

Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Junior, Atilio Butturi. / Severo, Cristine Gorski.
Foucault e as linguagens / Atilio Butturi Junior / Cristine Gorski Severo (Orgs.).
- Campinas, SP : Pontes Editores, 2018

Bibliografia.
ISBN 978-852170-014-2

1. Linguagem 2. Análise de discurso 3. Michel Foucault

Índices para catálogo sistemático:

1. Linguagem - 410
2. Análise de discurso - 410
3. Michel Foucault - 300

foucault _____

e as



_____ linguagens

Pontes

atilio butturi junior & cristine gorski severo (org.)

O CLAMOR POR JUSTIÇA: QUANDO
O VERBO SE FAZ CARNE

Cristine Gorski Severo¹

Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si, se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 2002 [1973], p. 23).

O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a política – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento. (AGAMBEN, 2011, p. 299).

¹ Doutora em Linguística e Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina, onde atua na Pós-Graduação em Linguística. É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: crisgorski@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Proponho uma aproximação entre dois episódios que articulam o uso da fala pública com sentidos de justiça. Um dos episódios diz respeito ao uso feito por Jó – um dos textos poéticos e sapienciais mais antigos da Bíblia – da fala pública em um ato de autodefesa em tribunal público. O segundo episódio é a autodefesa pública, feita por Dilma Rousseff, em 29 de agosto de 2016 no Senado, na ocasião do processo de *impeachment* que a retirou da presidência por acusação de crime de responsabilidade fiscal. Interessa, sobretudo, averiguar de que maneira o sofrimento humano diante de uma injustiça é verbalizado em duas situações diferentes de julgamento público, em que as personagens – bíblica e política – clamam por justiça, fazendo um apelo por defesa e inocência, em um ato corajoso de enunciação.

Considero, por um lado, as condições históricas de produção do discurso de Jó que articulam a tradição bíblica hebraica com o contexto político e, por outro, a possibilidade de estabelecer um diálogo – em nome da fala pública corajosa de autodefesa – do Livro de Jó com o discurso da ex-presidenta Dilma Rousseff, dando a ver uma imbricação entre política, religião e ética, a despeito das singularidades históricas e políticas que caracterizam cada episódio. Para tanto, inspiro-me nas reflexões de Michel Foucault sobre a coragem de verdade, a fala franca e o direito à fala, agrupadas sob o escopo do conceito de *parresía*, concepção amplamente circulante entre os séculos V a.C. e 5 d.C. Não se trata, aqui, de propor uma genealogia desse conceito na obra de Foucault, mas de avaliar em que medida – e de que maneira – a *parresía* pode nos ajudar a compreender, em diálogo com os dois episódios, a articulação ético-política entre fala pública, justiça e um dado modo de existência em dois tempos históricos diferentes. Busco, portanto, explicitar uma aproximação entre os domínios político e religioso, dando a ver a maneira como, por um lado, a política e um dado modo de existência se articulam na forma de uma fala pública de

autodefesa; e, por outro, a fala pública assume a modalidade de um clamor que opera em prol do direito de enunciar, em primeira pessoa e publicamente, a própria verdade. Não por acaso, assumimos que o termo “clamor” imbrica sentidos religiosos e políticos².

Sobre o Livro de Jó, a despeito das interpretações sobre a justiça divina e a questão da teodiceia, neste texto foco no uso feito por Jó da fala pública para questionar a injustiça. Trata-se de um uso da palavra que, narrativamente, integra as estruturas de monólogos e diálogos, em um contexto de tribunal público. Busco compreender a maneira como o discurso público de Jó foi articulado de uma dada maneira, seguindo certas regras que constituíram a fala de Jó como legítima. Considero, por um lado, as condições históricas de produção desse discurso que articulam a tradição bíblica hebraica e o contexto político e, por outro, a possibilidade de fazer o Livro de Jó dialogar com o discurso de autodefesa da ex-presidenta Dilma Rousseff, feita no Senado, em 29 de agosto de 2016. Essa aproximação entre os dois episódios visa colocar em questão o uso político e ético da fala pública na sua articulação com as ideias de justiça e de um dado modo de existência.

A despeito da longa temporalidade que separa condições de produção dos discursos analisados, lido menos com a ideia de uma cronologia temporal e, mais, com as condições que tornam possível fazer funcionar uma análise discursiva que imbrique o texto bíblico e o texto político. Nesse sentido, dialogamos com autores como Marramao (1997), Galimberti (2012), Arendt (2005), Agamben (2011) e Foucault (2008a), para os quais a relação entre política e teologia ajuda a definir o que conta como tradição ocidental. Assim, longe de uma secularização do poder, o que presenciamos na modernidade e contemporaneidade é uma “eclesiasticização” do Estado. A dimensão religiosa não desapareceu da vida pública no mundo moderno, mas assumiu novas configurações, ratificando

2. Um exemplo simples de sentidos estabilizados do termo é a dicionarização do verbete “clamor”: o dicionário Aurélio arrola tais exemplos de uso: *Excitada, a multidão clamava; Vitória; Os condenados clamavam misericórdia; Todos os presentes clamaram justiça; Clamam a Deus perdão de seus pecados.*

a ideia de *complexio oppositorium* – a capacidade de resistência e de adaptação singulares da Igreja – proposto por Schmitt (1925).

Assumimos, para fins da discussão do presente capítulo, a divisão, proposta por Agamben (2011), do paradigma teológico cristão entre teologia política (reino) e teologia econômica (governo), em que o primeiro institui o mundo (o poder soberano que existe em potência) e o segundo governa o mundo (a *oikonomia* que opera na forma de ato):

Ordem imanente e ordem transcendente remetem mais uma vez uma à outra em uma paradoxal coincidência, que só pode ser entendida, porém, como uma incessante *oikonomia*, como uma ininterrupta atividade de governo do mundo, que implica uma fratura entre ser e práxis e, ao mesmo tempo, tenta recompô-la (AGAMBEN, 2011, p. 105).

Assim, de maneira geral, o Cristianismo operaria a partir de dois paradigmas interligados: a teologia política, baseada em um Deus soberano, transcendente e único; e a teologia econômica (a *oikonomia*), de natureza imanente, doméstica e gerencial (AGAMBEN, 2011). A tese defendida pelo filósofo italiano é que o fundamento cristão se vincula mais a uma questão econômica, de gestão e de governo dos homens, do que política. E a relação de cisão-articulação entre economia e política se daria pela invenção teológica da trindade. Ressalta-se que a *oikonomia*, entendida aristotelicamente como “administração da casa”, diferencia três tipos de relações: as relações senhores-escravos, as relações pais-filhos e as relações marido-mulher, instaurando um “paradigma gerencial” (AGAMBEN, 2011). Segundo Agamben, é a partir dessa base aristotélica que o termo *oikonomia*, bem como outros termos correlacionados – como escravos, criados e administrador – são apropriados pela teologia cristã. Agamben verificou essa dimensão lexical fortemente presente nos escritos de Paulo: “[...] o léxico

da *ekklésia* paulina é econômico e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (AGAMBEN, 2011, p. 38).

