

MEDEIA, PRÁTICAS DISCURSIVAS E ANORMALIDADE

MEDEIA, DISCURSIVE PRACTICES AND ABNORMALITY

Jennifer Simpson dos Santos¹

Universidade Federal da Grande Dourados

Rosimeri Aquino da Silva²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: O texto tem por objetivo ensaiar discussões sobre a produção de corpos anormais a partir da problematização de seus nomes e lugares, tecendo reflexões no campo das práticas discursivas. Partindo das leituras da tragédia *Medeia*, de Sêneca, do curso *Os anormais* e da obra *As palavras e as coisas*, de Foucault, procuramos refletir sobre a seguinte questão: como as práticas discursivas constituem a anormalidade e a materializam em determinados corpos? Para isso, problematizamos as práticas discursivas que recaem sobre a mãe filicida, com o propósito de compreender como ocorre a produção da anormalidade e como tal prática deseja um lugar, cujo corpo constitui a primeira territorialidade.

Palavras-chave: Medeia; Práticas discursivas; Anormalidade.

Abstract: The text aims to discuss the production of abnormal bodies from the problematization of their names and places, reflecting critically in the field of discursive practices. Starting from the readings of Seneca's *Medea* tragedy, Foucault's *The Abnormals* and *The Words and Things*, we try to reflect on the following question: how do discursive practices constitute abnormality and materialize it in certain bodies? For this, we problematize the discursive practices that fall on the filicide mother. Thus, we aim to understand how the production of abnormality occurs and how such practice desires a place, whose body constitutes the first territoriality.

Keywords: Medea; Discursive practices; Abnormality.

Submetido em 31 de janeiro de 2021.

Aprovado 31 dia de março de 2021.

Introdução

Não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural (BORGES, 2007, p. 121).

O espanto que a tragédia *Medeia* causa, ao longo de mais de dois mil anos, leva-nos a questionar se o sexo de Medeia contribui para a construção e manutenção desse

¹ Pesquisadora na Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: simpson.jennifer@gmail.com.

² Pesquisadora na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: rosimeriaquinodasilva@gmail.com.

espanto. A função social da mulher que se torna mãe é herdeira de uma longa tradição civilizatória, cujo propósito passou por variações a depender do contexto e do tempo.

No início da modernidade, por exemplo, a invenção da família burguesa intensificou a função social da mulher mãe como cuidadora. A estudiosa Elisabeth Badinter (1985) argumenta, no seu livro *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, que a dedicação da mãe à criança era inexistente em algumas épocas e sociedades. Conclui que o amor materno não é determinado por uma natureza constitutiva da mulher, única e essencial, nos termos em que hoje em dia são facilmente reconhecíveis. A função biológica reprodutiva que caracteriza uma mãe não define os termos pelos quais a condição social da relação materna se dá. Isso porque as relações maternas são vivenciadas de diferentes maneiras, e o amor materno significado como eterno e incondicional constitui uma das formas possíveis dessa relação.

Foram precisamente os dramas contingenciais vivenciados por Medeia que a levaram a colocar em causa e a termo a sua relação com seus filhos. Não estava em questão se Medeia amava mais ou menos os seus filhos nem se ela os deixou de amar, o que Medeia nos mostra é que o amor materno não é incondicional. Aliás, as condições de Medeia levaram-na a calcular o que ela poderia sustentar ao ser expulsa da cidade de Corinto. Isso evidencia que a tradição do amor materno incondicional e eterno é uma invenção recente. A invenção da tradição, nos termos de Eric Hobsbawm (2002), consiste num processo de poder que sofre inúmeras modificações ao longo da história.³ Se uma tradição é inventada, ela é reveladora daquilo que coloca em evidência e daquilo que coloca nas sombras, exclui. Walter Benjamin, em *As teses sobre o conceito de história*, afirmou que a “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). A permanência do estado de exceção, com suas funções estratégicas de classificação (dividir para excluir e rejeitar), revela corpos que fazem funcionar a exclusão inclusiva. A própria noção de “estado” opera numa relação dialética, cujo fundo causal transita na matriz da anormalidade e da normalidade.

³ Santos (2019) lembra-nos que: “Sobre o processo de transformações na tradição, Walter Benjamin (2006) traz como exemplo a Vênus de Milo. Enquanto os gregos da antiguidade faziam dessa estátua objeto de culto divino, os gregos da Idade Média olhavam para a mesma Vênus como uma imagem maléfica. Essa alteração semântica não significa que o sentido anterior tenha deixado de existir. As permanências e as transformações coexistem, como também argumenta Donna Haraway no seu “Manifesto Ciborgue (2009)”.

