
Re-pensando a raiva: políticas midiáticas do corpo ressentido *

Kati Caetanoⁱ

Júlio César Rigoni Filhoⁱⁱ

Resumo: Este artigo visa a retomar o debate das paixões considerando-as a partir da dimensão política em que certas eclosões passionais podem ser apreendidas. Refere-se especificamente à raiva, que tem sido muito discutida no campo da Ciência Política recentemente, como forma de emancipação política integrada a uma nova partilha do sensível. Buscamos explicar esse contexto de discussões no domínio da semiótica, tentando, ao mesmo tempo, ampliar, nesta, o quadro de discussão dos efeitos de sentido passionais. Apreender a paixão como ato de subjetivação, que implica a presença de um limite do insuportável, coloca em xeque o procedimento da *moralização*ⁱⁱⁱ para situá-la em outro nível de *sensibilização*, o do irrompimento da raiva como dissenso político. Essa problematização dos afetos indóceis permite pensá-los como objeto de uma semiótica implicada em práticas mitigadoras dos danos sociais.

Palavras-chave: semiótica das paixões; dissenso; emancipação dos corpos; raiva política; ressentimento.

* DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2022.198457>.

ⁱ Docente titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (PPGCom/UTP), Curitiba, PR, Brasil. E-mail: katicaetano@hotmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8385-1390>.

ⁱⁱ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (PPGCom/UTP), Curitiba, PR, Brasil. E-mail: julinhorigoni@icloud.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5151-1623>.

ⁱⁱⁱ Greimas; Fontanille (1991, p. 153-163; 1993, p. 140-149) discutem a moralização e a sensibilização na obra *Sémiotique des passions* (1991), definindo a primeira pela avaliação que cada cultura faz de um dispositivo modal sensibilizado como uma norma, e a segunda como efeitos de sentido passionais. Entendemos nessa diferença a possibilidade de abordar a raiva política fora dos parâmetros midiáticos de expô-la em geral como comportamentos fixos (que solidificam negativamente a imagem do sujeito irado, raivoso, furioso), para concebê-la em certas manifestações no quadro de uma reconfiguração desse julgamento, encarando-a como uma paixão passível de efeitos emancipatórios potencializados em ato.

Introdução

V isando à retomada de debates sobre manifestações passionais, este artigo focaliza a raiva, e seus parassinônimos como a ira, a fúria, no cenário do pensamento filosófico atual que a aborda sob o ponto de vista de sua relevância para efeitos políticos (BERLANT, 1999, RIOU; GALLAGHER, 2016, QUINTANA, 2021). O ponto de partida é o pensamento semiótico, sobretudo expresso a partir da teoria das modalidades do ser e do exercício reflexivo sobre a cólera elaborados por Greimas (1983, 1989), passando pela análise genealógica de processos patêmicos explosivos em contexto histórico, e finalizando o raciocínio com a proposta de possíveis articulações entre ambas as epistemes – semiótica e filosofia –, na busca de compreensão de algumas práticas e de suas explicações. Deve-se esclarecer, de início, que a ideia de raiva como ação política deriva de pensamentos que postulam a existência nociva de consensualidades de valores e condutas definidores de normatizações de pessoas e formas de vida, tidas como normais (BUTLER, 2021; DELEUZE; GUATTARI, 2001). A tais consensos, apregoam a necessidade de atos dissensuais capazes de transformar julgamentos rígida e hegemonicamente estabelecidos, pela revelação dos danos impingidos a sujeitos excluídos, segregados e intolerados no seio da vida social. Os dissensos realizam-se por pequenos gestos implicados em atitudes verbais e não-verbais simbolicamente encarnados nas figuras corporais (QUINTANA, 2020, 2021) e em seus movimentos figurativos. A raiva, designada como raiva política (QUINTANA, 2021), seria um desses *afetos*, termo com que as ciências das humanidades nomeiam os efeitos modo-passionais.

Na perspectiva do estudo dos afetos, a política tem, portanto, uma dimensão estética, pois refere-se a uma partilha do sensível na qual se consideram duas partes fundamentais, as dos que contam e a parte dos que não contam, baseada em princípios econômicos, culturais e sócio-históricos desiguais (RANCIÈRE, 2009, 2018). Por isso, a raiva constitui uma guinada dos lugares e dos papéis instituídos que se expressa em torções do corpo (QUINTANA, 2020, 2021) com resultados políticos importantes, uma vez que se impõe a uma lógica policial concebida como o controle voltado a impedir que as formas de vida e os lugares ocupados pelos sujeitos na rede social sejam desestabilizados. Para tanto, interferem não apenas as forças policiais no sentido estrito, mas todos os atores de um modo geral na medida em que naturalizam, ou assumem como naturalizados, certos feitos do real, seja compreendendo-os e explicando-os como desejos emanados de uma ordem divina, seja por venturas ou desventuras de cada um, ou ainda, pela própria ingovernabilidade de si, ao considerar certas pessoas como incapacitadas, ineptas e outros atributivos desqualificadores.

