

Insensata, ela é insensata: uma reflexão foucaultiana sobre as mulheres-monstro

Insane, she is insane: a foucaultian reflection about monster-women

Cassiana Lopes Stephan

<https://orcid.org/0000-0003-2687-1202> – E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br

RESUMO

No presente ensaio, minha intenção é a de indicar, com base nas reflexões de Michel Foucault, a potência daquilo que foi historicamente atribuído a um estado de loucura, sobretudo no caso das mulheres. Em vista de tal objetivo, este texto se divide em duas grandes partes. Na primeira parte, retomo rapidamente a compreensão foucaultiana dos deslocamentos históricos atinentes à caracterização da loucura para, em seguida, indicar a possível relação entre a demonização das mulheres na Idade Média e a histerização de seus corpos na Modernidade. Na segunda parte, articulo as análises de Foucault sobre a loucura, a sexualidade e a crítica na intenção de pensar as mulheres-monstro no filme *Possession*, dirigido e roteirizado por Andrzej Zulawski, e na obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. A partir desses enredos contra-realistas, tento mostrar que a loucura das personagens das duas tramas, respectivamente Anna e G.H., possui uma razão de ser, uma razão que não se refere à racionalidade analítica e substancial do homem sensato.

Palavras-chave: Loucura. Razão. Paixão. Imaginação. Simpatia. Animalidade.

ABSTRACT

In this essay, my intention is to indicate, based on Michel Foucault's reflections, the power of what has historically been attributed to a state of madness, especially in the case of women. Therefore, this text is divided into two main parts. In the first part, I briefly revisit Foucault's understanding of the historical shifts in the characterization of madness to indicate the pos-

sible relationship between the demonization of women in the Middle Ages and the hysterization of their bodies in Modernity. In the second part, I articulate Foucault's analyses of madness, sexuality, and criticism to think about the monster-women in the film *Possession*, directed and written by Andrzej Zulawski, and in the work *The Passion According to G.H.*, written by Clarice Lispector. Based on these counter-realist plots, I attempt to show that the madness of the characters in the two scenarios, respectively Anna and G.H., has a reason for being, a reason that does not refer to the analytical and substantial rationality of the sane man.

Keywords: Madness. Reason. Passion. Imagination. Sympathy. Animality.

Para começar

Não quero começar o presente texto com uma esquemática do que será dito. Inspirada nos roteiros do cinema e da literatura, decido não lhes oferecer grandes informações sobre o que acontecerá nos *frames* das próximas páginas. Caso vocês queiram saber o que está por vir, peço gentilmente para que se dirijam à última seção deste ensaio, intitulada "Para terminar": nela, explico como e por que escrevi o que escrevi, bem como o que me motivou a agir de tal maneira. Por enquanto, tudo o que quero que vocês saibam é que a loucura me ronda e nos ronda (a nós, mulheres) desde tempos imemoriais, há gerações e gerações.

Insensatas

A loucura me ronda e nos ronda: ronda nossas subjetividades femininas como um fantasma ancestral ronda uma casa mal-assombrada, tendo em vista que há muito fomos associadas à imaginação descontrolada, à simpatia sem limites que nos conecta mais aos animais e aos monstros do que aos homens. É justamente isso que Foucault nos permite compreender na obra *História da Loucura na Idade Clássica* (2019), primeiramente publicada em 1961. Segundo Foucault, no Renascimento e na Idade Clássica, a loucura foi associada à animalidade que remonta ao imaginário do mal ou da maldade bestial típica da Idade Média (FOUCAULT, 2019, p. 153). Os traços de tal imaginário demoníaco podem ser constatados a partir da assimilação entre loucura e perigo: tanto a razão desarrazoada, que caracteriza a loucura no Renascimento, quanto a desrazão ou a falta de razão, que caracteriza a loucura na Idade Clássica, são perigosas, já que manifestam o mal na forma do escândalo bestial, animal ou inumano¹. Na Modernidade, a lógica do perigo parece continuar a operar, isto é, a loucura ainda parece ser associada ao mal que, mediante a antropologização dos saberes, passa a ser compreendido como doença psíquico-neurológica. Nesse momento, a animalidade também não desaparece por inteiro, pois o primeiro passo para a cura psíquica consiste na afirmação da verdade relativa à nossa humanidade por meio da compreensão da inverdade atrelada à animalidade que determina o estado da loucura: o médico exige que o paciente reconheça sua loucura como a expressão da inverdade de sua condição humana, ou ainda, como a expressão da verdade inadmissível da animalidade e, portanto, da loucura. Admitir-se louca é, então, admitir que esse estado animal e ani-

¹ Para uma explicação sucinta das diferenças relativas ao vínculo entre loucura e razão no Renascimento e na Idade Clássica, cf. Foucault (2019, p. 47).

malesco não condiz à verdade do que é ser humana. Em outros termos, afirmar a loucura é negar a possibilidade de verdade da animalidade em vista da instanciação verídica do humano como o oposto ao animal (FOUCAULT, 2019, p. 534).

De acordo com Foucault, até o século XVII, o mal bestial atrelado à loucura só podia ser castigado “se trazido para a luz do dia. [...] Existe um ciclo de realização do mal que deve passar necessariamente pela confissão pública” (FOUCAULT, 2019, p. 147). Talvez possamos afirmar que, até o século XVII, a purificação do mal do louco, ou ainda, a gestão da loucura remontava à experiência primitivo-cristã da penitência, pois o que estava em jogo na *publicatio sui* ou *exomológesis* era a manifestação pública do mal ou do pecado original e a tentativa de punição dessa condição concupiscente via maceração da carne (FOUCAULT, 2013, p. 76). Por outro lado, na Idade Clássica, a bestialidade atinente à loucura incitava sobretudo a vergonha em relação a tal situação escandalosa. Em outros termos, a loucura era gerida em virtude da vergonha social que suscitava e não tanto do reconhecimento penitente do mal. Não se trata necessariamente de castigar o mal pela confissão pública, mas sim de esquecê-lo para que se evite o seu contágio e para que a honra das instituições acometidas pelos loucos possa ser zelada. Como nos explica Foucault:

O internamento [...] trai uma forma de consciência para a qual o inumano só pode provocar a vergonha. Há aspectos do mal que têm um poder de contágio, uma força de escândalo tais que toda publicidade os multiplicaria ao infinito. Apenas o esquecimento pode suprimi-los. [...] Além do perigo do exemplo, a honra das famílias e da religião basta para recomendar um indivíduo para uma casa de internamento. [...] Inversamente, a ordem de libertação é dada quando o perigo do escândalo está afastado e quando a honra das famílias ou da Igreja não mais pode ser atingida (FOUCAULT, 2019, p. 148).

Não sei afirmar em que medida o medo do contágio da loucura persiste na Modernidade. Talvez – mas se trata apenas de um palpite – a Modernidade mescle o *exemplum* renascentista à vergonha classicista. No Renascimento, a confissão pública do louco “dava ao mal um poder de exemplo e de resgate” (FOUCAULT, 2019, p. 147). Já na Idade Clássica, o louco era mantido no segredo do internamento em decorrência do contágio do mal e do escândalo bestial da loucura cuja expressão manchava a honra das instituições familiares e religiosas das quais os loucos faziam parte. Na Modernidade, a loucura é patologizada e exibida na forma da pesquisa científica em livros e, mais contemporaneamente, em documentários e noticiários para, em certa medida, servir de exemplo-preventivo aos sãos que se imputam a necessidade de recorrer a psicólogos, analistas e psiquiatras no intuito de não acabarem enlouquecendo. Também não podemos negar que a loucura, mesmo entendida como doença, continua a despertar a vergonha: temos vergonha de verbalizar a loucura em ato, embora não tenhamos vergonha de verbalizá-la em potência, isto é, verbalizamos publicamente a possibilidade da loucura – incitadas, inclusive, pela publicização dos diferentes tipos de doenças psiquiátricas que nos servem, hoje, como uma espécie de exemplo capaz de prevenir a loucura em nós. No entanto, dificilmente verbalizamos publicamente a crise psiquiátrica. Esse tipo de confissão é feita entre quatro paredes, na relação entre o psiquiatra e o paciente, de modo que, como nos explica Foucault, “a cura do louco está na razão do outro – sua própria razão sendo apenas a verdade da loucura”, verdade que exprime “a contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem” (FOUCAULT, 2019, p. 534). A cura começa, então, com a confissão iátrica e subsequente repressão dessa verdade inadmissível que parece carregar os traços bestiais da inumanidade.