A *oikonomia* é o que permite, portanto, uma conciliação da trindade com a unidade soberana divina ou, em outros termos, do politeísmo com o monoteísmo: “O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia” (AGAMBEN, 2011, p. 67). A cisão entre reino e glória, política e *oikonomia*, Deus e trindade, implica uma outra cisão: ser e agir, substância e prática, norma transcendente e ordem imanente, todas constitutivas do funcionamento do poder. A partir disso, reverbero, em minha proposta, as colocações de Agamben (2011, p. 39): “Que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma *oikonomia*, e não naqueles de uma política, é um fato cujas implicações para a história política ocidental ainda restam ser discutidas”. Essa relação entre economia e política será problematizada pelos dois episódios analisados a seguir.

A partir dessa breve articulação entre teologia, política e economia, indago: Seria a apropriação pelos homens do espaço público – e da responsabilidade pela vida comum – através do discurso e da ação (ARENDR, 2005) uma forma de profanação (AGAMBEN, 2007), ao colocar no centro a dimensão política em detrimento da econômica? Nesse sentido, acreditamos que a assunção pública de um discurso político de autodefesa poderia funcionar a favor desse exercício profanatório, quando questiona os limites entre as esferas privada e pública para abordar a política. Em outros termos, tornar a si mesmo como objeto e sujeito de um discurso público de autodefesa opera como um modo potente de dizer e fazer o político, em defesa de um “nós”.

PARRESÍA E O DIREITO À AUTODEFESA PÚBLICA

Silenciai, agora sou eu quem fala, venha o que vier. Porei minha carne entre meus dentes, levarei nas mãos a minha vida. Ele pode me matar: mas não tenho outra esperança senão defender diante dele a minha conduta (Jó, II, 13).

Chega, ó atenienses, isto é o bastante para demonstrar que não sou culpado das acusações de Meleto [...] O que vos disse, desde o início, que um profundo ódio ergueu-se contra mim, e vindo de muitas pessoas, é verdade, vós sabeis [...] (Platão, *Apologia de Sócrates*, p. 79-80).

Não esperem de mim o obsequioso silêncio dos covardes [...] Luto pela democracia, pela verdade e pela justiça (Discurso de Dilma Rouseff, 29 de agosto de 2016). Doutor Moro, apesar de entender que o processo é ilegítimo, que é injusto, eu pretendo falar [...] (Lula, interrogatório, 10 de maio de 2017).

De forma geral, assumimos neste capítulo a relação entre *parresía* e as concepções de liberdade e de dever (FOUCAULT, 2001, 2011), em que o sujeito estabelece com a verdade uma relação específica, que produz efeito sobre o seu modo de subjetivação e, porventura, dos sujeitos que escutam. Essa relação com a verdade inclui: uso da franqueza, assunção do risco, submissão do discurso a uma crítica, articulação do discurso com uma certa orientação moral. Consideramos que no contexto de autodefesa pública, o parresiasta enuncia a verdade sobre si mesmo articulando opinião, verdade e a adoção de qualidades morais, conforme o sentido grego de *parresía* (FOUCAULT, 2001). Enunciar a verdade em autodefesa implica um risco, que é o risco de assumir, diante do olhar do

outro, a própria vida ou um dado modo de existência – pelo uso da palavra – em situação de julgamento público e político. Não se trata, aqui, de esmiuçar a genealogia feita por Foucault do conceito de *parresía*, mas de elencar elementos conceituais e analíticos que sejam pertinentes para as reflexões a serem feitas nas próximas seções, em diálogo com as reflexões de Agamben sobre teologia, economia e política.

Dentre os vários elementos analisados na genealogia feita por Foucault sobre o conceito de *parresía*, enfoco: (i) as condições que tornam possível e validam um falar público verdadeiro; (ii) a atitude ética e as implicações políticas dessa atitude na construção de um dado modo de ser sujeito na cena pública; (iii) a relação entre fala pública e autodefesa, em que política e justiça se articulam na construção de um dado modo – justo – de existência, a despeito dos diferentes modos de recepção do discurso enunciado. Trata-se, sobretudo, de considerar a *parresía* como uma “noção política” (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 9) que articula verdade, governo e prática de si.

Sobre (i) as condições de enunciação da fala pública, Foucault (2001) realça algumas regras que operam na *parresía*, dentre as quais a posição discursiva a ser ocupada pelo sujeito que fala: O parresiasta ocupa, em relação aos seus interlocutores, uma posição de inferioridade hierárquica; além disso, o parresiasta deve ter seu lugar de fala legitimado pelas condições de produção de seu discurso, a exemplo do réu em um tribunal público, em que as regras que validam essa cena discursiva são políticas. No caso deste capítulo, analiso duas cenas: trata-se de um tribunal em que os sujeitos que enunciam – Jó e Dilma – assumem o lugar de enunciação de uma autodefesa. Esse processo de enunciação coloca em questão o sentido de justiça (divina ou humana) em face do sofrimento humano diante da injustiça e da arbitrariedade da lei. Considero que Jó e Dilma, num gesto de coragem e franqueza, lutam incessantemente pelo direito de dizer publicamente a verdade sobre si mesmos, tensionando as regras normativas que definem

o que conta como “justiça” em uma dada época histórico-política. Esse gesto, por sua vez, produz sobre os sujeitos que enunciam, e nos interlocutores, efeitos subjetivos específicos em termos de modos de ocupação da cena pública.

Sobre (ii) a atitude ética e as implicações políticas dessa atitude na construção de um dado modo de ser sujeito na cena pública, cabe, evidentemente, considerar os dois contextos de enunciação em questão: Jô e seu julgamento em diálogo com a tradição hebraica; Dilma e seu julgamento em diálogo com um modo contemporâneo de se fazer política. Em ambos os casos, trata-se de considerar o modo como o sujeito parresiasta estabelece com a verdade enunciada uma relação de franqueza, uma submissão à crítica, o enfrentamento de um certo risco e uma relação moral com a liberdade e o dever; e, desse modo, “[...] representa a si mesmo e é reconhecido pelo outro como dizendo a verdade [...]” (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 4). Neste capítulo, trata-se de considerar a autodefesa pública como um tipo de discurso que torna possível esse falar verdadeiro de si mesmo diante de um outro. Esse outro, no contexto aqui analisado, compreende tanto os julgadores envolvidos na cena de enunciação, como “um qualquer” (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 7).

Sobre (iii) a relação entre fala pública e autodefesa, em que política e justiça se articulam na construção de um dado modo – justo – de existência, ressalta-se que o parresiasta estabelece com o seu objeto discursivo uma relação de responsabilidade, assinando o seu discurso. Essa assinatura opera como índice da assunção de uma responsabilidade política, em que a “[...] ética da responsabilidade está intimamente relacionada a um agir consistente, *vis à vis* nossas ações públicas, interações e opiniões, cuja qualidade estaria comprometida pelo encorajamento, exercício e cultivo de um *ethos* público [...]” (DUARTE; ASSY, 2004, p. 52). Trata-se de uma articulação entre o falar verdadeiro de si mesmo e um dado modo de existência que coloca o sujeito em situação de exposição, de risco e de avaliação diante de um outro. Considero que o

discurso proferido por Dilma em sua autodefesa opera como uma modalidade do falar parresiástico, um falar verdadeiro, corajoso e responsável, que se distancia das modalidades modernas de dizer a verdade, que seriam o discurso revolucionário, o discurso filosófico e o discurso científico³ (FOUCAULT, 2011 [1984]), embora identifiquemos aproximações entre a vida de Dilma e a *parresía* revolucionária.

