento constantemente. Pensamos que o conhecimento de si poderia possibilitar a autodeterminação do sujeito frente às investidas da norma do outro. Uma vez sendo exercida, já refrearia o processo de sujeição com a imposição da norma do outro, pois já teria em seu campo de ação normas próprias ou aquelas do outro as quais deseja para si. Contudo, pode ser que não seja o suficiente para a elaboração excessiva do pensamento sobre si. Talvez, a prática crítica de si pudesse funcionar em harmonia e paralelamente à ação contemplativa, sugerida pelo filósofo.

Enfim, percorremos nesse trabalho algumas trajetórias da precarização da vida. Viramo-a ao avesso e vimos que, na prática, há mais violência do que poderíamos imaginar. Não é que tudo agora seja violência, mas é importante colocá-la em questão, dizer onde ela está, como atua, em qual sentido atua, onde ela dói, o que ela destrói - como prática ética de resistência mesmo que seja aos mais ínfimos atos de violência. É não deixá-la avançar, não abrir espaço para as suas linhas de força agirem. É possível que ela se expresse num olhar, numa palavra, num gesto, numa atitude, num discurso, numa norma, numa verdade, numa quebra de vínculo com outro. Não é se opor por completo à força da violência, talvez, em certas circunstâncias, ela possa ser necessária, como explicará Butlher no seu livro *A força da*

*não violência* (2021). No *ethos* antiético do nosso tempo há uma estranha contradição: a ética não se orienta mais na direção do convívio com o outro. Como propõe Judith Butler (2018), a ética da convivência deve ser uma obrigação de caráter global e de forma alguma separada da ação. Nesse sentido, a ética também é uma ação política, pois se faz junto de outros corpos, em assembléia, entre pessoas, numa dimensão agregadora, desempenhando um papel de forma provisória e plural de coexistência. A ética da convivência atua sobre e contra a precariedade, ou seja, sobre e contra uma “sensação de ser dispensável ou de ser descartável que não é distribuída por igual na sociedade” (BUTLER, 2018, p. 12). A nosso ver, a atitude ética está implicada e é coextensiva à prática crítica de si. É a preocupação com o estado que eu deixo o outro na ligação das nossas forças. Implica o vínculo ético-político da não-violência no fortalecimento dos laços necessários à vida social, na resistência às formas sistêmicas de destruição e na reivindicação da vida. Mas, para além disso, pensemos no ato de amor como fizeram meus alunos, apesar da violência arдил e arbitrária impregnada na vida. Butler não descarta o amor como ato de resistência ao falar da força da não-violência. Se o amor significa desejar o bem do outro, o *ethos* da não-violência pode estar baseado nessa igualdade radical entre nós. Posto que, se uma vida se liga à outra vida, e outra à outra, exige-se de nós algo muito mais radical e revolucionário na confecção da estética de nós mesmos: nosso *amor-tecimento*.