Na Modernidade, a discreta confissão da loucura para a cura parece remontar à confissão no âmbito do cristianismo monástico, isto é, à *exagoreusis* ou verbalização, a qual é man-

tida em segredo no ínterim da conexão entre o diretor de consciência e aquele que é orientado a examinar os recônditos da própria alma em cuja profundidade Satã se esconde e Deus se revela reflexivamente (FOUCAULT, 2018, p. 136-138). A confissão da paciente que verbaliza a própria loucura ao médico, seu conselheiro/curandeiro, geralmente acontece na crise, no surto psicótico que a faz confundir realidade e ficção e que a faz perceber, à maneira de Descartes na Idade Clássica, que essa confusão é inadmissível porque aparentemente contraria a condição racional da humanidade². As psicóticas em cura, assim como Descartes, duvidam do que lhes acontece e ao duvidarem percebem que aquilo que lhes acontece se deve à loucura. A verdade da loucura é, portanto, verbalizada ao médico que racionalmente a atesta. Essa atestação é também uma orientação que prescreve a cura científica da louca. Diz-se que a prescrição da cura possui uma dimensão ética e política, já que se faz em vista do bem-estar da paciente, de seus círculos sociais mais próximos e, de modo geral, da população, sobretudo no contemporâneo contexto da biopolítica³.

Ademais, não podemos deixar de notar que a vergonha ou o pudor classicista se desloca, em certa medida, na Modernidade sob duas modalidades: sob a forma da internação compulsória e sob a forma da internação voluntária. Em ambos os casos, a justificativa parece repousar no zelo pela integridade das instituições frente às doentes e no zelo da própria doente. Seja como for, não é nessa direção que quero seguir minha análise acerca das insensatas ou mulheres-monstros. Recupero a *História da Loucura* na intenção de sublinhar que as mulheres modernas, as histéricas, aparentemente continuam a ser associadas ao perigo da animalidade, perigo que expressa a verdade inadmissível ou a inverdade da animalidade atinente à loucura.

As histéricas são perigosas, tão ou mais perigosas do que suas ancestrais, a saber, as bruxas. A mulher louca nos assombra como uma besta nos assombraria, por isso, precisamos domá-la antes que o mal se instaure em nossas vidas. A psiquiatria é, com efeito, uma forma de domar essas mulheres-monstro. A lógica é mais ou menos assim: tendo em vista que essa mulher desviou do reto caminho da razão, é necessário que um medicamento qualquer venha a agir no organismo desta besta tal como a razão age no organismo de um homem são, ou ainda, é preciso que esse coquetel medicamentoso seja capaz de limitar a força psicótica da imaginação e da simpatia da mulher em histeria.

Suponho que ainda não superamos, se é que um dia superaremos, a *histerização do corpo da mulher*. No primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber* (2011b), publi-

² A dúvida cartesiana acontece em meio à tentativa de desfazer a confusão entre o sono e a vigília e de dissipar a perspectiva de que eventualmente um gênio maligno estaria atuando sobre nossos sentidos. Por meio do percurso da dúvida, Descartes funda o sujeito substância, pois, na tentativa de responder a tais questões, chega à conclusão de que não está sonhando e de que tampouco está submetido à atuação de um gênio maligno. A verdade que dissipa tais confusões é a da *res cogitans*, isto é, a verdade que diz: *penso, logo existo*. De acordo com Foucault, a fundação da verdade do sujeito substância por meio do exercício meditativo incitado pela dúvida instaura a grande divisão entre razão e desrazão na Idade Clássica, tendo em vista que, para Descartes, apenas os loucos, isto é, os desarrazoados, ou ainda, os sem razão confundiriam o sono com a vigília e acreditariam na atuação de um gênio maligno sobre seus sentidos (cf. FOUCAULT, 2019, p. 144-145; DESCARTES, 2004, p. 23, §4).

³ Para Foucault, a biopolítica diz respeito à correlação entre o biopoder, atrelado ao governo da população, e o poder disciplinar, atrelado ao governo dos indivíduos. A articulação entre essas modulações contemporâneas do poder remonta, em certa medida, ao poder pastoral, cuja lógica contempla o cuidado do pastor em relação ao rebanho como um todo e a cada uma de suas ovelhas. A biopolítica responde, na contemporaneidade, às demandas hiper-produtivistas do neoliberalismo, o qual se assenta e é assentado no *ethos* do interesse, ou seja, hoje somos sujeitos interessados e interesseiros que buscam o próprio bem-estar capitalista a despeito de todo o resto. O *ethos* do interesse permeia os indivíduos, constituindo suas subjetividades, mas também permeia o corpo da população, tornando-se o princípio norteador da biopolítica neoliberal. Nesse sentido, a biopolítica opera com base em uma dinâmica racista que exclui do jogo político e, portanto, da instância do cuidado de herança pastoral, as ovelhas disfuncionais, as quais são incapazes de contribuir com os interesses neoliberais da população. Ovelhas inoperantes precisam ser corrigidas para se tornarem eficazes ao rebanho, mas caso a correção seja ineficiente, elas são rapidamente excluídas do corpo populacional, composto pelos diferentes nichos institucionais da sociedade. Nesse sentido, o encarceramento e o internamento alimentam e são alimentados pelo racismo de Estado que, por sua vez, tenta abastecer o interesse capitalístico de todos e de cada um (sobre a biopolítica, cf. FOUCAULT, 2005, p. 285-317; 2008, p. 365-397; DARDOT; LAVAL, 2016, p. 133-157).

cado em 1977, Foucault nos explica que a *histerização* diz respeito ao processo “pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade” (FOUCAULT, 2011b, p. 115). No despontar da laicização dos discursos médicos, que vão ganhando cada vez mais autonomia em relação aos discursos religiosos, a saturação sexual do corpo da mulher deixa de ser compreendida como manifestação da posse demoníaca para ser paulatinamente entendida como descontrole imaginativo e exagero simpático na interação com os outros. Vejamos, de forma resumida, como se dá a passagem da demonização para a histerização das mulheres que continuam a ser perigosas (perigosas para quem? Guardemos essa pergunta em nossas mentes, pois ela permanecerá latente em nossa análise).

Demonização

Em um texto chamado “*L’art de parler et l’art de se taire ne font q’un*”, disponível no Fundo Marguerite Duras do *Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine (tapuscrit 76 DRS)*, Duras nos explica, com base em Jean Michelet, historiador francês que viveu entre 1798 e 1874, que:

As mulheres da Idade Média (conta Michelet) se calavam muito, se calavam de uma maneira inimaginável para nós hoje. As mulheres eram isoladas umas das outras por florestas impraticáveis. E os homens estavam nos campos ou nas guerras do senhor. As mulheres permaneciam sozinhas durante dias e dias, e mesmo durante semanas, em suas terras isoladas. E foi na Idade Média que, então, as mulheres adquiriram esse hábito de falar com a natureza, de se voltar às árvores, às plantas, aos animais selvagens da floresta. Elas o faziam a fim de se desembaraçar de sua solidão e de sua miséria. Mas, quando elas eram surpreendidas em suas conversações com a natureza, em contravenção à regra do silêncio imposta à sua condição, eram malvistas... (DURÁS, p. 1-2 do *tapuscrit 76 DRS* 40.1).