Reconhecemos que a *parresía* democrática foi alvo de contestação por parte das instituições gregas no século IV, uma vez que a *parresía* – como liberdade de expressão da fala – passou a ser vista como um perigo para: (i) a cidade, porque qualquer coisa poderia ser dita por qualquer um; e (ii) para o indivíduo parresiasta, porque ele correria o risco de não agradar seus ouvintes e, portanto, de não ser ouvido. Esses perigos abririam espaço para o discurso retórico e a lisonja, que visam buscar a adesão e o agrado dos interlocutores, ao invés de submetê-los a um constrangimento ou reflexão (FOUCAULT, 2011 [1984]). A despeito das problematizações sobre a relação possível entre democracia e *parresía* – impossibilidade que caracterizaria regimes tiranos –, meus exemplos neste capítulo se fundamentam em um contexto específico: tribunal público, em que enunciar a própria verdade, a partir de um lugar de injustiçado, se torna uma questão não apenas política, mas também ética atrelada a um modo de subjetivação moral.

A título de exemplificação, podemos considerar, sucintamente, a análise feita por Foucault (2011 [1984]) da *Apologia de Sócrates*, discurso de autodefesa de Sócrates, redigido por Platão, e que faz referência ao julgamento sofrido por Sócrates no tribunal de Atenas. Presenciamos, com Foucault, os efeitos de uma articulação entre o tribunal público e as instituições democráticas: “Sócrates dá um exemplo muito precioso, que tira da sua própria experiência

3 O discurso revolucionário se caracteriza por uma modalidade de crítica do presente e de uma orientação profética; o discurso filosófico opera por uma modalidade ontológica, de reflexão e de crítica sobre a dimensão humana; e o discurso científico assume um caráter crítico dos saberes e das instituições. Segundo Foucault (2011 [1984], p. 29), a modalidade parresiástica “[...] desapareceu e não a encontramos mais, a não ser enxertada e apoiando-se numa dessas três modalidades”.

e da sua própria vida, de que quem quiser dizer a verdade no jogo de um regime democrático pode se expor efetivamente a morrer” (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 67-68). O risco da morte, na *parresía* política, opera, em minhas reflexões, como algo que sinaliza para uma experiência-limite na cena de enunciação pública de autodefesa. Entendo essa experiência-limite como um corte imposto pela cultura, definindo o que opera como seu exterior⁴ (FOUCAULT, 2001 [1961]) e, portanto, como algo que fica exposto à possibilidade de uma morte simbólica. Tal experiência aparece, em Jó, na forma de uma difamação pública moral e, em Dilma, como banimento político (*impeachment*).

A possibilidade de uma morte simbólica de Jó, na forma de humilhação, é expressa na conclusão de seu diálogo (BÍBLIA DE JERUSALÉM⁵, Jó, 30):

Mas agora zombam de mim moços mais jovens do que eu, e cujos pais teria recusado deixar com cães do meu rebanho. Para que me serviram seus braços, se suas forças se consumiram? [...] E agora sou alvo de suas zombarias, o tema de seus escárnios.

Jó resiste à quebra de sua honra e dignidade – valores caros ao contexto hebraico – fazendo um apelo, na forma de clamor, a seu interlocutor, Deus: “Clamo por Ti, e não me respondes; insisto, sem que tem importes comigo” (BJ, Jó, 30). Nesse exemplo, a honra de Jó é retoricamente articulada por ele à honra de Deus. No caso de Dilma, considero que sua morte simbólica deve ser vista a partir do pano de fundo da biopolítica, em que o poder é exercido sobre o seu corpo enquanto ser vivo, seguindo o lema de “fazer viver e deixar morrer” que caracterizou o pensamento político a partir do

4 Nas palavras de Foucault, em prefácio à *História da Loucura* (1961, p. 189): “On pourrait faire une histoire des limites - de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu’accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l’Extérieur [...] Interroger une culture sur ses expériences-limites, c’est la questionner, aux confins de l’histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire”.

5 Doravante designada como BJ.

século XIX (FOUCAULT, 2002a [1976], p. 289); trata-se, no caso de Dilma, de uma morte que se realiza no plano do banimento político e que deve, a todo custo, manter seu corpo vivo.

Para ilustrar o clamor como uma modalidade de fala parresíastica, recorro, sucintamente, a dois mitos oriundos dos contextos afro-católico brasileiro e grego antigo. Compreendo que os mitos carregam uma força simbólica relevante para se compreender as ordens discursivas de diferentes épocas, sendo caracterizados tanto por singularidades quanto por recorrências estruturais, temáticas e morais que extrapolam limites temporais e espaciais (LÉVI-STRAUSS, 1985). Os mitos podem ser entendidos, na esteira de Lévi-Strauss, “[...] como certa representação objetivada de um *epos* ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época” (LACAN, 2008, p. 15). Diante disso, reconheço que os mitos narrados a seguir podem oferecer indícios simbólicos da maneira como a fala publicamente enunciada, na modalidade de clamor e de autodefesa, pode operar como um exemplo parresíastico.

No caso do contexto mitológico/religioso afro-católico brasileiro, recorro à relação entre as personagens Xangô e São João. Xangô é um orixá cujo simbolismo varia de acordo com as diferentes práticas afro-brasileiras religiosas; de forma geral, assume um papel político de liderança, tido como rei em Oyó, capital de Iorubá. Essa figura mitológica é vista como o “deus do trovão, violento e viril”, símbolo do governo e da justiça, e de cuja boca brotavam chama e labaredas (VERGER, 1981). Na mitologia, Xangô teria recebido um encanto de seu pai que, uma vez ingerido, o tornaria capaz de vencer seus opositores; o rei de Oyó teria devorado todo o encanto, produzindo o seguinte episódio: “Quando no dia seguinte, no conselho de ministros, foi a vez de Xangô falar, ele estava transfigurado, e de sua boca saíam labaredas [...]” (RODRIGUES, 2008 [1932], p. 204-205). Curiosamente, no sincretismo religioso afro-católico brasileiro, Xangô foi identificado com São

Jerônimo e São João⁶, sendo o primeiro um tradutor da Bíblia do hebraico e grego para o latim; e o segundo o autor do Evangelho segundo São João, que teria enunciado: “No princípio era o Verbo [...] Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (BJ, João, 1). Aciono a mitologia religiosa afro-católica brasileira para realçar a maneira como simbolicamente são articuladas as ideias de justiça, governo, linguagem e voz, fazendo com que a fala se torne um lugar de inscrição de uma potência política criadora, capaz de ação e de discurso: “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não enquanto meros objetos físicos, mas enquanto homens” (ARENDDT, 2005, p. 189).