A patologização do mito de Medeia está presente em diversos trabalhos acadêmicos (SCHAFFA, 2009; FAYAD, 2010; MARTINS, 2015) que, de forma geral, procuram compreender o fenômeno através do estudo da incidência e dos fatores de risco associados aos filicídios e, assim, elaboram suposições sobre a condição de doença mental de mulheres filicidas da atualidade. Isso porque os enunciados hegemônicos produzidos por diversos saberes em torno da mulher mãe, sejam eles religiosos, médicos ou educativos, constituem-na como um ser humano destinado à proteção, ao cuidado e à segurança dos filhos. Seria, por assim dizer, da ordem do impensável considerar a maternidade, no que tange à proximidade das pessoas envolvidas nessa condição, mães e filhos, como um lugar de risco para os segundos. Se os riscos existem, eles seriam externos, seriam causados por outros. Dificilmente se justificariam ações deliberadas de uma mãe sobre seus filhos que poderiam levá-los à morte em outro terreno explicativo que não o da loucura, da anormalidade, da doença mental propriamente dita.

Medeia contraria as representações hegemônicas designadas à mãe. Medeia nos apresenta a invenção e a desinvenção da mãe protetora. O que torna possível essa compreensão deriva do entendimento de que práticas discursivas constituídas em longos processos históricos, processos de regulação inscritos em corpos sexuados, carregam consigo expressões recodificadas de controle da vida. Tais expressões materializam a atualização constante das nosografias, a permanência e a difusão das instituições disciplinares, a reconstituição do *homo oeconomicus* com suas técnicas de governamentalidade, a constituição das identidades jurídicos-sociais-sexuais. Tudo isso possui um espaço consagrado na organização neoliberal atual, que institui nomes e lugares para cada tipo de corpo. Nossa preocupação recai precisamente sobre as práticas discursivas que materializam a engenharia da anormalidade através da classificação hierarquizada de corpos sexuados.

1. Medeia e a vingança

A tragédia Medeia inspirou variadas representações artísticas como filmes, peças de teatro, pinturas e músicas espalhadas pelo mundo todo. As representações contemporâneas, no campo da indústria cinematográfica, estão materializadas em dois filmes homônimos. Um filme dirigido por Lars Von Trier, de 1988, que consagra a desesperança da tragédia; e outro, de Pier Paolo Pasolini, de 1969, que consegue ser mais respirável e nos presenteia com a notável atuação de Maria Callas. A versão brasileira de

Medeia conta com apropriação, recriação e recontextualização da trama para a realidade da favela carioca na peça teatral *Gota D'Água*, de Chico Buarque e Paulo Fontes, inspirada na concepção de Oduvaldo Viana Filho, que trouxe a indelével Bibi Ferreira, na primeira encenação na peça, no papel da protagonista que é renomeada como Joana e canta a música feita para o segundo ato da obra:

Já lhe dei meu corpo, não me servia
 Já estanquei meu sangue quando fervia
 Olha a voz que me resta
 Olha a veia que salta.
 Olha a gota que falta
 Pro desfecho da festa
 Por favor
 Deixa em paz meu coração
 Que ele é um pote até aqui de mágoa
 E qualquer desatenção
 – faça não
 Pode ser a gota d'água
 (BUARQUE; PONTES, 1975, p. 190-191).⁴

Neste trabalho, detemo-nos na análise da peça *Medeia*, de Sêneca, porque nos interessa as reflexões filosóficas que o autor suscita e que podem contribuir para um maior entendimento da repercussão de uma emoção forte e como ela pode ser compreendida em diferentes processos de normalização. Para começar, destacamos a problemática da vingança relacionada à assimetria do poder sexual.

Antonio Candido, ao analisar *Conde de Monte Cristo* como um tratado de vingança, diz que não se pode tirar da vingança a perseguição e o mistério, aspectos que não se limitam a um nível socioeconômico, conferindo à vingança um grau de universalidade: “a vingança foi uma das possibilidades de verificar a complexidade do homem e da sociedade, permitindo circular de alto a baixo na escala social” (CANDIDO, 1971, p. 17). De acordo com o autor, a vingança acompanha a história da literatura e pode assumir a forma de vingança grupal ou individual. A vingança grupal dissolve o vingador, enquanto a vingança individual o destaca, fortalecendo a personagem: “O homem que vinga a si mesmo abertamente acredita poderosamente em si mesmo, e considera as

⁴ A peça *Gota D'Água* termina com o ato filicida acompanhado pelo suicídio de Joana. A Medeia vingativa das demais versões da peça não possui nada de suicida. Tal Medeia parece ser da ordem do impensável na adaptação brasileira.

violações de outrem à sua própria integridade como outros tantos atentados ao equilíbrio do universo” (CANDIDO, 1971, p. 14).