A partir de Duras talvez possamos afirmar que, na Idade Média, as mulheres levavam a cabo uma espécie de comunicação extra-humana que parece depender de uma interação simpática com a natureza, com as árvores, com as plantas e com os animais selvagens. Quando surpreendidas em tais comunicações, as mulheres eram demonizadas. Basicamente, a explicação dos inquisidores Kramer e Sprenger acerca desse fenômeno comunicativo era a seguinte: por terem suas almas subjugadas pelo demônio, as mulheres eram iludidas no tocante à fantasia e à imaginação. As mulheres mais propensas à intrusão do demônio eram aquelas já afastadas de Deus pelo pecado da infidelidade, da ambição e da luxúria, como nos explicam os referidos inquisidores na obra *O martelo das feiticeiras*, de 1484. Mais precisamente, eles dizem na seção intitulada “Qual o tipo de Mulher que se entrega, mais que todas as outras, à Superstição e à Bruxaria” que:

[...] três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam, a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como desses três vícios predomina o último, por serem as mulheres insaciáveis e etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 121).

Mais precisamente, conta-se que, enquanto dormiam, essas mulheres eram invadidas pelos *Incubos*, demônios sexuais que subjugavam a razão, fazendo nela prevalecer a fantasia e a imaginação, as quais, sob influência do demônio, faziam com que as mulheres se iludissem a

ponto de conceberem que estavam efetivamente conversando com a natureza, com as árvores, com as plantas e com os animais selvagens da floresta. Possuídas, as bruxas imaginavam involuntariamente que estavam conversando com os entes mais que humanos, inumanos, extra-humanos. Sobre as ilusões das mulheres concebidas como bruxas, Kramer e Sprenger afirmam:

Por fantasia ou imaginação designamos uma espécie de repositório das ideias recebidas pelos sentidos. E é através daí que os demônios excitam ou estimulam as percepções internas, ou seja, as imagens conservadas nesse repositório, parecendo que naquele momento são percepções novas recebidas do exterior. [...] São duas as maneiras pelas quais os demônios, como já se disse, evocam no homem imagens dessa espécie. Por vezes, fazem-no sem subjugar a razão, como no caso da tentação e da imaginação voluntária. Noutras ocasiões, porém, agridão por completo o uso da razão; é o caso dos deficientes por natureza, dos loucos e dos ébrios (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 126).

As bruxas eram tidas como aquelas que enlouqueciam no devaneio de tais comunicações e que, porventura, enlouqueciam os homens a sua volta, pois “a esses homens se lhes qualifica de delirantes, porque os sentidos lhes foram arrancados pelo demônio, de duas formas: com ou sem o auxílio das bruxas” (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 126). A demonização das mulheres, típica da Idade Média, desloca-se na direção da associação entre a loucura, o mal e a animalidade (inumanidade) no Renascimento e na Idade Clássica, assim como indicamos dora-vante. Além disso, concebo que a demonização das mulheres consiste em uma das condições de possibilidade do processo de histerização de seus corpos.

Histerização

De acordo com os inquisidores que fundamentaram e justificaram a morte de nossas ancestrais, a comunicação que as bruxas entretinham com os entes extra-humanos parecia “ocorrer por causa da força impulsiva do diabo que opera por meio de imagens” (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 250). Isso quer dizer que a imaginação era considerada perigosa, pois seria por meio dela que o diabo operaria. Na Modernidade, a imaginação continua a ser perigosa e as mulheres continuam a ser classificadas como aquelas que são mais propensas aos devaneios imaginativos.

Na história médica que começa a se fazer a partir do Iluminismo e, portanto, do advento da analítica da razão pura e universal, as comunicações extra-humanas deixam de ser demonizadas para serem patologizadas⁴. Alguns médicos, como o escocês Robert Whytt, em meados do século XVIII, tornam manifesta a transição entre a demonização e a patologização do corpo das mulheres através do diagnóstico da histeria, que inicialmente também foi associada à presença dos incubos; no entanto, na Modernidade, os incubos não são interpretados como uma presença espectral ou ctônica, mas sim como uma presença quimérica. Entre os sintomas da histeria descritos por Whytt, como nos explica Foucault, encontramos:

⁴ Na subseção intitulada “Vertigem e paixão” do presente ensaio, indico brevemente de que modo Foucault subverte a analítica da razão pura e universal por meio do *ethos* filosófico atinente ao exercício da crítica. De acordo com Foucault, a analítica kantiana vislumbra determinar os limites do conhecimento e da ação moral, ou seja, trata-se de delimitar o que é próprio da razão para que não tentemos conhecer o que não é passível de conhecimento e para que não tentemos agir fora do escopo do dever. Basicamente, é a razão pura que garante o conhecimento, ao passo que a razão universal (razão pura aplicada na prática) garante a moralidade da ação. A pureza e universalidade da razão se devem à analítica crítica que determina os limites da racionalidade. É isso que acontece na *Crítica da Razão Pura* (KrV) e na *Crítica da Razão Prática* (KpV), onde Kant nos mostra quais são as condições de racionalidade para o conhecimento e para a ação moral (cf. KANT, KrV, 1983; KpV, 2003; FOUCAULT, 2001b).

Um sentimento extraordinário de frio e calor, as dores em diferentes partes do corpo; as síncope e as convulsões vaporosas; a catalepsia e o tétano; ventos no estômago e nos intestinos; um apetite insaciável para os alimentos; vômitos de matéria negra; fluxo súbito e abundante de urina pálida, límpida. Marasmo ou atrofia nervosa; asma nervosa ou espasmódica; tosse nervosa; palpitações do coração; variações do pulso, males e dores de cabeça periódicas; vertigens e tonturas; diminuição e enfraquecimento da visão; desencorajamento, abatimento, melancolia ou mesmo loucura; pesadelo ou incubo (WHYTT *apud* FOUCAULT, 2019, p. 289-290).

Os últimos sintomas descritos pelo médico, a saber, *pesadelo ou incubo*, demarcam a transição da demonização para a patologização daquelas – “daquelas” justamente porque a histeria era concebida como uma doença de mulher – que, por um lado, comunicam-se demais com o próprio corpo em decorrência de uma simpatia interna desmesurada entre as diferentes partes e órgãos do corpo e, por outro lado, comunicam-se demais com o mundo, estabelecendo interações excessivamente simpáticas com os outros, sejam eles humanos ou inumanos. Com base em Whytt, talvez seja possível afirmar que os pesadelos ou incubos se devem ao descontrole imaginativo das mulheres que se afastam da razão na direção de devaneios especulativos ou errantes; tais devaneios são tipificados como loucura, ou ainda, como a doença que acomete quem ousa ultrapassar os limites da ilha do entendimento que circunscreve o bom uso analítico da razão. Por fim, vale lembrar que, desde o Renascimento, a loucura é associada à errância: não se tratava, contudo, da errância do pensamento que se deixa conduzir por uma imaginação descontrolada, mas da errância marítima que relegava os loucos às margens das cidades. Como nos mostra Foucault no primeiro capítulo da *História da Loucura*, intitulado “*Stultifera navis*”, “[...] eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros” (FOUCAULT, 2019, p. 9-10).

Com base nisso, talvez possamos dizer que eram consideradas histéricas as mulheres que imaginavam demais, ou seja, que se entregavam à errância de uma imaginação não controlada pelas rédeas da razão. Nesse sentido, de acordo com Foucault, em meados do século XVIII o médico obstetra francês Joseph Raulin categorizou a histeria como uma patologia da imaginação: “essa doença, na qual as mulheres inventam, exageram e repetem todos os diferentes absurdos de que é capaz uma imaginação desregrada, por vezes tornou-se epidêmica e contagiosa” (RAULIN *apud* FOUCAULT, 2019, p. 291). Além disso, como podemos perceber, já a partir da enumeração dos sintomas da histeria por Whytt, a histeria é a doença das que sentem demais, das que sentem exageradamente. Entre os sintomas que coadunam com tal diagnóstico, destaca-se o “sentimento extraordinário de frio e calor, as dores em diferentes partes do corpo; [...] palpitações do coração; variações do pulso, males e dores de cabeça periódicos” (WHYTT *apud* FOUCAULT, 2019, p. 289-290). O sentimento exagerado é associado “às perturbações da simpatia” (FOUCAULT, 2019, p. 303) que, como nos mostra Foucault ao apresentar o discurso sobre a histeria do médico inglês Thomas Sydenham, acometem mais “as mulheres do que os homens, porque elas têm uma constituição mais delicada, menos firme, porque levam uma vida mais mole e por estarem acostumadas às voluptuosidades ou comodidades da vida e a não sofrer” (SYDENHAM *apud* FOUCAULT, 2019, p. 300). As perturbações da simpatia são de dois tipos: intra-orgânicas e extra-orgânicas. A perturbação simpática intra-orgânica se deve a uma comunicação exacerbada entre as diferentes partes e órgãos do corpo: é justamente por esse motivo que as histéricas sentem, como indica Whytt, dores em diferentes partes do corpo, calorões e calafrios, palpitações e enxaquecas. Dito de outro modo, seus órgãos entram em uma comunicação simpática desregulada que faz com que eles sofram juntos e reajam juntos,

mesmo que estejam anatomicamente alocados em diferentes partes do corpo. Foucault nos explica que, de acordo com Whytt:

Todo o corpo feminino é marcado pelos caminhos, obscuros, mas estranhamente retos, da simpatia; ele mantém sempre uma estranha cumplicidade consigo mesmo, ao ponto de constituir para as simpatias, como que um lugar de privilégio absoluto; de uma extremidade à outra de seu espaço orgânico, ele encerra uma eterna possibilidade de histeria. A sensibilidade simpática de seu organismo que se irradia através de todo o corpo, condena a mulher a essas doenças dos nervos (FOUCAULT, 2019, p. 303-304).

Já a perturbação simpática extra-orgânica se manifesta como “uma solidariedade excessiva com todos os seres vizinhos. Não se é mais forçado por uma natureza secreta, é-se vítima de tudo aquilo que, na superfície do mundo, solicita o corpo e a alma” (FOUCAULT, 2019, p. 306). Nesses casos, a histeria se deve à partilha das emoções que ataca o sistema nervoso das que amam ou se apaixonam demais. De modo geral, como podemos perceber, as histéricas são aquelas que se comunicam demais consigo mesmas, na medida em que falam com o próprio corpo e escutam o próprio corpo, e que se comunicam demais com os outros, em especial, com os seres vizinhos, a saber, com os outros animais, com os solos, com as plantas e quem sabe, até mesmo, com objetos inanimados, quiméricos e extraterrestres. Histéricas são, portanto, aquelas que se importam consigo mesmas e com o mundo, são as mulheres solidárias que preferem “o mundo à natureza” humana (FOUCAULT, 2019, p. 306). Já os homens que imaginam e sentem demais são dotados, de acordo com o discurso médico de Whytt, de uma alma efeminada. A histeria é uma doença que geralmente acomete mulheres, mas alguns homens também podem sofrer desse “terrível estado!”, típico de uma alma efeminada (FOUCAULT, 2019, p. 306).

A histeria, como nos mostra Foucault em sua *História da Loucura*, fora concebida como uma doença dos nervos. Foucault complementa tal análise com as interpretações desenvolvidas no primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber*, onde nos explica que a “Mãe, com sua imagem em negativo que é a ‘mulher nervosa’, constitui a forma mais visível desta histerização” (FOUCAULT, 2011b, p. 115), ou seja, dessa saturação sexual atinente à imaginação errante e à simpatia exagerada que parecem elevar à máxima loucura alguns dos sintomas típicos de uma mera paixão. Em tempos biopolíticos de medicalização, cujo intento é a otimização do bem-estar populacional em razão da produtividade neoliberal, os efeitos colaterais da histerização, que se exprime na contemporaneidade por diferentes nomes científicos dados a uma grande gama de transtornos psíquicos, parecem ser neutralizados por meio de coquetéis medicamentosos capazes de controlar os exageros imaginativo-afetivos das mulheres-monstro, as quais precisam esquecer da verdade inadmissível que as assemelha à bestialidade demoníaca e inumana para, desse modo, iniciarem o processo fármaco-psiquiátrico de normalização e, portanto, cura, visto que todo o tratamento começa pela “repressão dessa verdade inadmissível, [pela] abolição do mal que ali impera, [pelo] esquecimento dessas violências e desses desejos” imaginativos demais, simpáticos demais (FOUCAULT, 2019, p. 537). Diz-se que, orientadas pela razão do outro, as insensatas tendem a recobrar e preservar sua humanidade.

Mulheres-monstro

Tenho apreço pelas mulheres-monstro dos filmes e das literaturas de horror, pós-terror, ficção ou fantasia (confesso que não entendo dessas classificações fílmico-literárias) porque, em geral, seus enredos não recaem no pacifismo medicamentoso, o que acaba acontecendo no filme ultra-realista *A Women Under the Influence*, de 1974, escrito e dirigido por John Cassavetes.

No enredo de *Cassavetes*, Mabel, interpretada pela atriz Gena Rowlands, é internada em um manicômio após surtar com seu marido que pouco partilha do espaço da casa por trabalhar em demasia, relegando todas as funções domésticas a sua esposa. Mabel é liberada da internação após um longo processo de cura psiquiátrica ou de otimização biopolítica, tendo em vista que, em nome do neoliberalismo, Mabel precisa se manter como uma dona de casa funcional capaz de apoiar seu marido trabalhador e de criar com segurança seus três filhos, forças de trabalho do porvir. O filme de *Cassavetes* é, nesse sentido, assustadoramente realista, já que essa fora, sem dúvida, a realidade das avós e das mães de algumas de nós...já que talvez essa ainda seja a realidade de muitas de nós.

Os filmes e literaturas contra-realistas, que oponho aqui às tramas ultra-realistas (como a de *Cassavetes*), fantasiam o que aconteceria conosco se não sucumbíssemos às amarras dos saberes e poderes psiquiátricos: esse é o caso de *Possession*, de 1981, do diretor polonês Andrzej Zulawski. Não há final feliz nesse tipo de trama, pois o final feliz depende do controle da situação, da amortização do corpo da histérica, da sedação opiácea das dores nos nervos em nome do bem-estar da civilização que, por sua vez, depende da performance otimizada do papai, da mamãe e do filhinho. Na instância do real, normalmente sucumbimos à medicalização, seja em nome do pai, em nome do filho, em nome do espírito santo ou da biopolítica de estado que não nega nenhuma das figuras anteriores e sim as engloba em seu sistema bem-estarista. Por isso, as tramas contra-realistas trabalham com cenários fantásticos que exploram a liberdade especulativa do “e se...”. Tal liberdade ultrapassa as barreiras impostas pelo medo em relação à loucura, que ora é demonizada, ora criminalizada ou, então, recepcionada sob a chave biopolítica da patologização⁵.

São raras as mulheres em nossas famílias e círculos sociais que jamais foram medicalizadas, orientadas a seguir as prescrições psiquiátricas do médico que, em virtude da razão e do bom senso (da sensatez), indica-nos o fármaco que salvará nosso casamento, que nos tornará esposas e mãe operantes, cuidadosas, pacientes, saudáveis. Na fantasia especulativa de *Possession*, a personagem Anna, interpretada pela atriz Isabella Adjani, contrapõe essa realidade. Anna não se submete ao processo de medicalização: diferentemente, ela parece se render e ao mesmo tempo ser rendida pela desrazão que a torna, simultaneamente, bruxa, sábia e doente – não há, pois, uma ordem histórica para a manifestação dessas modulações da suposta loucura em Anna, que se envolve em uma intriga internacional e extra-humana de adulteração de sua realidade matrimonial. Como perceberemos a seguir, a sabedoria de Anna, a qual se aglutina à expressão da sua bruxaria e de sua histeria, manifesta-se nesta intriga cujo enleio extra-humano a faz compreender que os humanos não são tão diferentes assim dos insetos. Tal compreensão parece se fundar na sabedoria cósmica que descreve e prescreve a igualdade radical entre humanos e animais. Esse saber que desmantela a centralidade humana no mundo, a centralidade de um humanismo materializado pela prevalência dos homens brancos hetero-cis-normativos, permite-nos conectar Anna à personagem G.H. de *A paixão segundo G.H.*, obra de Clarice Lispector primeiramente publicada em 1964. G.H. parece ser tão insensata quanto Anna e Anna tão insensata quanto G.H.: é o que tentarei mostrar nos frames das linhas que se seguem. Mas, antes, prestemos atenção na intriga na qual Anna se enreda e é enredada.