Assumo que o clamor parresiástico opera como esse discurso enunciado por Xangô, João, Jó e Dilma, cujo efeito articula linguagem, justiça, política e risco. A título de curiosidade etimológica, as palavras “clamar” e “chamar” derivam do mesmo termo latino *clamare*; no português, o termo “chama” opera como verbo em segunda conjugação (Jó/Dilma chama/clama pela verdade), como substantivo “labareda”, ou como “tambor de origem africana” (AURÉLIO, 1999). Embora essas coincidências lexicais não definam a ordem discursiva analisada neste capítulo, elas são sintomáticas da articulação semântica proposta aqui.

No segundo exemplo do contexto mitológico, aciono, sucintamente, as reflexões de Butler (2014) sobre “o clamor de Antígona”. Trata-se de uma personagem grega, filha de Édipo, que contraria a voz da lei – Creonte – ao decidir sepultar seu irmão. Embora Butler não tematize diretamente o conceito de clamor, evidencia-se a modalidade parresiástica do ato de fala de Antígona: “Embora seu ato de rebeldia seja ouvido, o preço de sua fala é a morte. Sua linguagem não é a de uma ação política a que se possa sobreviver” (BUTLER, 2014, p. 50). A *parresía* de Antígona opera como uma fala política que

⁶ Um exemplo de cultura popular que ilustra a articulação simbólica entre Xangô e São João é a música composta por Caetano Veloso “São João, Xangô Menino”. Outro exemplo é o “Ponto de Xangô”, interpretado, entre outros, por Maria Bethânia: *Meu pai São João Batista é Xangô / Ele é dono do meu destino até o fim / O dia que me faltar a fé no meu senhor / Derruba essa pedreira sobre mim.*

tensiona as leis do Estado e da família e que, sobretudo, embalou Butler a questionar “[...] o que havia acontecido com aqueles esforços feministas para confrontar e desafiar o Estado” (BUTLER, 2014, p. 1). Menciono esse exemplo para problematizar a relação entre a fala pública e o enunciador masculino, desestabilizando essa relação entre política, esfera pública e masculinidade. No presente texto, tangenciamos essa questão de gênero ao invocarmos a potência política do “clamor de Dilma Rousseff”.

Tendo feita essa breve exposição do conceito de *parresía*, a seguir analisam-se dois casos de autodefesa pública, em que o falar verdadeiro e corajoso instaura um dado modo de subjetivação moral, que coloca em questão o conceito de justiça em articulação com a política. Assumo que se trata de dois tipos de discurso parresiástico que se materializam na forma de clamor público, com suas especificidades discursivas, potência política e implicações éticas próprias.

JÓ E O INSISTENTE DIZER-SE INOCENTE

O Livro de Jó é um dos textos poéticos e sapienciais mais antigos da Bíblia – provavelmente do século V a.C. (WATERS, 1997; Bíblia de Jerusalém, Livro de Jó). Os livros poéticos e sapienciais são sete e integram o antigo testamento: Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos dos Cânticos, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico. Ainda que o objetivo deste capítulo não seja fazer uma análise narrativa e estrutural do livro de Jó, é importante mencionar que o texto de Jó se filia ao movimento sapiencial de orientação israelita, pré-exílio, se caracterizando por temáticas tanto pragmáticas como atemporais; orientações morais de cunho individual-familiar que são repassadas oralmente (pai para filho ou mestre a discípulo); emprego de estrutura textual na forma de narrativas, uso de provérbios, instruções e diálogos; apresentação de orientação política para a organização do espaço comum (BJ, Livro de Jó; CAMELO, 2004; PESSOA, 2017).

A estrutura do texto de Jó é composta por três ciclos de discursos e segue a forma de diálogos e troca de turnos, fazendo uso de primeira pessoa: Jó reivindica o direito de falar em própria defesa, sem delegar a sua defesa a outra pessoa. Aliás, espera-se que Jó confesse uma culpa que seria inexistente. Essa estrutura dialógica é sugerida pelo próprio Jó, como procedimento de construção da acusação e de seu direito de defesa: “Depois me acusarás e te responderei, ou falarei eu e tu me replicarás [...]” (BJ, Jó, 13). O Livro de Jó filia-se à tradição hebraica, podendo ser aproximado aos escritos de sabedoria israelita, tendo sido provavelmente redigido por um grupo de sábios – intelectuais – que não eram padres ou profetas, mas atuavam politicamente como diplomatas, conselheiros do rei e educadores (PENCHANSKY, 2005; WALTON, 1994). Trata-se de uma sabedoria preocupada em esclarecer “[...] o destino dos indivíduos, não por uma reflexão filosófica à maneira dos gregos, mas colhendo os frutos da experiência” (BJ, p. 797).

O Livro de Jó é popularmente conhecido devido à paciência demonstrada por Jó diante do sofrimento causado por uma acusação injusta: “He is confident of his overall innocence and believes that he will be acquitted, if given a fair hearing”⁷ (SEOW, 2013, p. 51). Embora o Livro de Jó se filie a outros gêneros considerados de lamentação, neste texto não adentraremos essas especificidades, bem como as peculiaridades envolvendo questões de tradução e usos linguísticos estéticos. A lamentação no Livro de Jó apresenta dois elementos estruturais interligados: inexistência do uso de segunda pessoa e ausência de reclamações sobre o inimigo. Nesse caso, “God is not addressed in the poem precisely because God is the enemy, the one against whom Jobs complains”⁸ (SEOW, 2013, 97).

Interessa-me, sobretudo, averiguar de que maneira o sofrimento humano diante de uma injusta é verbalizado por Jó em uma situação de julgamento público, em que o personagem bíblico cla-

7 “Ele confia em sua inocência e acredita que será absolvido, se receber uma escuta justa”. Tradução de minha responsabilidade.

8 “Deus não é endereçado no poema precisamente porque Deus é o inimigo, aquele contra quem Jó reclama.” Tradução de minha responsabilidade.

ma por justiça, fazendo um “apelo por defesa” (DICK APUD SEOW, 2013, p. 59), típico do que seria um tribunal civil. Ademais, o clamor de Jó pelo direito de falar e de ser ouvido tem implicações não apenas políticas, mas também éticas, no seu modo de subjetivação:

Se falo, não cessa a minha dor; se me calo, como ela desaparecerá? (BJ, Jó, 16);

[...] tornei-me objeto de sátira entre o povo, alguém sobre o qual se cospe no rosto (BJ, Jó, 17);

Se de fato caí em erro, meu erro só diria respeito a mim (BJ, Jó, 19);

A minha alma agora se dissolve: os dias de aflição apoderam-se de mim (BJ, Jó, 30).

O texto de Jó é um “grande diálogo poético” (BJ, Jó, p. 800) entre Jó e três de seus julgadores em torno do tema da justiça divina, sendo que Jó aponta para a existência da injustiça, questionando a ideia de uma justiça divina calcada na lógica da redistribuição terrestre. Nessa lógica, a perda das posses materiais de Jó seria vista como um sinal de que ele teria pecado, o que Jó contesta: “[...] Jó se levanta com toda a força de sua inocência” (BJ, Jó, 801).