Em suma, a política tem, nessa visada, uma dimensão estética, na medida em que se estrutura sob o modo sensível dos afetos, entre os quais a manifestação da raiva pode configurar uma ação política importante, se não pelos seus efeitos sobre as condições reais, pelo menos pelos ganhos simbólicos que angaria para a constituição e a coesão de um grupo, ainda que atravessado por conflitos internos. Mesmo resultando de ações individuais, seus efeitos repercutem na formação de atos coletivos de duplo caráter: i) desnaturalizando as formas pejorativas pelas quais as atitudes raivosas, furiosas ou ressentidas incidem nos corpos, em específico pelo desprezo de suas manifestações como aderentes a atitudes femininas, e, paradoxalmente, ii) assumindo os afetos explosivos, em geral atribuídos a pessoas inferiores, como ironia que performatiza a posição moralista, preconcebida, da sociedade dos que contam. Com essa ambivalência, a raiva conjuga-se pelo pressuposto da emissão de um *basta!* - verbal, gestual, corporal.

1. Paixões explosivas em semiótica

Com o exame das modalidades do ser, especialmente pela análise da “cólera”, Greimas¹ (1983, 1989) discute os efeitos passionais decorrentes de processos transformativos operados na narrativa, pondo em evidência a ambivalência de ser ressentido em face da insatisfação e da decepção. Permite-nos, com os desdobramentos possíveis de sintagmas passionais derivados do sentimento de hostilidade, presentes no campo semântico da cólera e dos seus parassinônimos, depreender o caráter distinto de possíveis agenciamentos do fazer do sujeito, entre a atitude suspensiva ou reorganizadora dos conflitos, suscetível de engendrar atenuações ou tumultos passionais. A insatisfação pode manifestar-se sem continuidade, “atenuando-se pouco a pouco em resignação” (GREIMAS, 1989, p. 266, tradução nossa²), ou transformar-se em sentimento de carência, passível de gerar o ressentimento. Do mesmo modo, a decepção da qual deriva a crise de confiança, o sentimento de carência e o eventual desejo de vingança, pode a meio caminho resultar no perdão ou na busca de aquisição de competência para a liquidação da falta. Em qualquer dos casos, abrem-se possibilidades para atitudes de animosidade que definem, segundo o autor, a malevolência. Ao contrário dos sentimentos generosos da benevolência, a malevolência conteria o traço da nocividade.

Convém esclarecer que, com o interesse pela intersubjetividade decorrente da manipulação entre destinador e destinatário, a semiótica envereda pelo percurso da modalização, mas a capitalização teórica para o exame das paixões

¹ Referimo-nos à obra *Du sens II*, publicada em 1983, e traduzida para o espanhol e o português. Para este artigo, utilizamos as edições francesa e espanhola, transcrevendo trechos da edição espanhola de 1989.

² “*atenuándose poco a poco en resignación*” (GREIMAS, 1989, p. 266).

centraliza-se na modalização do ser (BARROS, 2016). Em detalhada sistematização das ideias greimasianas sobre esse tema, Barros expõe que há possibilidades verticais e horizontais de análise das paixões. A primeira enfoca a conversão entre os níveis narrativo e discursivo para explicitar suas origens, já a segunda centra-se em composições sintagmáticas modais, que definem as paixões. O interesse da semiótica está nesse segundo campo: a descrição sintagmática e sintática, por meio do léxico da língua portuguesa, para elucidar as relações capazes de provocar sentidos afetivos ou passionais, atendo-se para a espera como ponto de partida e a reparação da falta, a qual pode se caracterizar como uma espera simples ou uma espera fiduciária (BARROS, 2016). A primeira envolve a relação do sujeito com um objeto de valor e a segunda engloba relações modais entre sujeitos. Nas paixões malevolentes, os estados de insatisfação ou decepção podem gerar processos explosivos, que anseiam por reparações manifestadas, entre outros desejos, na busca de vingança, que é discutida por Greimas (1989). A passagem ao ato para a liquidação do dano, nesse caso, implicaria o reequilíbrio de sofrimentos que orbitam entre dois indivíduos antagonistas, pela conversão do ânimo de agressividade em efetiva agressão³. A liquidação da falta organiza-se, portanto, em novos programas narrativos, que podem despontar por meio da cólera, resultante de situações de querer (fazer ou ser), cujas realizações são interrompidas ou incompletas dentro de expectativas de satisfação ou confiança que podem integrar contratos reais ou imaginários (FIORIN, 2007)⁴.

Não nos interessa retomar em detalhes os possíveis desdobramentos que o campo de derivados processuais do ressentimento origina, na qualidade de pivô de estados patêmicos ou mesmo de programas narrativos concretos. Barros (2016) sistematiza com muita acuidade tais divisões do campo semântico da cólera, examinado por Greimas (1989), além de estabelecer de forma didática uma tipologia cultural baseada na lexemática do português. Cremos, no entanto, merecer destaque o fato de que o estudo das modalidades do ser envolve avanços significativos no percurso dos estudos semióticos e que são igualmente importantes para a abordagem da raiva e da ira como manifestações do corpo ressentido, apreendido em sua explosão de forças e de energias (DELEUZE; GUATTARI, 2001).