Medeia é uma imagem exemplar da vingança pessoal, levando às últimas consequências a sua fúria direcionada a destruir rapidamente tudo aquilo que importava a Jasão. Ela não prolonga o sofrimento de suas vítimas, com exceção de Jasão que foi condenado a viver sem a glória, sem o amor e sem os filhos.

A “artífice de delitos”, como Ama se referia a Medeia, era uma princesa de Cólquida que se apaixonou pelo argonauta Jasão e o ajudou a conseguir os seus objetivos, sem medir os sofrimentos que causou à Cólquida. Após dez anos juntos, Jasão repudia Medeia e decide trocá-la pela filha do rei de Corintos. Como vingança, Medeia executa o plano de matar Creúsa, o rei Creonte, que a condenou ao exílio, e os seus próprios filhos. Após ouvir os planos vingativos de Medeia, Ama tenta desencorajá-la. Mas seus apelos moderadores não surtem efeito. Medeia rejeita o destino que lhe foi traçado e se recusa a cair no esquecimento: “Os grandes males não ficam na sombra” (SENECA, 2013, p. 45). Em seguida, ela completa dizendo: “Quero atacar!” (SENECA, 2013, p. 45).

É importante destacar que a vingança de Medeia não tem um fim em si mesma, ou seja, tal vingança encontra um motivo para se concretizar. E esse motivo é o amor, como diz Medeia: “Quantas vezes derramei sacrilegamente sangue fatal, nenhum delito eu cometi levada pela ira. Foi um amor desditoso que se enfureceu” (SENECA, 2013, p. 44). A peça senequiana não adia a emoção, a vingança se dá dentro das 24h cobradas por Medeia a Creonte. Ela não precisava de mais tempo para efetivar a sua sucessão de eventos cáusticos e concretizar a tragédia.

Sobre a noção de tragédia, Aristóteles diz que um espetáculo que causa apenas terror não pode ser considerado uma tragédia, porque a tragédia precisa suscitar temor e compaixão por meio de seus acontecimentos. Como exemplos de tragédia, o filósofo menciona, entre outras peças, Édipo e Medeia, mas as diferencia a partir da forma de consciência das personagens ao concretizarem suas ações. Isto é, enquanto Édipo cometia seus delitos na ignorância, Medeia praticava suas ações irreparáveis em pleno fluxo de consciência, como pode ser visto nos diálogos que ela tinha consigo mesma: “Não, nunca hei de desaparecer! Vamos, reúne toda a força e perícia [...] Acostuma-te, mão, a desembainhar a espada e a conseguir suportar as golfadas do teu próprio sangue” (SENECA, 2013, p. 74 e 89). Essa distinção não visa hierarquizar as duas peças, mas afirmar que independente da ação ser praticada de maneira consciente ou não, o pior que

pode acontecer a uma tragédia é ela não consumir o ato destruidor que a caracteriza. No caso de Medeia, a vingança não permite que a ação seja praticada à sombra da razão. A nitidez dos gestos de Medeia nos aproxima do pavor da cena, tornando-a irrespirável.

As concepções de humano e de sociedade, no tempo de Medeia, não estavam dissociadas das vontades divinas, cuja vingança se prestava como tema de organização social e cósmica, revelando a interferência divina nas paixões humanas e vice-versa de modo a borrar a fronteira entre o ser humano e o ser divino, mas sem os converter numa amálgama. Isso pode ser observado quando Medeia prepara a sua vingança e diz: “Reforça os meus venenos, Hécate, e preserva as sementes das chamas ocultas nas minhas dádivas” (SENECA, 2013, p. 90). O conhecimento exímio de Medeia sobre natureza e feitiçaria consiste em sua arma principal de vingança. Como seria Medeia sem as forças mágicas? O mundo encantado da personagem não sofria das cisões modernas, que desencantam o mundo atual e forjam separações para melhor hierarquizar as formas de vidas. A pergunta acima também pode ser feita com outras palavras: O nosso tempo permitiria a existência de Medeia? Não enxergamos as Medeias contemporâneas porque o vilipêndio do patriarcado apaga os seus rastros? Qual seria o lugar de ações desmedidas e violentas das mulheres para além dos enquadramentos das anomalias psíquicas? Seria a violência masculina? Em relação a essa última questão, Saffioti (2015) ressalta que a violência não possui um lugar ontológico definido. Medeia nos mostra bem isso embora Aristóteles tenha dito que a valentia seria um atributo restrito aos homens. A masculinidade ocidentalizada é herdeira da propagação dessa ideia aristotélica que foi institucionalizada de várias formas. Um exemplo pode ser verificado na história do direito moderno que, até pouco tempo, legislava a favor da honra do homem, eximindo-o de punições pela morte da esposa caso alegasse a traição dela.⁵