Jó apresenta, em diálogo com os gêneros legais (*legal genre*), uma queixa ao abuso de poder cometido contra ele (SEOW, 2013), além de deslegitimar a autoridade de seus amigos para julgá-lo: “Vós não sois senão embusteiros, todos vós meros charlatães” (BJ, Jó, II, 13). Trata-se de uma manobra discursiva recorrente no texto de Jó, que opera como *argumentum ad hominem*, desqualificando os interlocutores como estratégia de diluição de seus argumentos. Jó também se orienta aos discursos dos seus acusadores, minimizando-os: “Já ouvi mil discursos semelhantes, sois todos consoladores importunos” (BJ, Jó, 16). Os três interlocutores têm certeza da culpa de Jó, embora desconheçam qualquer ofensa específica que possam atribuir a Jó (ENNS; LONGMANN III, 2009). As acusações em torno de Jó se constituem de argumentos que

visam desqualificar sua argumentação: “Tua culpa te inspira tais palavras e adotas a linguagem dos astutos” (BJ, Jó, 15), como se a defesa de Jó operasse como uma forma de dissimulação (BJ, Jó, 15, nota d).

Interessa também focar o clamor da personagem bíblica por sua inocência diante da certeza de seus companheiros sobre a sua culpa. Um clamor que, ao ser enunciado na esfera pública, produz efeito ético e político no modo de subjetivação de Jó e daqueles que o escutam e leem (silenciosamente). Os excertos abaixo ilustram a resistência de Jó a reconhecer, diante de seus julgadores, uma culpa que não lhe pertence: “Então lhe falaria e não teria medo, pois eu não sou assim a meus olhos” (BJ, Jó, 9). Assumo que o clamor de Jó opera na forma de uma *parresía*, de um discurso que diz a verdade sobre o julgamento, os julgadores e sobre Jó, incluindo uma série de elementos. Indagamos: O que é isso pelo qual se clama publicamente em nome da defesa de si mesmo?

a. Clamor por uma resposta: “Direi a Deus: Não me condenes, explica-me o que tens contra mim” (BJ, Jó, 10); “Gostaria de saber com que palavras iria responder-me e ouvir o que teria para me dizer” (BJ, Jó, 23); “Clamo por Ti, e não me respondes. Insisto, sem que te importes comigo” (BJ, Jó, 30)

b. Clamor por ser legitimado na sua capacidade de julgamento: “Mas também tenho inteligência, – não sou inferior a vós =; quem ignora tudo isso?” (BJ, Jó, 12).

c. Clamor por falar: “Mas é a Shaddai que eu falo, a Deus quero apresentar minhas queixas” [...] Por favor, escutai meus argumentos, atendi às razões dos meus lábios” (BJ, Jó, 13).

d. Clamor por falar a verdade: “[...] meus lábios não dirão falsidades, nem minha língua pronunciará mentiras!” (BJ, Jó, 27).

e. Clamor por ser ouvido: “Escutai, escutai minhas palavras, dai ouvido ao que vou declarar” (BJ, Jó, 13)

f. Clamor por ser ouvido de uma dada maneira: “Escutai atentamente minhas palavras, seja este o consolo que me dais. Permite que eu fale e, quando tiver terminado, zombai à vontade” (BJ, Jó, 21); “Usaria ele de violência ao pleitear comigo? Não, bastaria que me desse atenção” (BJ, Jó, 23).

g. Clamor por não ser insultado: “Já por dez vezes me insultais, e não vos envergonhais de zombar de mim” (BJ, Jó, 19).

h. Clamor por ser acolhido: “Grito: “Violência!”, e ninguém me responde, peço socorro, e ninguém me defende” (BJ, Jó, 19).

i. Clamor por se revoltar: “Ainda hoje minha queixa é uma revolta; minha mão comprime meu gemido” (BJ, Jó, 23).

j. Clamor por continuar: “E, todavia, não me dou por vencido por estas trevas; ele, porém, cobriu-me o rosto com a escuridão” (BJ, Jó, 23).

k. Clamor por justiça: “Pelo Deus vivo que me nega justiça [...]” (BJ, Jó, 27)

l. Clamor pela sabedoria: “Mas a Sabedoria, de onde provém ela? Onde está o lugar da Inteligência? [...] Está oculta aos olhos dos mortais e até às árvores do céu está escondida [...] O temor do Senhor, esia a Sabedoria; fugir do mal, eis a Inteligência” (BJ, Jó, 28).

m. Clamor pela memória: “Quem me dera voltar aos meses de antanho, aos dias em que Deus velava por mim [...] Ouviam-me com grande expectativa, e em silêncio escutavam o meu conselho” (BJ, Jó, 29).

Assumo que há uma *parresía* em Jó que opera como um discurso de clamor que, embora se dirija aos acusadores de Jó, confronta, indiretamente, Deus. Vale mencionar que Foucault (2011 [1984]) tece alguns pequenos comentários sobre os sentidos do termo *parresía* nos textos judaico-helenísticos: (i) sujeito que sozinho diz a verdade para o bem de todos como gesto de coragem e de um coração íntegro; (ii) abertura do coração a Deus, em um gesto de confiança e de submissão; (iii) uma propriedade de Deus que é manifestada aos homens⁹. Foucault (2011 [1984], p. 286-287) cita a seguinte passagem do livro de Jó (BJ, Jó, 22, 21-28):

Apega-se a Deus e terás o prêmio, o Todo-Poderoso será teu ouro, tua prata, tua riqueza. Farás então do Todo-Poderoso tuas delícias, elevarás a Deus tua face, orarás a ele, ele te escutará, tu realizarás teus votos, às tuas resoluções corresponderá o sucesso, em teus caminhos brilhará a luz¹⁰.

Ressalta-se que este excerto citado por Foucault não faz, de fato, referência ao discurso de Jó, mas a um de seus julgadores, Elifaz de Temã que, aliás, é repreendido por Iahweh por não ter falado “corretamente de mim, como o fez meu servo Jó” (Jó, Epílogo). Iahweh, nesse caso, assume, também Ele, um discurso *parresiático* ao revelar a verdade aos homens. Elifaz, por outro lado, exige de Jó, estratégica e perversamente, um tipo de *parresía* – abertura do coração a Deus – para forçar uma confissão

⁹ Além da tradição cristã que opera pelo uso de um tipo de *parresía* como uma relação de confiança em Deus e de abertura a ele, Foucault (2011 [1984]) faz menção a um polo cristão *antiparresiástico*, que teria constituído a tradição ascética: trata-se de um modo de existência configurado pela desconfiança em relação a si e a obediência temerosa a Deus. Essa segunda tradição teria desembocado nas pastorais modernas. Trata-se de uma inversão do ascetismo antigo, centrado na verdadeira vida, para o ascetismo cristão, centrado na (busca desconfiada e incessante da) verdade da vida.

¹⁰ Este excerto foi traduzido da seguinte maneira na Bíblia de Jerusalém (BJ, Jó, 22, 21-28): “Reconcilia-te com ele e terás paz: desta maneira a felicidade virá para ti. Aceita a instrução da sua boca e guarda seus preceitos em seu coração [...] Shaddai será tuas barras de ouro e a tua prata entesourada. Então, sim, alegrar-te-ás em Shaddai e erguerás para Deus teu rosto. Ele ouvirá as tuas súplicas e tu cumprirás teus votos; decidir-te-ás por um projeto e realizar-se-á, e a luz brilhará em teu caminho”.

inexistente. Na sequência, Jó (BJ, 23, 2-7) responde da seguinte maneira a Elifaz:

Ainda hoje minha queixa é uma revolta; minha mão comprime meu gemido. Oxalá soubesse como encontrá-lo, como chegar à sua morada. Exporia diante dele a minha causa, com minha boca cheia de argumentos. Gostaria de saber com que palavras iria responder-me e ouvir o que teria para me dizer. Usaria ele de violência para pleitear comigo? Não, bastaria que me desse atenção. Ele reconhecera em seu adversário um homem reto e eu triunfaria sobre meu juiz.