É o que nos mostra Fontanille e Tore (2006), na postulação que fazem da importância do estudo das modalidades do ser por Greimas (1970, 1983), cruzando duas perspectivas: a da passagem histórica da obra *Du sens* a *Du sens II*, quando, segundo os autores, Greimas concebe o sentido “não mais

³ Greimas afirma que, para Fontanille, a reparação efetivada por um PN dirigida ao Destinatador caracterizaria a revolta ou a rebelião (Greimas, 1989, p. 269).

⁴ Fiorin (2007) examina o ressentimento nas interações pessoais em cenários acadêmicos, nos quais a questão do mérito passa por vários simulacros de reconhecimento.

‘comunicacional’ e geral, mas ‘transformacional’ e local; e a do horizonte aberto pela reflexão no sentido de uma complexificação da teoria modal que faz aparecer o estudo da estesia e do sentido experimentado” (FONTANILLE; TORE, 2006, p. 22). Para os autores, portanto, as paixões e a estesia não são temas de estudo, mas processos reflexivos desenvolvidos dentro de uma perspectiva histórica de formação epistêmica da disciplina que vêm à tona com a teoria das modalizações (FONTANILLE; TORE, 2006, p. 24). Assentados nesses princípios, os autores defendem a tese de que se encontram nos textos das duas obras, ou na passagem entre elas, conceitos fundadores que constituem noções-chave da semiótica atual, como tensividade, estesia, acontecimento, imperfeição, valor e configuração.

Com a *modalidade do ser*, Greimas (1970, 1975, 1983, 1989) daria encarnação ao sujeito epistêmico. Haveria um *des-positivismo* da prática semiótica que não seria mais uma estabilidade objetiva em que se poderia apoiar como evidência. Ao contrário de uma crise da teoria, nesse caso o que se anuncia é o seu caráter instável, assim como de toda a ciência aliás (PRIGOGINE, 1996), passível de se movimentar em função dos acontecimentos e das derivas dos sujeitos:

O que significa que a partir de agora, no estudo do sentido, será preciso distinguir entre uma cena, a configuração interactancial, e um acontecimento, a perturbação, a desfiguração da cena, se se ousa dizer, e sua reconfiguração. Em outras palavras, deve-se marcar a diferença e a tensão entre a existência semiótica programada, de um lado, e sua desprogramação e remodelização, de outro. É nesses termos, que, a partir de agora, o sentido deve ser estudado: em um diálogo, uma tensão que flutua entre ‘cena’ e ‘acontecimento’, entre programação e desprogramação, entre figuração e refiguração ‘em ato’.

Abre-se assim o caminho para uma semiótica do acontecimento, que nada mais é do que o resultado de uma teoria da instabilidade e de rearranjos semióticos. A teoria passa, de fato, de uma semântica com unidades discretas e isotópicas a uma semiótica tensiva e ‘tumultuosa’ (ou seja, na qual se trata do ‘tumulto modal’, segundo os próprios termos de Greimas; DS II: 102). (FONTANILLE; TORE, 2006, p. 26, tradução nossa).⁵

⁵ C’est dire que dorénavant, dans l’étude du sens, il faudra distinguer entre une scène, la configuration interactantielle, et un événement, la perturbation, la défiguration de la scène, si l’on ose dire, et sa reconfiguration. Autrement dit, il faut marquer la différence et la tension entre l’existence sémiotique programmée, d’un côté, et sa déprogrammation et remodelisation, de l’autre. C’est en ces termes que, désormais, il faudra étudier le sens: en un dialogue, une tension fluctuant entre «scène» et «événement», entre programmation et déprogrammation, entre figuration et refiguration «en acte».

Ainsi s’ouvre la voie d’une sémiotique de l’événement, qui n’est rien de plus que l’issue d’une théorie de l’instabilité et du réarrangement sémiotiques. La théorie passe, en effet, d’une sémantique à unités discrètes et isotopiques à une sémiotique tensiva et «tumultueuse» (C’est-à-dire où il est question du «tumulte modal», selon les termes mêmes de Greimas; DS II: 102). (FONTANILLE; TORE, 2006, p. 26).

Uma passagem de Greimas (1983), do *Du Sens II*, também retomada por Fontanille e Tore (2006), é significativa a esse respeito.