A misoginia de Aristóteles não é novidade, muitas estudiosas feministas já a evidenciaram de várias maneiras. Apenas para mencionar algumas, lembramos de Genevieve Lloyd, Fernanda Henriques e Kate Manne. Apontamos aqui mais um exemplo – Quando Aristóteles se refere aos caracteres das personagens dramáticas, em *Poética*, diz ele: “O segundo aspecto a tomar em conta é que os caracteres sejam apropriados: um carácter pode ter valentia, mas não é próprio de uma mulher ser valente e esperta” (ARISTÓTELES, 2008, p. 67). O filósofo não se escusa de revelar a sua concepção das

⁵ A defesa da honra masculina maculada persiste por séculos e, não raras vezes, é acionada como justificativa da violência cometida por homens contra mulheres.

mulheres como seres inferiores, destituídos de razão e deformados. Perguntamo-nos como ele foi capaz de sustentar tal ideia após conhecer Medeia, porque ela poderia ter sido tudo, menos covarde e pachorrenta. Na trajetória de Medeia, não há sujeição aos homens (pai, marido, irmão, reis e filhos). Podemos ver a força de Medeia em toda a peça, mas destacamos esta passagem: “Nem a corrente impetuosa, nem o tempestuoso mar, nem o Ponto enraivecido pelo Cauro, nem a violência das chamas atizadas pela ventania conseguiriam imitar o ímpeto da minha ira: vou derrubar e destruir tudo” (SENECA, 2013, p. 64). Coragem essa que, segundo Medeia, faltou a Jasão para enfrentar Creonte, o rei da Tessália.

Para Novak (1999), o conflito vivido por Medeia antes de matar seus próprios filhos consiste numa luta entre a humanidade e a inumanidade, saindo vencedora essa última que se converte em ira. Após sacrificar o segundo filho, Medeia diz: “É assim que costumo fugir” (SENECA, 2013, p. 102), entrega o cadáver do filho a Jasão e se despede, a um só tempo, das suas versões de esposa e de mãe.

2. As formas de classificação e a produção da anormalidade

No início do livro *As palavras e as coisas* (2016), Foucault faz uso do termo “taxinomia” em referência ao texto de Borges sobre uma certa enciclopédia chinesa, cuja classificação dos seres é apresentada de forma arbitrária e estranha, colocando-nos à frente de outras possibilidades de organização do pensamento e das coisas, revelando os limites das categorias usuais. Uma vez que a enciclopédia chinesa de Borges força o pensamento (a imaginação, a criatividade, a nomeação e a comunicação) ao escapar dos modelos conhecidos daquilo que se convencionou chamar de enciclopédia. Por isso que, em última análise, Borges defende que toda forma de classificação é arbitrária e conjectural, como trouxemos na epígrafe deste texto.

Para Foucault, a taxinomia trata do jogo das identidades e das diferenças, através das articulações cognoscíveis e ordenadas da linguagem e das coisas. Não se trata apenas de analisar as regras de legitimação do saber científico; trata-se, sobretudo, de compreender que o senso comum também possui as suas formas de ordenamento. Dessa forma, ambos os saberes agem como “opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias” (FOUCAULT, p. 103). Com isso, pode-se perceber as diversas tentativas, com os seus desejos historicamente instituídos, de organizar a arbitrariedade através do ordenamento das coisas e das palavras.

Desse modo, a classificação consiste na produção do lugar destinado para que determinadas coisas, seres, formas de vida possam existir. Ao mesmo tempo em que a classificação é produzida, produz-se também as coisas como objeto da necessidade e do desejo (FOUCAULT, 2016 p. 288). Assim, parece que nada escapa ao poder da classificação: “Nomeando tudo, e sem esquecer a menor das possibilidades, pois elas são todas percorridas segundo a característica universal do desejo” (FOUCAULT, 2016, p. 292).

Judith Butler vai além. Para a autora, a classificação é entendida como processos de enquadramentos que permitem ou excluem a possibilidade de afetação e de compreensão de um determinado acontecimento. Isto é, as formas hegemônicas de ordenação do conhecimento configuram marcas e nomes capazes de atribuir um limite cognitivo que permite ou impede o reconhecimento, por exemplo, da humanidade e da animalidade. Talvez isso explique a rápida adesão às lógicas médicas e jurídicas relativas a determinadas práticas, embora tais lógicas não admitam as limitações de suas matrizes balizadoras que não servem para compreender algumas formas de vidas. Nas palavras de Butler:

Quando o “humano” tenta ordenar suas instâncias, emerge uma certa incomensurabilidade entre a norma e a vida que procura organizar. Podemos dar um nome a esse ato? Devemos nomeá-lo? Não será essa a cena em que uma vida seja apreendida sem que antes tenha sido ordenada pelas normas do reconhecimento? (BUTLER, 2019, p.141-142).