Os dois excertos citados acima apontam para dois sentidos diferentes de *parresía*. Foucault (2011 [1984], p. 187), por um lado, afirma a inexistência no texto de Jó do sentido de *parresía* como o dizer-a-verdade: “[...] a *parresía*, portanto, não é mais em absoluto, vocês estão vendo, o dizer-a-verdade corajoso e arriscado daquele que tem essa ousadia perante os que se enganam”. Relativizo, contudo, essa avaliação feita por Foucault. Assumimos que Jó ousa dizer a verdade não apenas diante dos seus pares (relação horizontal), mas diante de Deus (relação vertical). Trata-se de uma contestação feita à ordem soberana ou, em termos de Agamben (2011), trata-se de uma contestação que se direciona tanto ao deus soberano (política), como à esfera doméstica (*oikonomia*). Jó cobra de um Deus transcendente o uso da palavra; em outros termos, seria preciso que o soberano se materializasse para que o julgamento tomasse, literalmente, um corpo e uma língua. Segundo Agamben (2011), o verbo toma forma encarnado no filho, configurando uma *oikonomia*, embora Jó reivindique que o próprio Deus soberano enuncie e o escute. Assim, Jó ataca o problema central do Reino e o Governo: “O problema da relação entre transcendência e imanência do bem torna-se assim o problema da relação entre ontologia e práxis, entre o ser de Deus e sua ação” (AGAMBEN, 2011, p. 98).

Jó, ao clamar pela fala de Deus coloca em xeque a própria tradição cristã bipolarizada entre uma soberania (sem voz) e a economia (verbo encarnado), que ecoa na política moderna e contemporânea.

DILMA E O CLAMOR POR JUSTIÇA

Ao exercer a Presidência da República respeitei fielmente o compromisso que assumi perante a nação e aos que me elegeram. E me orgulho disso (DILMA ROUSSEFF, Senado Federal, 29/08/2016¹¹).

À minha direita levanta-se a canalha, eles fazem escorregar meus pés e abrem contra mim seus caminhos sinistros; desfazem minha senda, trabalham para a minha ruína e não há quem os detenha (BJ, Jó, 30).

Dilma Rousseff assumiu pela segunda vez o cargo de presidenta do Brasil em 01 de janeiro de 2015, com 54 milhões de votos, conforme asseverado por seu discurso de defesa realizado no Senado, em 29 de agosto de 2016. Trata-se de uma autodefesa pública, proferida por Dilma, na ocasião do processo de *impeachment* que a retirou da presidência por acusação de crime de responsabilidade fiscal. Em seu discurso, realizado na forma de um monólogo e transmitido ao vivo pela TV Senado, Dilma se coloca como alvo de “injustiça e de arbítrio” e reivindica, em primeira pessoa, o direito de se posicionar discursiva e publicamente:

Sei que, em breve, e mais uma vez na vida, serei julgada. E é por ter a minha consciência absolutamente tranquila em relação ao que fiz, no exercício da Presidência da República que venho pessoalmente à presença dos que me julgarão. Venho para olhar diretamente nos olhos de Vossas Excelências, e dizer, com a serenidade dos que

¹¹ Rousseff (2016).

nada tem a esconder que não cometi nenhum crime de responsabilidade. (ROUSSEFF, 2016).

Embora o processo de defesa de Dilma tenha sido iniciado em 31 de março de 2016, por Nelson Barbosa (Ministro da Fazenda na época) e por Ricardo Lodi Ribeiro, e, posteriormente, tenha sido levado a cabo pelo então advogado geral da União José Eduardo Cardozo, neste texto enfoco o discurso final enunciado por Dilma, em defesa própria.

De maneira sucinta, podemos sistematizar a instauração e realização do processo de *impeachment* da seguinte forma: A comissão especial que tratou do *impeachment* da presidenta no senado ocorreu entre 27 de abril e 6 de maio; a defesa da Dilma foi feita por José Eduardo Cardozo e os ministros Nelson Barbosa e Kátia Abreu. A despeito dessa defesa, o processo seguiu adiante e o afastamento da Dilma foi aprovado pelo Senado em 11 de maio de 2016, iniciando o processo de julgamento. Novamente, a defesa de pronunciou através de um texto de 570 páginas, protocolado por Cardozo em 01 de junho de 2016. Em carta de defesa assinada por Dilma e lida por Eduardo Cardozo no Senado, em 6 de julho, a presidenta afirmou, novamente e insistentemente, ser vítima de injustiça. Em 28 de julho um novo documento, contendo as alegações finais, foi entregue ao Senado. Apesar disso, o processo de julgamento de Dilma foi aprovado em 10 de agosto pelo Senado. Dilma fez sua defesa pública em 29 de agosto de 2016 na tribuna do Senado, que compreendeu um pronunciamento público e, em seguida, uma sessão de interrogatório de 13 horas. Dilma teve seu mandato confiscado em 31 de agosto de 2016 por 61 votos contra 20 por crime de responsabilidade fiscal.

No decorrer da sua defesa pública, Dilma, através de uma série de afirmações e declarações, clama por uma série de atitudes e posicionamentos políticos e éticos (ROUSSEFF, 2016):

- a. Pela resistência: “E resistir. Resistir sempre.”
- b. Pela inocência: “Não cometi os crimes dos quais sou acusada injusta e arbitrariamente [...] E está claro que não houve tal crime.”
- c. Pela democracia: “O que está em jogo é o respeito às urnas, à vontade soberana do povo brasileiro e à Constituição”
- d. Pela crítica aos seus opositores: “A verdade é que o resultado eleitoral de 2014 foi um rude golpe em setores da elite conservadora brasileira”; “Todos sabem que este processo de *impeachment* foi aberto por uma “chantagem explícita” do ex-Presidente da Câmara.”
- e. Pela contrariedade: “Contrariei, com essa minha postura, muitos interesses.”
- f. Pela desqualificação do discurso acusador: “embasadas por uma frágil retórica jurídica;” “Tem-se afirmado que este processo de *impeachment* seria legítimo porque os ritos e prazos teriam sido respeitados. No entanto, para que seja feita justiça e a democracia se imponha, a forma só não basta. É necessário que o conteúdo de uma sentença também seja justo. E no caso, jamais haverá justiça na minha condenação.”
- g. Pelo temor do fim da democracia: “Hoje eu só temo a morte da democracia, pela qual muitos de nós, aqui neste plenário, lutamos com o melhor dos nossos esforços.”
- h. Pelo apelo aos seus julgadores: “Não aceitem um golpe que, em vez de solucionar, agravará a crise brasileira.”
- i. Pela memória: “No passado da América Latina e do Brasil, sempre que interesses de setores da elite econômica e política foram feridos pelas urnas [...]”; “Este é o segundo julgamento a que sou

submetida em que a democracia tem assento, junto comigo, no banco dos réus [...]”