[...] um sujeito (de estado) possui uma existência modal passível de ser perturbada a qualquer momento, sujeita às transformações operadas por ele mesmo como ator (sujeito do fazer), ou por outros atores (sujeito do fazer) da mesma encenação (GREIMAS *apud* FONTANILLE; TORE, 2006, p. 26, tradução nossa).⁶

Os termos cena e acontecimento, adotados pelos autores, são empregados em sentidos distintos àqueles dos autores filosóficos que preconizam a raiva política. A diferença requer uma explicação neste momento. Se na versão semiótica das modalidades praticada por Fontanille e Tore (2006) a cena implica a lógica da programação, na teoria estético-política ela significa a da desprogramação, ou seja, tem a lógica do acontecimento. Para além, no entanto, das terminologias que sintetizam as definições, uma ideia fundamental atravessa ambos os raciocínios – o da instabilidade dos sentidos e dos estados emocionais dos sujeitos (assim como da ciência), por isso o interesse em articulá-los neste estudo. Ambas as posições repensam traços definidores de estados emocionais tradicionalmente associados a paixões cristalizadas, propondo sua releitura em contextos nos quais circulam a partir de julgamentos preestabelecidos. Em outros termos, os *desequilíbrios* emocionais reconfiguram tipologias patêmico-culturais, instanciam sentidos instáveis, sujeitos inquietos, estados a tal ponto afetados que beiram o excessivo, retirando-os de fronteiras rígidas de definição e de padrões de conveniência. A instabilidade torna-se a regra na configuração do humano sob a égide das emoções, das paixões ou dos afetos. Nesse ponto, a semiótica traz aportes importantes para examinar as ações intersubjetivas, pela inscrição do quadro situacional e na medida em que postula o caráter tenso e tumultuoso das interações; a possibilidade de uma virada fora do programado *apesar de tudo* (DIDI-HUBERMAN, 2020).

Basicamente, pode-se afirmar que as análises semióticas focalizam a subjetividade das paixões humanas resultantes de múltiplos jogos de modalidades que atuam sobre desejos de querer (fazer ou ser), baseados em expectativas, reais ou imaginárias, de que decorrem estados patêmicos intensos ou durativos, enquanto a concepção de uma política estética se interessa pelas cenas de aparição em que as paixões podem vir a se constituir como móveis de transformação do movimento compreensivo da existência. A problematização da raiva (e de outros processos explosivos parassinônimos) na filosofia atual revê não propriamente as características emotivas dessa paixão, considerada na

⁶ « [...] un sujet (d'état) possède une existence modale susceptible d'être à tout instant perturbée, soumise aux transformations opérées soit par lui-même en tant qu'acteur (sujet de faire), soit par d'autres acteurs (sujets de faire) de la même mise en scène (DS II: 100). » (FONTANILLE; TORE, 2006).

episteme da reflexão política como afeto, mas a forma de sancioná-la e compreendê-la na economia simbólica dos sentimentos humanos e para a efetividade de suas ações no mundo. A questão que se coloca, então, é se a abordagem da raiva no pensamento de uma ação mais positiva do ponto de vista político – individual ou coletiva – problematizaria alguns traços da definição das paixões malevolentes, sobretudo no tocante à nocividade que lhe atribui o senso comum. Obviamente, as possíveis nuances da organização passional da intersubjetividade já previstas por Greimas (1983, 1989) na discussão da cólera, seja por programas suspensivos ou continuativos, questiona qualquer direção unilateral e definitiva dessas manifestações. Do mesmo modo, a tese de Fontanille e Tore (2006) sobre a amplitude contributiva de Greimas (1983, 1989) na direção da tensividade e da estesia, considerando a existência semiótica enquanto campo tensivo, bem como a postulação de um sujeito inquieto, inapreensível dentro da lógica de papéis patêmicos⁷ nas interações em ato, revela sua pertinência à abordagem articulada dos dois domínios: semiótica e pensamento filosófico.

Interessa, particularmente, o fato de que Greimas (1983, 1989) prevê situações de não-consecução de programas de vingança, detendo-se na intensidade do estado passional da cólera, evitando defini-la simplesmente em função de sua subitaneidade; prefere sim caracterizá-la em função da “rapidez de reflexos do ofendido” (por entender que a decepção e a ofensa têm uma base comum) (GREIMAS, 1989, p. 279, tradução nossa⁸).

Esse gesto passional é que se articula à raiva política e não o programa de vingança que pode derivar da cólera, com o acréscimo importante de que na raiva política existe igualmente a possibilidade de emergência de um “programa sincopado” (GREIMAS, 1983, 1989, p. 280, tradução nossa⁹). Ganha relevo no presente caso a afirmação de Greimas: “Como quer que seja, a distinção entre a vingança e a cólera faz sentir claramente a diferença que existe entre o *discurso da paixão* e o *discurso apaixonado*, perturbado pela ‘paixão’”. (GREIMAS, 1989, p. 280, tradução nossa)¹⁰.

As definições da raiva política falam de sujeitos perturbados pela paixão e não propriamente da paixão da raiva como projeto de vida. Se a vingança, por seu lado, pode configurar um programa de compensação que se efetiva em feição passional, de reequilíbrio entre sujeitos antagonistas, a expressão da raiva

⁷ Lógica comumente reforçada pelo senso comum quando se generalizam figuras como “baderneiros” aos movimentos sociais, ou “loucos”/ “marginais” às pessoas que explodem quando se sentem excluídas ou discriminadas, “histéricas”/ “indecentes” às mulheres que participam de manifestações de gênero, entre outros.