⁵ No texto “La vie des hommes infâmes”, primeiramente publicado em 1977, somos capazes de perceber as articulações e desarticulações no decorrer da história entre demonização, criminalização e patologização dos sujeitos loucos e de suas vidas infames (FOUCAULT, 2001a, p. 237-253).

A intriga

Anna trai seu marido, Mark, um espião, interpretado pelo ator Sam Neill, que passou tempo considerável longe de casa em uma missão do outro lado do muro, isto é, na Alemanha oriental. Isso significa, em certo sentido, que seu marido também é um traidor, mas um traidor de outra ordem, daquela relativa à espionagem de Estado. É provável que o marido de Anna a tenha traído com outra mulher enquanto esteve infiltrado do outro lado do muro, mas não temos certeza; temos apenas uma desconfiança, já que, enquanto espectadoras, não somos capazes de acompanhar o que se sucedeu na missão do marido-trabalhador-espião e nem mesmo somos capazes de ver o que acontece do outro lado do muro. O filme começa com o retorno do marido para casa, com aquele tipo de retorno que gera estranhamento após tanto tempo de afastamento.

O muro de Berlim contorna o condomínio em que se localiza o pequeno apartamento do jovem casal: da janela da sala desse apartamento de recém-casados, somos capazes de perceber que os guardiões da parte oriental observam com seus binóculos tudo o que se passa naquele cômodo ocidental. A Alemanha oriental invade a vida privada desse casal situado no ocidente capitalista. Lembremos, apenas para nos localizarmos no espaço e no tempo, que *Possession* é de 1981 e que a queda do muro de Berlim acontece em 1989. Essa evidência espaço-temporal nada mais é do que um dos traços realistas que se mesclam à fantasia do filme de Zulawski. Os demais traços podem ser percebidos na aliança reprodutiva da família nuclear, cuja sexualização é alimentada pela transgressão do adultério, seja por parte do marido sádico ou da esposa histérica⁶.

Anna trai seu marido tradicional com um galanteador místico da *New Age*⁷: eis o enleio da primeira traição. O enleio da segunda traição é mais confuso, inesperado, insensato e, portanto, fantástico, já que a dimensão fantástica do filme de Andrzej Zulawski parece repousar na positivação da insensatez, ou ainda, para pensarmos com Foucault, nos “encantamentos involuntários do desatino e [n]a possibilidade nietzschiana do filósofo louco” (FOUCAULT, 2019, p. 144). O enredo de Zulawski é tão louco quanto a filosofia de um filósofo louco. Por esse motivo, seu

⁶ Foucault nos explica que, desde a Modernidade, a família é o permutador da sexualidade e da aliança reprodutiva fundada na interdição do incesto. Assim, a família transporta “a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (FOUCAULT, 2011b, p. 119). Nesse sentido, os cônjuges se tornam os principais agentes da sexualidade que passa a se apoiar em saberes psicológicos e psiquiátricos dada a aparição, no âmbito da família, “destas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher. [...] Nasce, então, uma demanda incessante a partir da família: de que a ajudem a resolver tais interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança” (FOUCAULT, 2011b, p. 121-123). As figuras da mulher nervosa, da mãe indiferente, do marido impotente e sádico, bem como da criança precoce e já esgotada certamente aparecem em *Possession*. Entretanto, no filme, as interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança não são resolvidas e não contam com a intervenção psiquiátrica, embora contem com a intervenção de tipo jurídico-criminal, já que, desconfiado, Mark contrata um investigador particular para seguir Anna e já em estado de mania, na medida em que contagiado pela loucura de Anna, Mark atrai a atenção da polícia, tornando-se, assim, um criminoso. Se fosse encarcerado pela polícia, Mark seria mais um marido cruel e maniaco que teria povoado “os conselhos de disciplina, as casas de correção, as colônias penitenciárias, os tribunais e asilos [...] Incontável família dos perversos que se avizinha dos delinquentes e se aparenta com os loucos” (FOUCAULT, 2011b, p. 47). Outro filme bastante paradigmático nesse sentido é *The Shining*, de 1980, dirigido por Stanley Kubrick que escreveu o roteiro com base no livro homônimo de Stephen King (2012), publicado em 1977. Em *The Shinning*, o marido maniaco e cruel é o escritor alcoólatra Jack Torrance, interpretado por Jack Nicholson; a mulher histérica e frígida é Wendy Torrance, interpretada por Shelley Duvall, e o filho precoce é Danny Torrance, interpretado por Danny Lloyd.

⁷ De acordo com a emissão radiofônica “Doit-on s’inquiéter de la résurgence des pratiques ‘New Age?’”, exibida pela *Radio France* em 20 de julho de 2021, a *New Age* consiste em uma prática holística eclética que busca uma espécie de parametrização místico-espiritual-sexual entre o si e o cosmos. Consiste em um movimento alternativo que surgiu na contracultura norte-americana dos anos 60 que conclama o desenvolvimento pessoal, o retorno à natureza e as medicinas alternativas na fronteira entre o espiritualismo e o bem-estar. Para saber mais: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-temps-du-debat-d-ete/doit-on-s-inquieter-de-la-resurgence-des-pratiques-new-age-6991365>.

roteiro é cheio de sensatez na insensatez: dito de outro modo, sua trama manifesta, quase que de forma oracular, os detalhes sórdidos da vida cotidiana da família que é o permutador da aliança reprodutiva e da sexualidade. Alguns poderão dizer que, nesse enredo fantástico, Zulawski fantasia aspectos de sua própria vida, tendo em vista que sua esposa o deixara por seu melhor amigo e que essa ruptura adúltera teria gerado a escrita de *Possession*⁸. Não pretendo seguir essa trilha analítica: não estou interessada no desatino de Zulawski, mas sim no desatino de Anna. De todo modo, talvez seja possível afirmar que o desatino de Zulawski se manifesta na forma da liberdade especulativa que imagina o “e se...”, ao passo que o desatino de Anna habita o desatino de Zulawski justamente por integrar a trama que compõe o enredo contra-realista alimentado por tal especulação errante.

A insensatez de Anna desponta no enleio da primeira traição, mas se institui no enleio da segunda traição. Anna havia experimentado o enlace amoroso e tradicional com seu marido-espião-trabalhador, pai de seu único filho, Bob, interpretado pelo ator Michael Hogben. Anna também havia experimentado o enlace sexual e vanguardista com seu amante-místico-galanteador chamado Heinrich, interpretado pelo ator Heinz Bennet. Após essas duas experiências, uma frígido-matrimonial e a outra tântrico-adúltera, Anna conclui que os homens são todos iguais e cai nas garras, quer dizer, nos tentáculos de um monstro que vive no edifício de número 87, na rua Sebastian, no bairro turco de Berlim, Kreuzberg. O monstro habita o primeiro andar desse prédio, um dos mais antigos de Berlim⁹.

Anna percebe que seu amante-místico-galanteador é como todo e qualquer homem, embora tentasse performar a distinção através da prática de uma espiritualidade eclética e exótica desde sempre engolfada pelo capitalismo como mais um modo de vida alternativo. Quando o amante de Anna descobre que está sendo traído, tornando-se o segundo elemento de uma intriga adúltera extra-humana, Anna, em um acesso de loucura que também é possessão, em um surto histérico ou psicótico que repousa na simpatia exacerbada pelo amante-monstro, sabiamente diz a Heinrich: “Você não é diferente de ninguém. Somos todos os mesmos, mas em palavras diferentes com corpos diferentes e diferentes versões, como insetos” (ZULAWSKI, 1981, 1:24:58). Essa crise, que parece sobrepôr em um único frame a loucura como possessão e a loucura como histeria, desponta em um desatino fundado na verdade da igualdade; contudo, o que está em jogo aqui não é a constatação da igualdade humana e sim da igualdade cósmica na monstruosidade ou na animalidade que não nos distingue dos insetos. Com essa verdade em mãos¹⁰, com as mãos que brincam com o perigo fantasmático atribuído à loucura, Anna pode ser transhistoricamente conectada a G.H.¹¹.