A defesa de Dilma revela um modo discursivo de narrar a si mesma, conferindo um dado modo de subjetivação na cena pública, que intercala política e ética. Ao declarar a sua inocência em um processo de julgamento, Dilma constitui um corpo – físico e simbólico – que resiste individual e coletivamente ao modo como historicamente a sua vida política e pessoal foram sendo costuradas e entrelaçadas. Na sua defesa pública, Dilma constrói, a partir de suas palavras e de sua ação (ARENDR, 2005), um dado modo de existência política, que articula justiça, política e resistência:

O mais importante é que posso olhar para mim mesma e ver a face de alguém que, mesmo marcada pelo tempo, tem forças para defender suas ideias e seus direitos. Contrariei, com essa minha postura, muitos interesses. Por isso, paguei e pago um elevado preço pessoal pela postura que tive. Nunca aceitei na minha vida ameaças ou chantagens. Todos sabem que não enriqueci no exercício de cargos públicos. [...] nunca renuncio à luta. Hoje, quatro décadas depois, não há prisão ilegal, não há tortura, meus julgadores chegaram aqui pelo mesmo voto popular que me conduziu à Presidência [...] Apesar das diferenças, sofro de novo com o sentimento de injustiça e o receio de que, mais uma vez, a democracia seja condenada junto comigo. (ROUSSEFF, 2016)

Trata-se de um modo de existência que ao articular política e ética – público e privado, visibilidade e invisibilidade – é tensionado quando a vida é posta em questão ou quando um dado modo de estar na cena pública coloca o corpo físico e simbólico sob o crivo da sua (possível) dissolução:

Por duas vezes vi de perto a face da morte: quando fui torturada por dias seguidos, submetida a sevícias que nos fazem duvidar da humanidade e do próprio sentido da vida; e quando uma doença grave e extremamente dolorosa poderia ter abreviado minha existência (ROUSSEFF, 2016).

O corpo de Dilma inscreve uma verdade e opera como um testemunho de uma história de vida que sobrepôs um dado modo de existência e a luta pela verdade. Nesse sentido, tal qual a *parresia* dos cínicos cuja vida opera como uma testemunha da verdade (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 151), Dilma “[...] sofreu, suportou, privou-se para que a verdade, de certo modo, tomasse corpo em sua própria vida, em sua própria existência, tomasse corpo em seu corpo”. No relatório da Comissão da Verdade (DIAS et al., 2014, p.130; 386-387), um outro gênero discursivo de natureza parresíastica, Dilma revela a sua trajetória de tortura sofrida dentro da prisão, em 1970-1973:

Quem mandava era o Albernaz, quem interrogava era o Albernaz. O Albernaz batia e dava soco. Ele dava muito soco nas pessoas. Ele começava a te interrogar. Se não gostasse das respostas, ele te dava soco. Depois da palmatória, eu fui para o pau de arara. (p. 130)

Uma das coisas que me aconteceu naquela época é que meu dente começou a cair e só foi derrubado posteriormente pela Oban. Minha arcada girou para outro lado, me causando problemas até hoje, problemas no osso do suporte do dente. Me deram um soco e o dente deslocou-se e apodreceu. Tomava de vez em quando Novalgina em gotas para passar a dor. Só mais tarde, quando voltei para São Paulo, o Albernaz completou o serviço com um soco arrancando o dente (p. 386)
Encarei a morte e a solidão. Lembro-me do medo

quando minha pele tremeu. Tem um lado que marca a gente o resto da vida [...] As marcas da tortura sou eu. Fazem parte de mim. (p. 387)

Tomando como chave analítica os paradigmas teológicos de Agamben (2011), como antes afirmei, a relação entre política e economia é correlata à relação entre reino e governo. Nesse sentido, a acusação de crime de responsabilidade fiscal atribuída à Dilma diz respeito à esfera administrativa e governamental que submete a dimensão política à econômica ou, em termos teológicos, a soberania divina à agelologia (AGAMBEN, 2011). Trata-se de um funcionamento que revela “[...] o domínio do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido” (AGAMBEN, 2011, p. 298-299), herança teológico-cristã que caracteriza o modo de funcionamento do poder político moderno e contemporâneo. Nesse sentido, ao invocar seu corpo como lugar de materialização de uma verdade política, Dilma Rousseff resiste ao apagamento da cena política por um sistema burocrático, econômico e administrativo que toma os corpos como recursos gerenciáveis e apropriáveis. Trata-se de garantir o lugar materializado e visível do corpo-político e não do corpo-recurso, em prol de uma política que “[...] desativa e torna inoperoso o dispositivo técnico-ontológico” (AGAMBEN, 2011, p. 275). O lugar conferido à dimensão econômica no governo é também amplamente problematizado por Foucault (2008 [1979], p. 389): “Deve-se governar com a economia [...], mas não se pode permitir, está fora de cogitação, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental”. A desativação da dimensão técnico-econômica e a assunção de uma dada atitude ética no campo político é reafirmada por Dilma em seu discurso (ROUSEFF, 2016):

Quem se acumplicia ao imoral e ao ilícito, não tem respeitabilidade para governar o Brasil.

Se alguns rasgam o seu passado e negociam as benesses do presente, que respondam perante a sua consciência e perante a história pelos atos que praticam. Diálogo, participação e voto direto e livre são as melhores armas que temos para a preservação da democracia.

Trata-se de uma postura que ressoa um dado modo de existência configurado pela história política de Dilma e sua relação com o movimento revolucionário. A vida revolucionária pode ser vista como um modo de funcionamento do cinismo moderno, englobando três elementos: forma de sociabilidade secreta, forma de organização visível e testemunho pela vida (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 162): “Vocês veem reaparecer, constantemente, o problema do estilo de vida revolucionário no que podemos chamar de esquerdismo”. Dilma Rousseff foi integrante do *Comandos de Libertação Nacional* (COLINA) e do *Vanguarda Armada Revolucionária Palmares* (VAR–Palmares). O modo de vida revolucionário instaurou uma tensão entre silenciamentos e visibilidades, em que a própria vida/corpo operou como testemunho de uma verdade pela qual se luta. Das regras que orientavam os presos políticos brasileiros, o silêncio operava como uma arma política e um modo de subjetivação ética que articulava uma forma de lealdade ao comunitarismo:

[...] o básico é isto: quem é preso não deve falar e não deve implicar outras pessoas. Esta é a verdade.[...] Este é o padrão, eu acho, internalizado em cada um de nós. Muitos conseguiram, muitos não conseguiram. Muitos morreram no silêncio [...] Uns falaram menos, outros falaram mais [...] Este era, vamos dizer assim, o critério do valor humano. (Maria Aparecida Costa, DIAS et al., 2014, p. 415).