Admitir a incomensurabilidade abre espaço para o inclassificável, para o inominável,⁶ escapando do gabarito da inteligibilidade, como argumenta Ester Maciel:

Podemos argumentar, se existe o inclassificável, é porque os sistemas de classificação disponíveis e legitimados são insuficientes e não dão conta de acomodar a complexa diversidade e multiplicidade do mundo. Isso, porque eles, como se sabe, obedecem sobretudo aos princípios da semelhança (MACIEL, 2007, p. 156).

Para que servem as classificações senão para criar dicotomias e hierarquias? Isto é, para medir e ordenar as coisas e as palavras? Isso porque a relação entre os seres é pensada através da ordem e da medida ao longo da história ocidentalizada. Para Foucault, a comparação é realizada pela medida (consiste no cálculo do que é semelhante ou

⁶ Segundo o dicionário *Priberam*, a palavra “inominável” significa aquilo a que não se pode atribuir nome ou designação. Nota-se que não se trata de desnominar (destituir o nome) para renominar (trocar o nome), processo constituinte do ordenamento e distribuição identitárias. Trata-se de inominar – tornar impraticável a nomeação.

diferente) e pela ordem (aproximações através do grau de semelhança ou distâncias através do grau de diferença). Com isso, afirmou Foucault: “a ordem pode ser ao mesmo tempo necessária e natural (em relação ao pensamento) e arbitrária (em relação às coisas), já que uma mesma coisa, segundo a maneira como a consideramos, pode ser colocada num ponto ou noutra da ordem” (FOUCAULT, 2016, p. 73).

Foucault, dessa forma, elabora a reflexão sobre o modo como diferentes momentos históricos se relacionavam com os problemas da medida e da ordem. Enquanto o Renascimento usava a semelhança para marcar as coisas pelo signo, o Classicismo usava a comparação para marcar as coisas por sua identidade e diferença. No Renascimento, a partir da semelhança, era sempre possível descobrir novas similitudes num jogo infinito, como afirmava Foucault: “a semelhança será submetida à prova da comparação, isto é, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série das diferenças” (FOUCAULT, 2016, p. 74).

Dito isso, o que explicaria a repetição de práticas misóginas ao longo da história? A manutenção da ordem patriarcal se vale também do jogo infinito das similitudes para a repetição do poder dos homens? Dito de outro modo, as coisas e as palavras são ordenadas de modo a privilegiar uma hierarquia e uma forma de organização social que se aproximam da lógica patriarcal. De modo inverso, o que se distancia de tal lógica torna-se desvalorizado, evidenciando uma cadência normativa e gradativa de valor que ordenam as práticas discursivas. Nessa engenharia produtora de distinção, Veiga-Neto, na esteira de Foucault, argumenta que a herança do classicismo permanece nos nossos tempos e reitera: “É preciso segmentar a massa informe; é preciso criar singularidades para primeiro distinguir e, depois, hierarquizar” (VEIGA-NETO, 2002, p.170).

Com o racionalismo, a técnica da comparação permite que as coisas sejam enumeradas de maneira finita e, com isso, passa a existir a pretensão do poder de domínio e de totalidade sobre a coisa estudada. As coisas passam a ser comparadas e julgadas como sendo verdadeiras/falsas e certas/erradas a partir de suas identidades e diferenças, cujo propósito consiste em conhecer para discernir e hierarquizar. Essa hierarquização atravessa corpos balizados a partir de seus sexos.

No capítulo *A prosa do mundo* da obra *As palavras e as coisas*, Foucault analisa a *episteme* renascentista de maneira arqueológica, ou seja, investiga o que tornou possível o saber do século XVI. Tal saber acolhia a magia e a erudição através de quatro formas

de similitudes que assinalavam a semelhança das coisas no mundo. As quatro formas de similitudes arquitetaram o saber da cultura ocidental do século XVI, Renascimento: as coisas se assemelham através dos processos de *convenientia* (encandear através de uma aproximação gradativa),⁷ *emulation* (refletir no espaço),⁸ *analogia* (duplica o reconhecimento de um fenômeno) e *simpatia* (faz com que reconheçamos as semelhanças).