G.H. é evidentemente muito diferente de Anna.

G.H. vive em um edifício semi-luxuoso que fora construído sobre uma estrutura de areia movediça. G.H. não tem marido, embora aparentemente tenha sido bastante apaixonada por um homem que cruzara seu caminho. G.H. não tem filho. G.H. parece ter origens aristocráticas,

⁸ Sobre este fato biográfico, verificar a entrevista de Andrzej Zulawski disponível no canal do Youtube *Journey to The Center of The Cinema*: https://www.youtube.com/watch?v=XS-0g5qdK_o.

⁹ O edifício ornamental no qual as gravações de *Possession* foram feitas existe até os dias de hoje e estima-se que foi construído entre 1848 e 1859. De acordo com o site da imobiliária Ziegert, antes da queda do muro de Berlim, a rua Sebastian era dividida da seguinte forma: as casas com os números de 1 a 3 pertenciam à Alemanha oriental, ao passo que as casas de 81 a 87 pertenciam à Alemanha ocidental – esse é o caso do edifício em que o monstro, amante de Anna, habita. Tais informações, bem como a foto do edifício na atualidade, encontram-se no site da imobiliária: <https://ziegert-immobilien.com/en/projects/sebastianstrasse-87-luckauer-strasse-10>.

¹⁰ No frame correspondente a 1:24 minutos do filme, vemos Anna ameaçando Heinrich com uma faca enquanto profere a verdade monstruosa acerca dos homens. A faca parece representar, então, o perigo relativo à loucura que manifesta a verdade e Anna parece não temer esse perigo.

¹¹ Sobre a transhistória, cf. Foucault (2011a, p. 155-167) e Lorenzini (2014, p. 317-321).

diferentemente de Anna, cujas raízes não parecem remontar a nenhum tipo de nobreza. O apartamento de Anna não é estilizado como o de G.H. e tampouco possui uma vista como o de G.H. Da janela de sua sala, Anna vê o muro de Berlim. Da janela de sua sala, G.H. vê a imensidão do mar. Obviamente, Anna e G.H. não são da mesma classe social. Anna é professora de ballet, ao passo que G.H. teria sido escultora.

A despeito das grandes diferenças, elas parecem se conectar no tocante a alguns elementos ou características de suas vidas.

Ambas de alguma forma interagiram com as artes, Anna com o ballet e G.H. com a escultura; além disso, ambas estão ou se sentem solitárias, já que Anna, mesmo casada, vive a solidão e a solidão, assim como no caso das bruxas que Duras herda de Michelet¹², faz com que Anna e G.H. vivam uma vida de saturação da sexualidade, pois ambas parecem ter amantes que lhes despertam mais ou menos prazer consigo mesmas, mais ou menos prazer com mundo.

Anna e G.H.

A paixão que Anna sente por seu segundo amante, isto é, pelo amante do amante, pelo monstro, é tão repugnante a nós, espectadoras, quanto a paixão que G.H. sente pela barata. Com efeito, o enredo de Clarice Lispector é muito anterior ao de Andrzej Zulawski (o de Lispector é de 64 e o de Zulawski, de 81); entretanto, esses roteiros podem ser entrelaçados na insensatez de suas personagens que, apaixonadas, desviam do reto caminho da razão, daquele caminho desbravado e imposto pelos patriarcas brancos, como nos explica Audre Lorde (2019, p. 48)¹³. A razão, em sua versão humana pretensamente humana, não deixaria que G.H. engolissem a barata; da mesma forma, essa razão não deixaria que Anna se deixasse penetrar pelos tentáculos de seu amante-monstro. Nos dois casos de insensatez, a paixão se expressa como uma espécie de posseção que parece tirar de cena a razão pretensamente humana, cujo caráter limitador impede a especulação típica do filósofo louco, bem como o exagero simpatético da mulher histérica.

Todos aqueles que se deparam com a comunhão entre, por um lado, G.H. e a barata e, por outro lado, Anna e o monstro, enxergam em si, numa espécie de jogo de espelhos, a faceta não-humana, pós-humana, extra-humana que paradoxalmente nos constitui como humanos, já que a animalidade ou a monstruosidade parecem ser a condição da humanidade: somos o que somos porque somos o que não-somos. Esse tipo de saber talvez se constitua como o assassinato de nossa alma humana. Mais precisamente, diz-nos G.H.: “e saber será talvez o assassinato de minha alma humana” (LISPECTOR, 2019, p. 14). Se sabemos, ao olharmos para essas comunhões transgressivas, que a condição de nossa humanidade é a nossa não-humanidade, então, entendemos, em certa medida, que talvez jamais tenhamos sido plenamente humanas, embora assim pretendêsemos. Nesse ínterim, tanto G.H. quanto Anna parecem nos reconduzir aos rastros renascentistas da loucura, que não era concebida como negatividade absoluta, assim como viria a acontecer na Idade Clássica, momento em que a loucura foi compreendida como a completa falta de razão.

No capítulo “A Grande Internação”, do livro *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault nos explica que na Renascença o louco era compreendido como aquele dotado de uma “razão irrazoável” ou de uma “razoável desrazão” (FOUCAULT, 2019, p. 47). Em outros termos, considerava-se que o louco era capaz de pensamento e que esse pensamento desviante possuía uma

¹² Sobre o assunto, retomar a subseção intitulada “Demonização” do presente ensaio.

¹³ Sobre a adulteração filosófica da racionalidade branca e masculinista, cf. Stephan (2025).

positividade atinente à apreensão e expressão de saberes esotéricos vinculados à profecia, à adivinhação e à revelação. Como nos explica Daniel Verginelli Galantin na obra *Experiência e Política no pensamento de Michel Foucault*, no Renascimento, a “loucura aponta para a ruína iminente do homem e de seu mundo, e nisso consiste sua positividade: ela *pode interpelar os homens de uma maneira vertiginosa*. A loucura traz a revelação de que o onírico é também real e vice-versa” (GALANTIN, 2021, p. 29, grifo nosso). Concentremo-nos na formulação de Galantin para avançarmos na análise das características atinentes à insensatez de Anna e de G.H. Vejamos.

Vertigem e paixão

A loucura *pode interpelar os homens de uma maneira vertiginosa* (GALANTIN, 2021, p. 29). G.H. e Anna parecem agir justamente desta forma quando nos interpelam, a nós que presumimos ocupar o lugar do homem de razão. Elas nos interpelam de uma maneira vertiginosa porque estão apaixonadas e a loucura de suas paixões mais-que-humanas nos espanta. É na loucura da comunhão amorosa com os monstros que ambas nos revelam que a humanidade atribuída à razão dos homens não passa de uma pretensa verdade instanciada pelo seu negativo, a saber, pela falta de razão atinente ao humano ou, ainda, pela verdade inadmissível que insiste em nos assimilar à animalidade. Ao interpelarem os homens de uma maneira vertiginosa, G.H. e Anna desafiam o círculo antropológico atinente à patologização da loucura na Modernidade. É como se elas estivessem transitando nas bordas desse círculo, sempre prestes a abandoná-lo em nome da prática de uma liberdade que não se deixa encapsular pela analítica limitadora e limitante da razão. O que interessa a G.H. e Anna no ciclo de suas respectivas paixões extra-humanas é justamente a ultrapassagem do limite postulado como verdadeiramente humano. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que o *ethos* filosófico de Anna perante Mark, Heinrich e Bob – os homens que, de acordo com o círculo antropológico, a conectariam à humanidade –, assim como o *ethos* filosófico de G.H. perante a humanidade, é um *ethos* da loucura que nos remonta à figura do filósofo louco, o qual desafia a naturalização e a normalização da sensatez do limite. No texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, publicado em 1984, Michel Foucault afirma que:

Esse *ethos* filosófico pode se caracterizar como uma *atitude limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Devemos escapar à alternativa do fora e do dentro; devemos permanecer nas fronteiras. A crítica é justamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão da crítica, hoje, deve se tornar uma questão positiva: nisso que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a restrições arbitrárias. Trata-se de transformar a crítica exercida como limitação necessária em uma crítica praticada na forma da ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2001b, p. 1393).