⁸ “rapidez de reflejos del ofendido” (GREIMAS, 1989, p. 279).

⁹ “programa sincopado” (GREIMAS, 1989, p. 280).

¹⁰ “En cualquier caso, la distinción entre la venganza y la cólera hace sentir la diferencia que existe entre el discurso de la pasión y el discurso apasionado, perturbado por la ‘pasión’” (GREIMAS, 1989, p. 280).

exprime o gesto do desvio de um padrão de comportamento que coloca em reequilíbrio corpos normalmente posicionados em desnível espacial, como se do estado emotivo resultasse um movimento de corpos ombreados. Mais importante ainda é o ritmo *sincopado* do programa colérico, porque remete ao fenômeno métrico, ao batimento musical, trazendo desses conceitos a ideia de modulação, persistência, a despeito da parada.

Na sequência do nosso raciocínio, esses conceitos-chave são retomados em seus pressupostos reflexivos, mas dentro de um novo quadro de interesses, aquele que afirma a força criativa e agenciadora dos processos explosivos, a despeito de sua caracterização malevolente.

2. Sobre a raiva em nova perspectiva – o *ressentimento crítico* e a *raiva política*

Merece destaque o fato de que um pensador como Nietzsche, estudioso da condição de ressentimento (*ressentiment*¹¹) como sinal de fraqueza ou inferioridade, tenha considerado seu surgimento pela via da moral do escravo em contraposição à moral do aristocrata. Diz o autor: “a rebelião dos escravos na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”, ao contrário da moral aristocrática “triumfante de si mesma” (NIETZSCHE, 2009, p. 28-29); surge por necessidade em face de um mundo exterior hostil. Em outros termos, a existência do ressentimento está condicionada a uma lógica hierárquica e a um “olhar de rã” (de baixo para cima) (LEFRANC, 2002, p. 158).

Nietzsche “desnudou a patologia do ressentimento e articulou-a aos valores morais impostos pelo cristianismo” (KEHL, 2020, p.139), em um contexto no qual a moral serve aos interesses dos derrotados e dentro de um quadro axiológico polarizado entre o civilizado e o instintivo¹². Em resumo, os valores como criações humanas, frutos de conflitos de forças e poderes, inserem-se em uma cultura judaico-cristã que aproxima bondade e fraqueza, características dos humildes, próximos de Deus; e maldade e força, características dos raivosos, próximos do diabo. Como consequência, os valores judaico-cristãos domesticam os derrotados em uma moral escrava (KEHL, 2020), tornando-se o ressentimento o principal afeto que ronda os sujeitos covardes e cúmplices de seu próprio infortúnio, já que, como indivíduos mobilizados por uma sociedade civilizada, suas pulsões são restritas em detrimento da busca pela bondade.

¹¹ Termo introduzido por ele em francês na obra *Além do bem e do mal* e desenvolvido pelo autor na *Genealogia da moral* (2009).

¹² Em outro paradigma de pensamento, mas dentro do mesmo raciocínio, Rancière (2018) recupera a divisão entre *logos* e *fonía* do mundo antigo para criticar a divisão ao longo da sociedade entre os que contam e a parte dos que não contam, como os capazes para o domínio do pensamento articulado e os que apenas *emitem ruídos* (RANCIÈRE, 2018). Segundo aquele autor, a lógica consensual ampara-se nesse alicerce de reflexão.

Nesse quadro de compreensão, forma-se uma vingança imaginária contra um inimigo mau, o qual é “essencial na manutenção do mecanismo de defesa próprio do ressentimento: é ele quem permite que o sujeito se mantenha dialeticamente do lado ‘bom’” (KEHL, 2020, p. 152).

Controversa à perspectiva judaico-cristã do ressentimento, enquadra-se outra linha de raciocínio. Jean Améry (2004) retoma a discussão, propondo a existência de um ressentimento crítico, que não se desqualifica ou se diminui diante da alteridade, nem se afunda nas “múltiplas formas de autoengano”, “como bem o viu Nietzsche” (QUINTANA, 2021, p. 246), ao contrário, admite a coexistência fora de parâmetros definidos pelo ódio. Para Quintana, seria a raiva política uma dessas manifestações criativas, na medida em que não implica dar vazão a um descontrole emocional individualizado como modo de alívio de um confronto pessoal, mas justamente converter o ódio desse tipo de ressentimento vingativo em “uma raiva que quebre com o ensimesmamento reativo daquele e suas rígidas fronteiras identificatórias” (QUINTANA, 2021, p. 247, tradução nossa)¹³.

Depreende-se dessa afirmação uma diferença fundamental de concepção entre o ressentimento gerado pelo ódio e a explosão da raiva, para além do aspecto durativo que os sobredetermina e que já impõe um traço contrastivo de partida.