Após a realização desse estudo epistemológico que privilegia as formas de organização da linguagem e do pensamento ocidentalizados, Foucault dedicou-se ao estudo da genealogia dos processos de normalização com o propósito de perceber os sistemas de interesse que estavam em jogo nas relações de poder, de saber e de ser. Quais condições permitiram a formação de corpos considerados anormais? Para estudar essa questão, Michel Foucault realizou o curso *Os anormais*, em 1975, problematizando a emergência do poder de normalização, sobretudo, na modernidade. Poder esse que não se reduz ao saber médico nem às regularidades jurídicas uma vez que o poder médico e o poder judiciário são instâncias do controle do anormal, não do crime ou da doença. São saberes preocupados com o processo de normalização que associam o ato a pessoa. Por isso, a atenção recai em aspectos morais que servem de gabarito para regular os corpos, os modos de vida e as formas de sociabilidade.

Para Foucault (2018), o sujeito que enuncia tem valores demonstrativos e o enunciado produzido tem o poder de vida e de morte. Tal poder de vida e de morte se

⁷ A *convenientia* (conveniência) consiste numa “aproximação gradativa”. Foucault usa, como metáfora, uma corda que liga as coisas por aproximação, formando uma cadeia gradativa de semelhanças. De modo que a alteração numa extremidade da corda afeta a sua outra extremidade. Diz Foucault: “A ‘*convenientia*’ é uma semelhança ligada ao espaço na forma de ‘aproximação gradativa’”. É da ordem da conjunção e do ajustamento. Por isso pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram. O mundo é a ‘conveniência’ universal das coisas” (FOUCAULT, 2016, p. 25).

⁸ A *emulação* apresenta-se de início sob a forma de um simples reflexo, furtivo, longínquo; percorre em silêncio os espaços do mundo. Mas a distância que ela transpõe não é anulada por sua sutil metáfora; permanece aberta para a visibilidade. E, neste duelo, as duas figuras afrontadas se apossam uma da outra (FOUCAULT, 2016, p. 28). O semelhante envolve o semelhante, que, por sua vez, o cerca e, talvez, será novamente envolvido por uma duplicação que tem o poder de prosseguir ao infinito. Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais. (FOUCAULT, 2016, p. 28-29). Devido à sua dificuldade heurística, a emulação configura um dos conceitos mais exigentes de atenção apresentado por Foucault em *As palavras e as coisas*. Etimologicamente, emular vem do latim e se refere a “imitar”, “ser rival”. Foucault faz uso do termo como um processo de similitude que opera como um círculo concêntrico. Nota-se que o círculo concêntrico consiste numa sucessão de círculos cujo centro lhes é compartilhado. Observa-se também que tais círculos se imitam sem se tocar. A distância entre eles suscita a seguinte questão: como podem se assemelhar as coisas dispostas em espaços distantes? Para Foucault, tais círculos se refletem mutuamente, como se fossem gêmeos. De modo que não se sabe quem reflete quem. Sobre o conceito de emulação, encontramos dificuldade de o pensar em termos de exemplos. Dito isso, fica a pergunta: como o referido processo e similitude se materializa na episteme renascentista e quais seus ecos nos nossos tempos?

materializa na engrenagem que controla o que é incluído e excluído, aceito, rejeitado ou reduzido a sua mínima expressão, tido como bom ou mau, como certo ou errado, bonito ou feio, limpo ou sujo, cidadão ou estrangeiro, homem ou mulher, jovem ou velho, capaz ou incapaz, entre outras. Isso porque o lugar do anormal não está fora da matriz que produz os processos de normalização balizados pela noção de população e definidos pelas sociedades de segurança. Dito de outro modo, o lugar do anormal é produzido ao mesmo tempo em que se produz o lugar do normal, ou seja, o espaço da exclusão está dado pelo espaço da inclusão.

Várias figurações são apresentadas ao longo curso. As três principais figuras que caracterizam os anormais são: o monstro (mais recorrente na Idade Média, com as imagens dos homens bestas, hermafroditas, entre outras); o incorrigível/indisciplinado/inassimilável/indócil (personificados pelos cegos, surdos etc.); o onanista (relacionado ao controle da sexualidade a partir do nascimento da família nuclear burguesa). Essas três figuras formam a categoria do anormal, cuja análise não é feita de maneira isolada – embora uma ou outra representação tenha sido preponderante em diferentes momentos históricos. Mas, de maneira geral, as conclusões recaem sobre o estudo da criação do processo de semelhança entre a pessoa e o corpo (considerado grotesco), entre a pessoa e o ato (considerado aberrante), de modo a balizar o comportamento pela moral das sociedades disciplinares e de controle. Desse modo, a inscrição da anormalidade atravessa o corpo e passa a recair também sobre o comportamento.