## REFERÊNCIAS

- AGGIO, Juliana Ortega. Práticas Críticas de si: Foucault e Butler. Veritas, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2022.
- ALFANO, Bruno. ‘A escola não pode reforçar a lógica da competição’, diz filósofo Michael Sandel: professor de Harvard, que lança o livro ‘A tirania do mérito’, defende que meritocracia prejudica a sociedade ao dividi-la em vencedores e perdedores. 10 jan. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/a-escola-nao-pode-reforçar-logica-da-competicao-diz-filosofo-michael-sandel-24820500>. Acesso em: 15 fev. 2022.
- AMADO, Luiz Antônio Saléh. Práticas pedagógicas e avaliação da aprendizagem: estranhamentos e descaminhos na formação de professores. In Políticas públicas e formação humana: contribuições para o futuro / organizado por Eloiza Oliveira, Floriano Godinho de Oliveira, Luiz Antonio Saléh Amado. – Rio de Janeiro : Consequência, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/espacoeconomia/7945>
- ARAÚJO, Maurício Azevedo de; DUTRA, Renata Queiroz; JESUS, Selma Cristina Silva de. Neoliberalismo e flexibilização da legislação trabalhista no Brasil e na França. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S.l.], n. 242, p. 558-581, mar. 2018. ISSN 2447-861X. Disponível em: <<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/401>>. Acesso em: 29 nov. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.25247/2447-861X.2017.n242.p558-581>.
- BRANCO, G. C. KANT- FOUCAULT : AUTONOMIA E ANALÍTICA DA FINITUDE Kant – Foucault : Autonomy and Analytical of Finiteness Guilherme Castelo Branco. p. 1–13, 2011.
- BRANCO, G. C. (2001). As Resistências Ao Poder. *Trans/Form/Ação*, 237–248.
- BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, A. *Foucault filosofia & política* (Autêntica). Vários autores, 2011.
- BRUM, Eliane. A boçalidade do mal: Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença. El País, Espanha, 02 de março de 2015. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702\\_871738.html#?prm=copy\\_link](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702_871738.html#?prm=copy_link). Acesso em: 15 set. 2022.
- BRUM, Eliane. Exaustos-e-correndo-e-dopados: na sociedade do desempenho, conseguimos a façanha de abrigar o senhor e o escravo no mesmo corpo. El País. Brasil. 04 jul. 2016. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464\\_246482.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html). Acesso em: 26 jan. 2022.
- BUTLER, Judith. A força da não violência: um vínculo ético-político. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2021.

\_\_\_\_\_. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da vida. Tradução de Fernanda Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. Vida precária: os poderes do luto e da violência. 1. Ed.; 1. Reimp., Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CANDIOTTO, C. A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. *O Que Nos Faz Pensar*, 21(31), 91–108, 2012.

CANDIOTTO, C. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: Foucault: filosofia & política. Autêntica ed. Belo Horizonte: [s.n.]. p. 247, 2011.

CANDIOTTO, C. Governo e direção de consciência em Foucault. *Nat. hum*, v. 10, n. 2, p. 89–113, 2008.

CASTRO, Susana. ENTREVISTA SILVIA FEDERICI “O capitalismo ameaça a nossa reprodução, envenenando o solo, as águas”. *Le Monde Diplomatique*. 24 ago. 2022. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-capitalismo-ameaca-a-nossa-reproducao-envenenando-o-solo-as-aguas/>. Acesso em: 01 nov. 2022.

CASTRO, Cláudio. O assassinato do congolês Moïse Kabamgabe não ficará impune. A @PCERJ está identificando os autores dessa barbárie. Vamos prender esses criminosos e dar uma resposta à família e à sociedade. A Secretaria de Assistência à Vítima vai procurar os parentes para dar o apoio necessário. Rio de Janeiro, 01 fev. 2022. Twitter: @Cláudio Castro. Disponível em: <https://twitter.com/claudiocastorj/status/1488473318198067201>. Acesso em: 01 fev. 2022.

CHAUÍ, Marilena. Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica. 2013.

CRARY, Jonathan. *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DALAQUA, G. H. O QUE É A CRÍTICA? UM ENSAIO SOBRE A VIRTUDE DE.

DARDOT, P.; LAVAL, C. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 4. São Paulo: Ed. 54, 1997.

EICHENBERG, Fernando. Entrevista: “A escola não é uma empresa”. *Folha Uol*. 24 jun. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u463.shtml>. Acesso em: 02 fev. 2022.

ESPOSITO, Roberto. As palavras e as coisas. São Paulo. Edição brasileira. Rafael Copetti, 2016.

FOGLIANO, André. Entre o esgotamento e o devir. PELBART, P-P. O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, p.345, 2013. Galáxia, núm. 29, junho, 2015, pp. 308-313 Pontifícia Universidade Católica de São Paulo São Paulo, Brasil.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: Ditos & Escritos V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. A hermenêutica do sujeito. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. A Microfísica do Poder. Paz e Terra, 2ª ed. 2015.

\_\_\_\_\_. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 22, p. 159-179, 2013.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>. Acesso em: 12 nov. 2021

\_\_\_\_\_. Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. II. 1ª ed. 2000.

FOUCAULT, M. Ditos e escritos, vol. IV. Estratégia, poder-saber. [s.l.] Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. Ditos e escritos: Ética, Sexualidade, Política. Vol. V. 2ª ed. 2006.