O ódio ampara-se na lógica da triagem, preconiza a atitude imunitária com respeito às alteridades, gera reações impulsivas e não lida com o antagonismo social como campo tensional de múltiplas experimentações. Por esse motivo, tem a tendência a se inscrever numa linha aspectualmente durativa que por sua intensidade estende cada vez mais o arco das distâncias entre os atores sociais, vistos, por conseguinte, em relações polarizadas. Em outros termos, a duratividade seria menos um diferencial de partida e mais uma consequência de tipos de valores, para a qual o princípio da triagem (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001) se afigura essencial.

Embora pontual em sua manifestação, a raiva política resulta de um crescendo passional desencadeador de alterações mais duradouras que buscam neutralizar o ressentimento de uma injustiça em prol de um reconhecimento, que se manifesta tanto por expressões verbais quanto por torções corporais sentidas. Conforme tal raciocínio, estética e política se entrecruzam porque materializam ações sensivelmente apreendidas e potencialmente mobilizadoras dos movimentos de outros corpos em face de uma circunstância específica que condense os motivos de um ressentimento real sócio-histórico.

¹³ “[...] una rabia que quiebre con el ensimismamiento reactivo de aquel y sus rígidas fronteras identificatorias” (QUINTANA, 2021, p. 247).

Embora os estudos sobre a raiva da perspectiva política não tenham o objetivo de elaborar uma tipologia passional, muitos autores, adotando inclusive o uso simultâneo dos lexemas *raiva* e *ira* como sinônimos, são explícitos na distinção que fazem com respeito às formas do ódio, pelo efeito de negação que este adota frente a multiplicidade do mundo. Ao assumir a perspectiva da alteridade plural, própria a uma lógica da mestiçagem (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001) ainda que atravessada por conflitos, a raiva não incita uma retaliação a todo custo, baseada na imposição do seu sistema de valores e práticas, assim como não preconiza, também, resignações ou conciliações. Ao contrário, entende o dano como irreconciliável, que não pode nunca ser esquecido, porque é a memória dos injustiçados que configura uma posição de enfrentamento resistente a despeito das adversidades circunstanciais e estruturais. Não se atenua na resignação, não se alimenta na revolta planejada nem busca vingança, mas reconhecimento e reparação quando possível, por isso não se anuncia *a priori*, instaurando-se circunstancialmente como um brado do corpo. Sua expressão não se limita igualmente à interiorização ressentida de uma mágoa, origina-se nos movimentos sensoriais, emotivos, figurativos e passionais do corpo e se estende a outros corpos, com os quais compartilha as mesmas formas de ruinação¹⁴ (STOLER, 2013) e de desejo do reconhecimento (ARENDDT, 1967; AMÉRY, 2004; DIDI-HUBERMAN, 2020; QUINTANA, 2020, 2021). Tem a capacidade, portanto, de elaborar publicamente o dano com atos que vislumbrem fraturas dissensuais em relação a lugares e competências naturalizados, sem, com isso, ser identificado a movimentos estratégicos, a ímpetus revolucionários, a projetos de partidos políticos ou a ações governamentais. Sua deflagração origina-se em ato como um gesto de recusa a sofrimentos impingidos historicamente e encontra ressonância no conjunto de outros corpos também esgotados em seus limites de formas de vida. Por isso, a comunicação corporal é tão eficiente, pois se trata de sentir em presença o sentido que ainda não se enuncia verbalmente.

A figura abaixo, retirada do perfil da AFP Photo (@afpphoto) no *Instagram* com o título “Pessoas protegem um colega manifestante de um policial das brigadas BRAV enquanto os confrontos eclodem durante a evacuação pelas forças policiais da praça da prefeitura de Paris ocupada por migrantes sem-teto apoiados pela associação Utopia 56, em 28 de outubro de 2021 no centro de Paris¹⁵” (ROSA, 2021, tradução nossa), exprime a força do movimento corpóreo, pelo gesto, pelos traços do rosto, pelo olhar indignado, pelas sobrancelhas levantadas e pela testa enrugada, pelas narinas dilatadas, pela pressão dos

¹⁴ A ruinação, para Stoler (2013), diz respeito à contaminação figurativa que os corpos subjetais e objetais apresentam, relativos à figuração de espacialidades em evidente similaridade com corpos vulneráveis em estado de abandono, ruína. A ruinação compõe um processo cujos traços se apresentam nas ruínas da sociedade atual.

¹⁵ <https://www.instagram.com/p/CVmpkXDL1-f/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

dentos, pela protensão do torso, pelo retesamento do pescoço e da cabeça. À sua volta, outros imigrantes a contêm, imprimindo em seus rostos as mesmas marcas, menos tensionadas em relação à mulher do centro, mas também disfóricas, de uma raiva contida pela força repressiva. Não se trata de uma manifestação estrategicamente calculada que tenta se impor ao controle policial, mas de reação à expectativa de um direito readquirido. Tendo sido anteriormente expulsos do local, conseguiram o retorno ao espaço de acolhimento graças à intervenção humanitária da Associação Utopia 56, mas a expectativa foi novamente frustrada por severo bloqueio policial.