Apaixonadas, Anna e G.H. desacatam a ordem de Kant, para quem o domínio do entendimento e, portanto, da sensatez, corresponde a:

[...] uma ilha circunscrita pela natureza mesma por limites imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), envolta por um vasto e tempestuoso oceano, a verdadeira sede da ilusão, onde muito nevoeiro e muito gelo, em ponto de liquefazer-se, permitem imaginar falsamente novas terras e, enquanto iludem com vãs esperanças o navegador que vagueia sem rumo à procura de novas descobertas, enredam-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco terminá-las. Antes de arriscarmo-nos a esse mar para

explorá-lo em toda a sua amplitude e alcançarmos a certeza de que é possível nele ter esperança de alguma coisa, será útil lançarmos antes um olhar sobre o mapa da terra que agora queremos abandonar e perguntar primeiramente se com o que ela contém em si não poderíamos ficar satisfeitos ou, no mínimo, termos necessariamente de ficar satisfeitos, caso não haja um chão em nenhum outro lugar, no qual possamos nos instalar [*anbauen*]; em segundo lugar, perguntar sob que título podemos nós mesmos possuir essa terra e nos manter seguros diante de todas as reivindicações mal intencionadas (KANT, KrV, 1983, p. 267-268)¹⁴.

Ao habitarem as bordas do círculo antropológico, Anna e G.H. enfrentam o *vasto e tempestuoso oceano* sem medo de não terem *um chão* que lhes dê segurança: no caso de Anna, sem medo da ruína de seu casamento e, no caso de G.H., sem medo de que seu apartamento seja completamente engolido pela areia movediça que surge do fundo do mar altissonante. Sem medo, elas imaginam e vivem uma vida que lhes era, até então, inimaginável, tendo em vista os limites imutáveis do entendimento. Anna e G.H. ultrapassam os limites da terra firme, da terra da verdade quando se enlaçam amorosamente aos monstros que manifestam a inadmissibilidade por trás da descrição (que já é sempre uma prescrição) do que é ser humano.

Como nos mostra Foucault, o *ethos* do filósofo louco pode ser caracterizado como a atitude limite que escapa das concepções de dentro e de fora para habitar as fronteiras, as bordas dos limites imutáveis que fundamentam as verdades admissíveis em virtude das inadmissíveis. Para Anna e G.H., nossas filósofas, o círculo antropológico não tem parte de dentro e tampouco parte de fora. Esse círculo não é uma esfera maciça que poderia ser cortada ao meio ou perfurada. Para elas, o círculo antropológico é uma circunferência oca, vazia, sustentada por alguns fios sempre prestes a romper pela força da imaginação e da simpatia, das quais desponta a verdade inadmissível sobre a radical igualdade entre os homens e os insetos, proferida por Anna; proferida por G.H. que leva à boca a barata, assim como levava outrora os olhos de um homem que um dia acreditara amar. Diz-nos G.H.: “Eu já havia experimentado na boca os olhos de um homem e, pelo sal na boca, soubera que ele chorara. Mas, ao pensar no sal dos olhos negros da barata, de súbito recuei de novo, e meus lábios secos recuaram até os dentes” (LISPECTOR, 2020, p. 75). Com base nisso, talvez possamos afirmar que a paixão extra-humana de nossas filósofas é movida por um tipo de reflexividade avessa à racionalidade crítico-analítica de tipo kantiana. A racionalidade patológica de Anna e de G.H. parece, então, afeita à imaginação ativa e à sensibilidade atenta do artista moderno que, de acordo com Foucault, exerce a crítica na forma da ultrapassagem possível e não da limitação necessária. Esse artista, tão artístico quanto Anna e G.H., transfigura o mundo por meio “do difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade. [...] [por meio da] prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita esse real e o viola” (FOUCAULT, 2001b, p. 1389). A violação diz respeito à transgressão de nossos traços humanos por meio do enleio monstruoso entre nossas protagonistas e seus respectivos amantes inumanos.

A ruína

A loucura *aponta para a ruína iminente do homem e de seu mundo* (GALANTIN, 2021, p. 29). A loucura de Anna, da qual desponta um saber de tipo cósmico, mais do que aponta, coloca em operação a ruína dos homens que sustentam o círculo antropológico. Por outro lado, a loucura

¹⁴ A presente tradução foi realizada por Marco Aurélio Werle no artigo “O mar e a alma: metáforas marinhas em território alemão” (2007, p. 232).

de G.H. arruína o *Gênero Humano* por meio da dispersão cósmica de seu corpo que comunga com a barata. A humanidade de ambas entra em ruína quando, em nome de suas paixões extra-humanas, abandonam a terra firme do entendimento e da substancialidade da razão pura. Arruinada, G.H. diz: “escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanas” (LISPECTOR, 2020, p. 67). Ao arruinarem-se e, ao mesmo tempo, arruinarem os guardiões do círculo antropológico, Anna e G.H. assumem o lugar do Deus que já fora morto por esses tais guardiães. Ao assumirem o lugar de Deus, ao tornarem-se suas sacerdotisas, elas anunciam agora a morte dos guardiões.

Mark, o marido traído de Anna, assim como o amante humano cujos olhos G.H. beijara antes de beijar a barata, chora por ter sacrificado sua sensatez em nome da imbricação familiar entre a aliança reprodutiva e a economia dos prazeres. Mark chora porque descobre, através de Anna, que a sensatez se sustenta na insensatez. Mais precisamente, Mark descobre que sacrificara sua sensatez em nome da sustentação da articulação matrimonial entre aliança e sexualidade, articulação que constitui um dos fios do círculo antropológico e, portanto, um dos sustentáculos da sanidade. Então, Mark se torna insano na tentativa de se manter são. Ao testemunhar o surto de seu marido maníaco, Anna ocupa o lugar da última deusa perante o último homem. Anna diz a Mark: “Você acredita em Deus? ... Está em mim” (ZULAWSKI, 1981, 1:38:06). Como nos explica Foucault em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (2019), obra primeiramente publicada em 1966, Nietzsche, o filósofo louco, ao anunciar a morte de Deus, simultaneamente anuncia o devaneio que revela a inauguração e o fim do homem moderno. O homem moderno mata Deus e, assim, ata a Ele sua existência, ou seja, “a morte de Deus e o último homem estão indissolivelmente ligados: não é porventura o último homem que anuncia que matou Deus, colocando deste modo a sua linguagem, o seu pensamento, o seu riso no espaço do Deus já morto [...]?” (FOUCAULT, 2019, p. 495) Quando matamos Deus, deixamos de entender a loucura como possessão e passamos a entendê-la como doença, isto é, a morte de Deus instaura o homem moderno e o círculo antropológico que protege a sanidade de seus guardiões por meio da laicização dos saberes que parametrizam os regimes de suas existências.

Entretanto, como nos mostra Foucault, a frágil laicização do homem moderno é rompida pela entrada em cena de “deuses novos, os mesmos, [que] enchem já o Oceano futuro” (FOUCAULT, 2019, p. 495). Esse diagnóstico parece ressoar na atitude limite de Anna que, ao assumir a paixão vivida com o monstro – ou melhor, a crítica como forma da ultrapassagem possível –, profere o saber cósmico que constata a igualdade radical entre os homens e os insetos. Anna aparece, assim, como uma espécie de sacerdotisa ctônica que, possuída, arruína a fundação dos homens que um dia a arruinaram. Nesse sentido, talvez possamos afirmar, como nos explica G.H., que “todo o caso de loucura é que alguma coisa voltou. Os possesores, eles não são possuídos pelo que vem, mas pelo que volta” (LISPECTOR, 2020, p. 68). Isso significa que todo o caso de loucura é também um caso de re-volta. Então, antes de desaparecer em definitivo nos recônditos daquele cômodo ocidental, Anna decide engolir Deus e carregar consigo a deidade que a fará matar o outro que a mata na medida em que a ata aos fios que compõem o círculo antropológico da maternidade e do casamento funcional. A descoberta da animalidade em nós, destrói a humanidade em nós: não resta mais nada desse edifício chamado “*Gênero Humano*”. Adão e Eva sempre estiveram prestes a desaparecer, antes mesmo da queda, eles estavam prestes a desaparecer.