\_\_\_\_\_. Ditos e escritos: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Vol. IX. 1ª ed ed. [s.l.] Forense Universitária, 2014

\_\_\_\_\_. História da Sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. História da Sexualidade: Parte II. p. 20, 1984.

\_\_\_\_\_. O que é a crítica? [ Crítica e Aufklärung ]. v. v.82, p. 35–63, 1990.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 273-295.

FANJUL, Sergio C. Byung-Chul Han: “O celular é um instrumento de dominação. Age como um rosário” Filósofo sul-coreano, uma das estrelas do pensamento atual, se aprofunda em sua cruzada contra os ‘smartphones’. Acredita que se transformaram em uma ferramenta de subjugação digital que cria viciados. Em uma entrevista exclusiva ao EL PAÍS, Han afirma que é preciso domar o capitalismo, humanizá-lo. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-10-09/byung-chul-han-o-celular-e-um-instrumento-de-dominacao-age-como-um-rosario.html>. Acesso em: 09 abr.2022.

GARATTONI, Bruno; CORDEIRO, Tiago. A engenharia do sono. **Revista Super Interessante**. Edição 443, ano 36 nº9. Editora Abril, 2016.

GELI, Carceles. Byung-Chul Han: “Hoje o indivíduo se explora e acreditar que isso é realização” O filósofo sul-coreano, um destacado dissecador da sociedade do hiperconsumismo, fala sobre suas críticas ao “inferno do igual”. El País. Barcelona. 7 fev. 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/07/cultura/1517989873\\_086219.amp.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/07/cultura/1517989873_086219.amp.html). Acesso em: 03 nov. 2022.

GRABOIS, Pedro. Enquadrar o enquadramento: a episteme branca e as máquinas necropolíticas de vigilância racial. Salvador. IV Simpósio Internacional Lavits 2019.

\_\_\_\_\_. Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault. 2013. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre o genocídio: saídas políticas para a produção em massa da morte. Agenda Social, vol. 12, n.2, 2019, p. 123- 150.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. 2ª edição ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARVEY, David. Condição pós-moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HUR, Domenico Uhg. Poder e potência em Deleuze: forças e resistência. Mnemosine Vol.12, nº1, p. 210-232 (2016).

KANT, Immanuel. Textos seletos. Edição Bilingue. Traduzido por Raimundo Vier. Editora vozes. 2ª ed. Petrópolis, 1985.

Kasmir, Sharryn. “Precarity”. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, edited by Felix Stein. 2018. Disponível em: [https://www-anthroencyclopedia-com.translate.google/entry/precarity?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=pt&\\_x\\_tr\\_hl=pt-BR&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://www-anthroencyclopedia-com.translate.google/entry/precarity?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc)

KASMIR, Sharryn. Precarity. The Cambridge Enciclopedia of Anthropology. 13 mar. 2018. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/precarity>. Acesso em: 24 set. 2022.

LAVAL, Christian. Precariedade como “estilo de vida” na era neoliberal. Dossiê, PARÁGRAFO. JAN/JUN. 2017. V.5, N.1 (2017).

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufRJ | n. 32 | dezembro 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 250-251.

PAES, Eduardo. O assassinato de Moïse Kabamgabe é inaceitável e revoltante. Tenho a certeza de que as autoridades policiais atuarão com a prioridade e rigor necessários para nos trazer os devidos esclarecimentos e punir os responsáveis. A prefeitura acompanha o caso. Rio de Janeiro, 01 fev. 2022. Twitter: @Eduardo Paes. Disponível em: <https://twitter.com/eduardopaes/status/1488459599527264261>. Acesso em: 01 fev. 2022.

PELBART, P. P. Subjetividad contemporánea. In: Actualidad del sujeto Genealogías, prácticas, conceptualizaciones. Bogotá: [s.n.]. p. 306, 2009.

PELBART, P. P. Biopolítica. **Sala Preta**, [S. l.], v. 7, p. 57-66, 2007.v7i0p57-66. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57320>. Acesso em: 25 set. 2022.