Figura 1: Pessoas protegem um colega manifestante de um policial enquanto confrontos eclodem durante a evacuação da praça da prefeitura de Paris ocupada por migrantes sem-teto.



Fonte: (ROSA, 2021).

A massa de figuras humanas concentradas no canto direito da foto mostra a violência dos corpos em confronto¹⁶, e, embora a legenda assumo o tom objetivo noticioso, é possível depreender uma leitura crítica do tratamento dado aos imigrantes, o que não impede, obviamente, que a foto possa ser usada como pretensa prova da nocividade e fúria do grupo, suscitando rejeição ao seu acolhimento.

Em todo o exposto, trata-se, portanto, de gestos que preconizam um outro modo de coexistência desnudando a lógica do poder. Merece destaque a esse respeito a perspectiva de Safatle que nos alerta para o fato de que a destituição do poder não consiste na destituição de seus ocupantes, “mas a

¹⁶ Violência derivada do potencial para ocupar ou bloquear espaços com corpos (GUMBRECHT, 2010, p. 110).

forma de agência que ele pressupõe, a gramática do seu exercício” (SAFATLE, 2020, p. 99)¹⁷, o que nos leva a pensar no princípio do desentendimento preconizada por Rancière (2018) como movimento compreensivo e ativo da anulação de uma lógica consensual. Nessa linha de raciocínio da violência do exercício do poder, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (2014), em sua obra *Violência*, é categórico ao apontar que em cada cultura os sujeitos são oprimidos, mas a ideia de tolerar as diferenças entre os membros de uma sociedade como forma de superar os confrontos é falha, já que “a despeito de nossas diferenças, podemos identificar o antagonismo fundamental ou a luta antagônica em que cada um de nós está implicado” (ŽIZEK, 2014, p. 104). Evidencia, assim, as formas ocultas da violência, suas práticas imperceptíveis, no âmbito das culturas liberais (ou neoliberais). Para Žižek (2014), a emancipação social não decorre das identidades próprias das culturas, mas sim das partes condenadas, exploradas e sofredoras da sociedade, as “partes de parte nenhuma” (ŽIZEK, 2014, p. 194), reunidos em uma luta partilhada. A emancipação não precisa de permissão ou de legitimação, mas de um desprendimento das exigências do poder constituído.

3. A raiva e a fúria em perspectiva histórica

A norma da nossa tradição cultural apoia-se na premissa de equilíbrio diante das adversidades, inscrevendo os procedimentos explosivos no rol das condutas indesejadas, perniciosas, aliadas a pessoas inferiores e incapazes de convívio. Desde a Antiguidade greco-romana são pródigos os discursos que apregoam o controle ou o afastamento das paixões, dos desejos e das emoções, como característicos da virtude na busca da felicidade. Preconizam, assim, a busca do meio-termo, mesmo no tocante às paixões benevolentes (GREIMAS, 1983, 1989; BARROS, 2016), pois desse equilíbrio resulta o homem que age com temperança, capaz de pensar antes de atuar impulsivamente; que decide com prudência, antes de tomar resoluções suscetíveis de consequências irreversíveis; que não se entrega às paixões intensas, porque são fugazes; que se mostra generoso, mas não perdulário ou avaro. Essas e outras lições encontram-se na obra *Ética a Nicômano* de Aristóteles (1991), inaugurando uma linha de pensamento recorrente, alinhada obviamente por variantes em suas formas de abordagem ao longo dos séculos, entre estoicos, moralistas e filósofos da era moderna, mas inserida na mesma lógica de princípios éticos que se colocam como quase-universais do bem viver e saber conviver. De acordo com Camps (2011), a raiva é tratada na qualidade da ira e contemplada por Aristóteles no início do estudo das paixões, no Livro II da *Retórica*, o qual a considera como “um apetite penoso de vingança por causa de um desprezo manifestado contra si mesmo ou

¹⁷ Safatle empreende um estudo minucioso sobre as implicações políticas da psicanálise na perspectiva de Lacan, nessa passagem particularmente tratando do fenômeno da transferência.

contra aqueles que nos são próximos, sem que houvesse razão para tal desprezo” (CAMPS, 2011, p. 127). O estagirita viu, no entanto, o benefício que a ira pode trazer como potência para o ato, no mesmo diapasão em que Homero (2011) a descreve como motor da força e da coragem dos heróis. Essa ressalva evidencia o caráter histórico das questões éticas, em perspectiva das reações passionais e da dimensão sensível das interações. Tomando por base tal pressuposto, um pensador da atualidade, o fenomenólogo alemão Peter Sloterdijk (2012), recupera a linhagem histórica da ira, sem distingui-la da raiva política de que vimos falando. Em outros termos, reconhece o valor político da ira e da raiva, mas não o identifica na sociedade contemporânea, na contramão de autores como Améry (2004) e Quintana (2021). Sua obra *Ira e tempo* (SLOTERDIJK, 2012) traça o percurso histórico da ira, pontuando as distinções em três tempos paradigmáticos: da sociedade grega, em que a ira do herói é deflagradora da ação; da consolidação das religiões monoteístas, conduzida pelo temor à ira de um Deus, e da revolucionária, em especial sob a ótica marxista, que decorre do processo de desalienação.