Para terminar

Interrompo a presente reflexão sem dar conta de todos os aspectos das possíveis aproximações entre *Possession* e *A paixão segundo G.H.* no tocante à caracterização foucaultiana das insensatas. Isso significa que a análise das mulheres-monstro merecerá desenvolvimentos futuros. Seja como for, para o momento, minha intenção foi a de indicar, por meio dos enredos contra-realistas de Zulawsky e Lispector, a potência daquilo que foi historicamente atribuído a um estado de loucura, sobretudo no caso das mulheres. Em *Possession* e em *A paixão segundo G.H.*, defrontamo-nos com dois cenários que poderiam ter despontado da seguinte especulação: o que aconteceria à vida cotidiana das mulheres se elas não sucumbissem à medicalização que constitui e é constituída pelo dispositivo da sexualidade, o qual, por sua vez, responde e corresponde às demandas funcionais da biopolítica? Meu objetivo não foi, obviamente, o de romantizar a loucura atribuída às mulheres, mas antes o de mostrar em que medida algumas das potências a elas vinculadas, como a imaginação e a simpatia, foram despotencializadas na medida em que assimiladas à loucura ao longo de uma história do pensamento contada e dominada pelos homens autoqualificados como sensatos e, portanto, como senhores da razão. Então, através de um jogo de transvaloração, tento indicar, a partir de nossas personagens, que aquilo que, em geral, é decodificado como loucura, sobretudo no caso das mulheres, pode ser diferentemente interpretado se nos aliamos aos filósofos loucos, os quais, ao invés de se aterem aos limites da razão, ultrapassam-os de maneira a transitar erraticamente por sobre suas finas e frágeis bordas. Nesse sentido, minha tentativa foi a de repotencializar a imaginação e a simpatia de Anna e G.H. por meio da associação dessas forças à reflexividade crítica dos filósofos loucos.

Em vista desse objetivo, o presente ensaio se dividiu em duas grandes partes: na primeira, intitulada “Insensatas”, retomei rapidamente a compreensão foucaultiana dos deslocamentos atinentes à caracterização da loucura no Renascimento, na Idade Clássica e na Modernidade; em seguida, indiquei em que medida a demonização das mulheres na Idade Média teria se tornado uma das condições de possibilidade da histerização de seus corpos na Modernidade. Já na segunda parte, intitulada “Mulheres-monstro”, situei o filme *Possession* em relação à obra *A paixão segundo G.H.* com o objetivo de analisar como Anna e G.H. teriam rompido o círculo antropológico, cuja estrutura caracteriza a patologização da loucura na Modernidade. Tentei mostrar, assim sendo, que as figuras de Anna e G.H. remontam, sob a égide do *ethos* filosófico como atitude limite, à relação renascentista entre sabedoria e loucura. Com base nisso, trabalhei com a hipótese de que tanto a loucura de Anna quanto a de G.H. possui uma razão de ser, uma razão que não se refere à racionalidade analítica e substancial do homem sensato, mas sim à reflexividade que abarca os exageros transgressivos da imaginação e os exageros simpatéticos da interação extra-humana, a qual parece ensejar e ser ensejada por um tipo de saber cósmico que postula a igualdade radical entre os homens e os animais, afinal, para Anna e para G.H., não somos diferentes dos insetos, embora assim o pretendamos.

Finalmente, gostaria de salientar que nos enredos contra-realistas de Zulawski e Lispector, as diferentes modalidades atinentes à historicidade da loucura parecem se sobrepor sem respeitar os contextos que lhe são específicos, ou ainda, sem necessariamente respeitar a analítica foucaultiana da loucura. Dito de outro modo, nessas fantasias, deparamo-nos com uma espécie de aglutinado espaço-temporal da loucura que se manifesta nas modulações das subjetividades de Anna e de G.H. Por isso, em alguns momentos de nossa análise, Anna e G.H. se confundiram com as bruxas, com as esotéricas errantes e com as históricas. Tal confusão não consiste

em uma assimilação dessas mulheres aos caracteres que lhes foram atribuídos no decorrer da história do pensamento que buscou definir o que é a loucura. Diferentemente, tal confusão consiste na tentativa de transvaloração das potências historicamente assimiladas como componentes da loucura.

Referências

- A Women Under the Influence*. Direção: John Cassavetes. Roteiro: John Cassavetes. Produção: Sam Shaw. Estados Unidos: c.1974, 1 DVD (146 min).
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- DURAS, M. 76 DRS 40.1: *L'art de parler et l'art de se taire ne font qu'un*, sans date.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011b.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4: les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.
- GALANTIN, D. *Experiência e Política no pensamento de Michel Foucault*. Curitiba: Editora UFPR, 2021.
- JOURNEY TO THE CENTER OF THE CINEMA. *Interview with director Andrzej Zulawski on the making of his 1981 film "Possession"*. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XS-0g5qdK_o.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft. Werke*. V.3, 1983.
- KING, S. *O iluminado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LORDE, A. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LORENZINI, D. *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

Possession. Direção: Andrzej Zulawski. Roteiro: Andrzej Zulawski, Frederic Tuten. Produção: Marie-Laure Reyre. França/Alemanha: c.1981, 1 DVD (124 min).

RADIO FRANCE. *Doit-on s'inquiéter de la résurgence des pratiques 'New Age'?* 2021. Disponibilidade: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-temps-du-debat-d-ete/doit-on-s-inquieter-de-la-resurgence-des-pratiques-new-age-6991365>.

STEPHAN, C. O desejo filosófico por escrita: uma questão de gênero. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 37, p. 1-20, 2025.

The Shining. Direção: Stanley Kubrick. Roteiro: Stanley Kubrick. Produção: Stanley Kubrick. Reino Unido: c.1980, 1 DVD (119 min).

WERLE, M. A. O mar e a alma: metáforas marinhas em território alemão. *Revista Transformação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 225-235, 2007.

ZIEGERT. *A magnificent ornamental building with historical significance*. Disponível em: <https://ziegert-immobilien.com/en/projects/sebastianstrasse-87-luckauer-strasse-10>.

Sobre a autora

Cassiana Lopes Stephan

Professora de Didática especial e Prática de Ensino de Filosofia, no Departamento de Didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EDD- FE/UFRJ). De janeiro de 2024 a abril de 2025, realizou estágio de pesquisa pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ, na linha de pesquisa Currículo, Ensino e Diferença, com o projeto intitulado “No espelho de Medusa: pensar a teoria de currículo desde diferenças monstruosas” (FAPERJ). De 2021 a 2023, atuou como professora substituta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), ministrando as matérias de Ética, Estética, Filosofia Política e Prática de Ensino em Filosofia. No ano de 2020, defendeu a tese intitulada “Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos” (CAPES DS), premiada pela Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (RBMF) em parceria com a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) na categoria Tese de Destaque Acadêmico 2020. Em 2018, participou do Programa de Doutorado Sanduíche da CAPES no Laboratoire Savoirs, Textes, Langage, na École Doctorale de Sciences de l'Homme et de la Société da Université de Lille. Em 2019, esteve em estágio de pesquisa no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine em parceria com o Centre Michel Foucault, em razão da primeira bolsa Michel Foucault. No ano de 2015, defendeu a Dissertação de Mestrado intitulada “Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo”, premiada pela ANPOF como melhor dissertação de mestrado 2016.

Recebido em: 20/06/2025

Received in: 06/20/2025

Aprovado em: 02/07/2025

Approved in: 07/02/2025