Em nossa sociedade, a ruptura com esse código de honra, mesmo que sob coação, se expressa em palavras como “traição”, “delação” e outras mais. Carregam

consigo uma acusação e um estigma. (Testemunha sob sigilo, DIAS et al., 2014, p. 415)

O modo de vida que inscreve uma memória revolucionária e o compromisso com a verdade ressoa no discurso de autodefesa de Dilma Rousseff: “Não mudei de lado. Apesar de receber o peso da injustiça nos meus ombros, continuei lutando pela democracia [...] Lutei por uma sociedade livre de preconceitos e de discriminações.” (ROUSEFF, 2016). A memória – como a luta por um não esquecimento de si mesma – caracteriza a *parresía* socrática. Se, por um lado, Sócrates problematizou o papel da retórica política na democracia como um exercício de esquecimento de si mesmo, por outro lado, “[...] a simplicidade [do] falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de *parresía* portanto nos levará à verdade de nós mesmos” (FOUCAULT, 2011 [1984], p. 64).

Dilma e Jô, ao reivindicarem o direito à memória, parecem manter viva uma narrativa de si que culmina, na cena do tribunal, em um clamor pela justiça e por um modo justo de se viver, ao se fazer ver e ouvir.

PALAVRAS FINAIS: JÓ, DILMA, AUTODEFESA PÚBLICA

Longe de mim dar-vos razão! Até o último alento manterei minha inocência, fico firme em minha justiça e não a deixo; minha consciência não me reprova nenhum de meus dias (BJ, Jô, 23).

Não cometi os crimes dos quais sou acusada injusta e arbitrariamente (Dilma Rousseff, Senado Federal, 29/08/2016).

Então o que eu quero é que se pare com ilações e que me diga qual é o crime que eu cometi (Lula, interrogatório, 10 de maio de 2017).

Neste texto, não se tratou de analisar o potencial conceitual da categoria de *parresía* aplicada a dois contextos históricos e discursivos específicos e, tampouco, de apresentar uma visão genealógica do conceito. Diferentemente, tratou-se de, a partir das reflexões de Michel Foucault sobre o falar verdadeiro, corajoso e franco – que caracterizou um dado modo de funcionamento político e/ou ético do discurso nos contextos grego e cristão –, analisar o modo de funcionamento de dois discursos de autodefesa pública em contextos de tribunais: um religioso filiado à tradição hebraica; e outro contemporâneo da cena política brasileira. Buscou-se analisar a maneira como a luta por um direito de dizer a própria verdade assume a modalidade de um clamor, operando no interior de um contexto de julgamento político, em que a defesa é feita em primeira pessoa. Presencia-se, assim, uma articulação entre política e ética, em que o direito à autodefesa se sobrepõe à constituição de um dado modo de subjetividade na cena pública, colocando em tela a relação entre justiça, coragem, verdade e responsabilidade.

Ressalta-se que, a despeito das limitações enfrentadas pelo discurso parresiástico no contexto democrático e político – que colocaria a vida do enunciador em perigo –, assumimos a *parresía* praticada por Jó e por Dilma pode operar como um discurso político verdadeiro e corajoso, ao: (i) profanar a cisão entre economia e política, ou soberania e administração, inscrita no dispositivo teológico judaico-cristão; (ii) constituir um dado modo de existência que se faz ver e ouvir a partir do clamor pela justiça e pelo direito de enunciar, em primeira pessoa, a própria verdade, responsabilizando-se com a própria vida por ela; (iii) inscrever, no discurso parresiástico, o clamor como modalidade de fala pública; (iv) lutar pelo direito de memória, contra o esquecimento de si mesmo em face de uma democracia que opera pela retórica da lisonja e da economia; (v) pontuar a relação entre teologia, política e economia no dispositivo de controle e governo dos corpos e do funcionamento dos discursos que definem, entre outros, o que conta como justiça.

Assumimos que o enunciado bíblico “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (BJ, João, 1, 14), ao ser confrontado com os dois contextos analisados, pode ser reinterpretado nos seguintes termos: a apropriação do discurso público em primeira pessoa inscreve um dado corpo que fala e que, no ato da enunciação, age politicamente, ao profanar o dispositivo econômico e recolocar em cena a dimensão humana, frágil, contingente e, ao mesmo tempo, corajosa, insistente e responsável de Jó e Dilma. O Verbo – a verdade – se materializa ao ser publicamente enunciado, produzindo como efeito a possibilidade da política como lugar de habitação e constituição de uma comunidade plural, em que o discurso se direciona para alguém diferente de mim, instaurando a relação com a alteridade como base de uma vida política. Nosso clamor é que a verdade, uma vez enunciada, reacenda a política.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo – homo sacer*, II. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova versão, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BUTLER, J. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: editora da UFSC, 2014.
- CARAMELO, F. A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente Antigo. *Estudos em homenagem a Luis Antonio de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 353-360. Disponível em < <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4975.pdf>? > Acesso em: 25 out. de 2017.
- DIAS, J. C. et al. (Org.). *Comissão nacional da verdade: relatório*. Volume I, 2014. Disponível em < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/comissao-da-verdade-pede-a-revisao-da-lei-da-anistia-3171.html/relatorio-final-da-cnv-volume-i-parte-1> > Acesso em: 3 dez. 2017.
- DUARTE, A.; ASSY, B. Introdução à edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ENNS, P.; LONGMAN III, T. (Org.). *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings – a compendium of contemporary biblical scholarship*. Illinois: InterVarsity Press, 2009.

- FOUCAULT, M. Preface. Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique (1962). In: Defert, D.; Ewald, F. (Org). *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Fearless speech*. Editado por Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. [1983].
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002. [1973].
- _____. *Em defesa da sociedade*: curso dado no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- _____. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *A coragem de verdade – o governo de si e dos outros II*: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GALIMBERTI, U. *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*. Milano; Feltrinelli, 2012.
- LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose*. Tradução Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LULA DA SILVA, L. I. Interrogatório, colhido na Ação Penal nº 5046512-94.2016.404.7000, em audiência realizada em 10/05/2017, às 14 horas. Disponível em: < https://www.poder360.com.br/wp-content/uploads/2017/05/transcricao_interrogatorio_lula_moro_10.mai_.pdf> Acesso em: 09 abr. 2018.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- MARRAMAO, G. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. Guilherme A.G. de Andrade. São Paulo: UNESP, 1997.
- SEOW, C. L. *Job 1-21: Interpretation and Commentary*. Grand Rapids/ Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co., 2013.
- PENCHANSKY, D. *Twilight of the Gods: polytheism in the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- PESSOA, T. R. *O Livro de Jó: reflexões para uma estética comparada do discurso literário-religioso*. 2017. 202f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, 2017.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2008 [1932].
- SEFF, D. Discurso de defesa de Dilma no Senado. Senado Notícias, Brasília, 29 ago. 2016. Disponível em: < <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/08/29/veja-a-integra-do-discurso-de-defesa-de-dilma-no-senado>>. Acesso em: 25 out. 2017.
- SCHMITT, C. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa, Hugion Editora, 1990 [1925].
- VERGER, P. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1981.
- WALTON, J. *Ancient Israelite Literature in its cultural context: a survey of parallels between Biblical and Ancient Near Eastern texts*. Michigan: Zonder-van Publishing House, 1994.
- WATERS, L. J. Reflections on suffering from the Book of Job. *Bibliotheca Sacra*, 154, 1997. p. 436-51. Disponível em < <https://www.dts.edu/download/publications/bibliotheca/BibSac-Waters-ReflectionsOnSufferingFromTheBookOfJob.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2017.