PRECIADO, Paul B., Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Editora n-1. 2018.

RAGO, M. Narcisismo, sujeição e estéticas da existência. verve. revista semestral autogestionária do Nu-Sol., v. 0, n. 9, p. 236–250, 2006.

REVEL, J. Foucault: conceitos essenciais. [s.l.] Claraluz, 2005.

ROSE, N. Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

RUCOVSKY, Martin de Mauro. Como produzir sentido a partir da precariedade? Bios-precário e vida sensível. Bakhtiniana, São Paulo, 15 (3): 34-56, jul./set. 2020.

SÁ, Teresa. “Precariedade” e “trabalho precário”: consequências sociais da precarização laboral, Configurações [Online], 7 | 2010, posto online no dia 18 fevereiro 2012, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/configuracoes/203> ; DOI : 10.4000/configuracoes.203.

SCHEINVAR, Estela. Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 143-151. (Coleção Estudos Foucaultianos)

ULPIANO, C. Sobre a estética da existência. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5AcXIOUbsd8>>. Acesso em: 2 out. 2021.

VAZ, Paulo. Um Pensamento Infame. Resumo de tese de mestrado aprovada pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio. 1988.

WASSER, Nicolas. Vidas precárias entre normalização e movimentação. Sociologias, Porto Alegre, ano 18, no 41, jan/abr 2016, p. 364-373.

[www.pragmatismopolitico.com.br](http://www.pragmatismopolitico.com.br). A imagem perfeita do trabalho no século XXI viraliza nas redes sociais: a imagem que significa o retrato perfeito da exploração do homem pelo homem

e das consequências nefastas da perda de direitos viraliza nas redes sociais. Pragmatismo. 09 abr. 2019. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2019/04/imagem-perfeita-do-trabalho-no-seculo-xxi.html>. Acesso em: 03 dez. 2020.

www.ancur.org. Cáritas Rio, ACNUR e OIM lamentam morte de refugiado congolês. Organizações esperam que crime seja esclarecido. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2022/01/31/caritas-rio-acnur-e-oim-lamentam-morte-de-refugiado-congoles/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

www.uol.com.br. Embaixador diz que Estado brasileiro era responsável por proteger Moïse. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/02/03/o-estado-brasileiro-era-responsavel-pela-protecao-embaixador-caso-moise.htm/>. Acesso em: 04 fev. 2022.

www.ig.com.br. Coalizão Negra denuncia morte de congolês a órgão da ONU. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2022-02-02/moise-coalizao-negra-denuncia-morte-congoles-orgao-onu.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.

www.oglobo.com.br. Presidente da Fundação Palmares ataca Moïse para negar racismo: 'Vagabundo morto por vagabundos mais fortes'. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/presidente-da-fundacao-palmares-ataca-moise-para-negar-racismo-vagabundo-morto-por-vagabundos-mais-fortes-2-25390681>. Acesso em: 17 fev. 022.

www.g1.com.br. Embaixada da República Democrática do Congo cobra das autoridades brasileiras explicações sobre a morte de Moïse. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/02/embaixada-da-republica-democratica-do-congo-cobra-das-autoridades-brasileiras-explicacoes-sobre-a-morte-de-moise.ghtml>. Acesso em: 06 fev. 2022.

www.anistia.org.br. “A morte de moïse kabamgabe é inaceitável”, afirma a anistia internacional brasil. Disponível em: <https://anistia.org.br/informe/a-morte-de-moise-kabamgabe-e-inaceitavel-afirma-a-anistia-internacional-brasil/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

www.oglobo.com.br. 'Vivi para contar': 'Mataram meu filho aqui como matam em meu país'. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/noticia/2022/02/vivi-para-contar-mataram-meu-filho-aqui-como-matam-em-meu-pais-1-25375606.ghtml>. Acesso em: 02 fev. 2022.

www.elpais.com. Judith Butler: “De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?” Disponível em: <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>. Acesso em: 20 fev. 2022.

www.wikihow.com. Como soltar pipa. Disponível em: <https://pt.wikihow.com/Soltar-Pipa>. Acesso em: 11 out. 2022.