Sobre os atos considerados aberrantes praticados por mulheres, Foucault analisa alguns casos, dos quais destacaremos um. O caso de Sélestat, uma mulher miserável que matou, cozinhou e comeu com repolho a própria filha, em 1817, numa época de fome grave na região de Alsácia, na França. O que teria levado Sélestat a cometer tal ato? Argumentando sobre as explicações produzidas na época, diz Foucault:

Se ela não passasse fome, se não houvesse aquele surto de fome, se ela não fosse miserável, aí sim se poderia questionar se seu ato tinha sido ditado pela razão ou pela desrazão. Mas, como ela passava fome e como essa fome é um móvel (mais do que válido para comer a própria filha, ora essa!), não havia por que levantar o problema da loucura. Um conselho, pois: quando se come o próprio filho, é melhor ser rico! Resultado: o caso foi esvaziado do ponto de vista psiquiátrico. (FOUCAULT, 2018, p. 95).

Isso é dito na aula de 05 de fevereiro de 1975, no curso *Os anormais*; mas, na aula do dia 12 de fevereiro de 1975, Foucault retoma o caso e conclui que o ato de Sélestat

ficou em discussão entre os saberes médicos e jurídicos que estavam em busca de uma explicação. Nessa disputa por um nexos causal, ela foi absolvida porque um advogado constatou que ainda havia comida no armário dela, portanto, o ato de canibalismo não foi motivado pela fome (que a criminalizaria).

A mobilização discursiva que se dá em torno das mulheres que cometem crimes atravessam também o jogo de linguagem da lógica patriarcal que privilegia algumas emoções e as relaciona com um determinado sexo. Nota-se, portanto, que uma emoção pode ganhar outro sentido e valor a depender do sistema de interesse e da forma como a linguagem é organizada. Nessa encruzilhada, alguns atos são irreparáveis.

Retornando ao caso principal aqui estudado, Medeia não é inocente, aliás, ela não pode deixar de ser culpada, senão não seria tragédia. O que estamos fazendo aqui é uma análise crítica-feminista da peça, de modo a tentar demonstrar as articulações e a opacidade da linguagem que passam pelos processos de normalização e recaem sobre determinados corpos sexuados. Isso nos permite reconhecer, por exemplo, que por meio da lógica patriarcal, não é incomum vermos as diferenças de juízo criadas quando um homem e uma mulher praticam crimes passionais de vingança. Não é inusitada a atenuação da culpa quando crimes dessa natureza são cometidos por homens. A lógica patriarcal, com suas representações ficcionais e reais, mobiliza um imaginário do que seria inteligível enquanto homem e mulher. Medeia contraria tal imaginário atrelado à suposta pureza, aos atos não violentos, à inclinação ao cuidado, à inocência e à fragilidade feminina. Medeia exhibe seu próprio monstro moral, nos termos da normalização, dizendo:

Se a minha mão pudesse ficar satisfeita com uma morte apenas, não teria praticado nenhuma. Mesmo matando os dois [filhos], o número é extremamente exíguo para a minha angústia. Se ainda se esconde na mãe algum penhor do nosso afecto, perscrutarei as minhas entranhas com a espada e arrancá-lo-ei com o ferro (SENECA, 2013, p. 101).

Medeia, após matar seus filhos, demonstra preocupação com a possibilidade de ainda restar, em algum lugar nela, a mãe que outrora ela foi. Medeia é uma feiticeira e como tal, de acordo com práticas discursivas religiosas hegemônicas, tem seu corpo a serviço de forças demoníacas. De acordo com Foucault, o discurso religioso demoniza o corpo da mulher feiticeira: “O corpo da feiticeira, nos grandes processos de feitiçaria que a Inquisição instaurou, é um corpo único que está simplesmente a serviço ou, se for o caso, penetrado pelos inúmeros exércitos de Satã, Asmodeu, Belzebu, Mefistófeles, etc.” (FOUCAULT, 2018, p. 178). Medeia manipula os poderes da feitiçaria e, por isso, era

temida e foi condenada ao exílio por Creonte. Não podemos deixar de mencionar que Medeia era uma estrangeira quando comete o filicídio. A imagem da estrangeira, por si só, já escapa da norma vigente da cidade outra, que questiona o modo de vida, a aparência, os hábitos e os valores da forasteira. A figura da feiticeira, tal como a Vênus analisada por Walter Benjamin, viaja pela história e, com isso, sentidos variados recaem sobre essa figura. Na Idade Média, por exemplo, a feiticeira tem o seu corpo manchado pelos signos da representação da herege e passa não apenas a ser temida, mas também a ser perseguida e sacrificada pela Inquisição pelo simples fato de ser considerada feiticeira. Esta é uma imagem exemplar de como o enunciado pode ter o poder de vida e de morte sobre determinados corpos. Sobre as tecnologias discursivas que formam e deformam corpos e fazem aparecer novos fenômenos, diz Foucault:

O corpo da feiticeira é capaz de se transportar ou de ser transportado; é capaz de aparecer e desaparecer; fica invisível também, em certos casos. Em suma, é afetado por uma espécie de transmaterialidade. Também é caracterizado pelo fato de que é sempre portador de marcas, que são manchas, zonas de insensibilidade, e que constituem, todas elas, como que assinaturas do demônio. É o método pelo qual o demônio pode reconhecer os seus; é também, inversamente, o meio pelo qual os inquisidores, a gente da Igreja, os juízes podem reconhecer que se trata de uma feiticeira (FOUCAULT, 2018, p. 181-182).

A mecânica discursiva do poder atua através do processo de normalização que é desejoso de um lugar, cujo corpo configura a territorialidade mais imediata e, por isso, facilmente analisada, classificada e controlada por variados saberes. A produção de alguns enunciados limita ou impede as condições de existência de corpos humanos e não humanos, evidenciando que uma disputa narrativa constitui também uma disputa por mundos e por materializações de modos de vida.

Considerações finais

Se o poder de definir e criar enunciados através de práticas discursivas organiza os processos de normalização, os pontos de referência constituintes da normalidade repousam nos poderes que estruturam a sociedade. Como exemplo desses poderes estruturantes, o patriarcado mostra-se balizador das relações sociais por meio da consagração da família e das devidas funções atribuídas aos sexos, que conferem ou negam a existência e o valor de determinados corpos. Contrariar esse ponto de referência não significa escapar de seus processos de normalização, que esquadrinham os corpos através de práticas discursivas, designando-os como anormais, feiticeiras, sem razão ou,

para utilizar as figuras de Foucault: monstros, onanistas e incorrigíveis, com as suas devidas atualizações e entrecruzamentos.

Como práticas discursivas materializam corpos que se afastam da norma? Os processos de normalização das práticas sociais obedecem a lógica patriarcal. Medeia é uma mãe desviante porque ela não cumpre a função designada para uma mãe que seria cuidar da preservação dos filhos. Medeia é uma desviante em todos os momentos da peça senequiana. Ela é uma feiticeira perigosa, vingativa, temida, uma filha desviante, uma irmã desviante, uma princesa desviante, torna-se mãe e ex-mãe. O estranhamento causado pela palavra ex-mãe poderia nos levar a concluir a inexistência do termo, dado o seu desuso e o seu pertencimento à zona do inteligível. A designação “mãe” não é uma condição ontológica, assim como ser mulher; não é nada estranho, por exemplo, ser ex-mulher de alguém. A experiência de ser mãe pode ser compreendida como mais uma experiência possível, entretanto, práticas discursivas hegemônicas a celebram como a mais importante, fundamental e essencial para todas as mulheres. Talvez isso justifique o fato de que o ato filicida realizado por Medeia cause mais consternação que os outros atos brutais por ela praticados.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BADINTER, E. *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BORGES, J. L. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, J. L. *Outras inquietações*. Tradução Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 121-126.

BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando uma vida é passível de luto*. Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 6. Ed. Rio de Janeiro: 7. Ed. Civilização Brasileira, 2019.

BUARQUE, C.; PONTES, P. *Gota D' água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

CANDIDO, A. *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

- FAYAD, D. C. O filicídio e os dramas de Medeia. In: IV Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e X Congresso Brasileiro de Psicopatologia, 2010, Curitiba.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- HOBBSAWM, E. *A invenção das tradições*. Tradução Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- MACIEL, M. E. Poéticas do inclassificável. *Aletria*. Belo Horizonte, v. 15, p 155-62, 2007.
- MARTINS, E. J. P. *As Medeias de Ontem e de Hoje: uma discussão sobre o filicídio*. Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, 2015.
- NOVAK, M. G. Medeia de Sêneca. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*. n. 3, p. 147-162, 1999.
- SAFFFIOTI, H. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Expressão popular, 2015.
- SANTOS, J. S. *Em que medida sobreviver é resistir?*. Porto Alegre: CirKula, 2019.
- SCHAFFA, S. Medeia, o feminino. *J. Psicanal.* São Paulo, v. 42, n. 76, p. 51-64, jun. 2009.
- SENECA. *Medeia*. Tradução, introdução e notas de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- VEIGA-NETO, A. De geometrias, currículo e diferenças. *Educação & Sociedade*, ano XXIII, n. 79, p. 163-186, ago. 2002.