Segundo Sloterdijk (2012), o mundo atual não tem mais espaço e ambiente para a manifestação orquestrada e política da ira, que se pulveriza em ativismos indistintos e desorientados, eclodindo em manifestações pessoais ou gregários sem nenhuma ressonância pragmática. Ao contrário, considera, entre várias razões, que “os portadores de ira atuais não dispõem mais de nenhum cenário com poder de orientação, de nenhuma narrativa convincente, que lhe indique um lugar vital nos acontecimentos mundiais” (SLOTERDIJK, 2012, p. 266). Contribuem para isso os meios de comunicação que desencadeiam “epidemias afetivas” no mesmo passo em que “neutralizam as suas matérias-primas a fim de submeter ocorrências conjuntas à lei da indiferenciação” (SLOTERDIJK, 2012, p. 267), na medida em que misturam linearmente conteúdos importantes e coisas secundárias. Na verdade, em face de tanta e recorrente humilhação provocada pelo real, os sujeitos reagem pelo extremismo de um cansaço, que nada se compara à coleta da ira com estrutura política discutida até aqui, o que leva o autor a concluir, antes de pleitear uma cultura e política mundial:

Todo tipo de cooperação com os seus iguais que estivesse voltada para um fim significaria um passo em direção à transcendência, ao não cansaço, ao *não ter sido vencido*. A questão é que não dar esse passo é a sua mais íntima vingança contra as relações vigentes (SLOTERDIJK, 2012, p. 276-277, grifo nosso).

3.1. Os não-vencidos: uma sintaxe a meio caminho

Justamente nesse aspecto destoam as assertivas de Sloterdijk (2012) e de Quintana (2021) e outros autores envolvidos com o tema da raiva política, porque, se concordam nos *pressupostos* do ressentimento e de seus possíveis e eventuais efeitos positivos, discordam do essencial que seria o de suas potencialidades para os dissensos nos cenários atuais, inclusive manifestados em pequenos gestos e práticas. A contrapelo da ideia dos vencidos, pode-se supor no raciocínio desses autores a relação de forças presente na tese de Jacques Rancière (2019) dos não-vencidos. Se ao senso comum prevalece a ideia de oposições simples entre vencedores e vencidos, Rancière (2019) traz à baila o caráter contraditório afirmado pela negação do vencido no *não-vencido*, ancorado em uma estrutura lógica semântica conhecida da semiótica discursiva, sem evocá-la. Na verdade, tais categorias são formas tradicionais do pensamento complexo que identifica a existência dos aspectos contingenciais na oposição simples. Merece destaque o fato de que o lexema *vencido* pontualiza uma ideia terminativa no quadro de um processo sintático-narrativo que pode ir do /vencedor/, passando primeiramente à sua negação, /não-vencedor/, e que o ponto de chegada, /vencido/ pressupõe de modo paralelo um recomeço a partir do qual nova dinâmica se instaura: /vencido/ → /não-vencido/ → /vencedor/.¹⁸ A ênfase no eixo do /não-vencido/, pelos autores que apostam em diversas formas dissensuais, parece consistir na aposta de uma prática aspectualizada durativamente e marcada pela intensidade do desejo de reconhecimento.

Ressalte-se, por fim, em favor de Sloterdijk (2012, p. 297) seu reconhecimento “de que a ira (juntamente com os seus “irmãos timóticos”: o orgulho, a vontade de ostentação e o ressentimento) representam uma força fundamental no ecossistema dos afetos, quer sejam eles interpessoais, políticos ou culturais”.

No tocante à atitude raivosa ou furiosa, no entanto, há um aspecto da sociedade, com forte incidência na sociedade brasileira, que é o de atribuir à mulher essa característica, geralmente de forma pejorativa. Se a raiva não tem a força política na contemporaneidade, conforme Sloterdijk (2012), ou se sua potência se afirma mais do que nunca por autores como Quintana (2021), o desprezo pela sua manifestação como coisa feminina tem de ser abordada nesse exame de seus desdobramentos, pois encontra fundamentos em perspectiva também genealógica, de viés crítico.

¹⁸ É suficientemente sabido que tais relações não são estanques.

3.2. A raiva feminina – *¡ni perdón! ¡ni olvido!*¹⁹

É tradicionalmente sabido que mesmo nas culturas ocidentais atuais, especialmente no contexto de nosso continente, as mulheres são, em geral, desqualificadas por terem explosões de raiva, sendo chamadas equivocadamente de *histéricas* ou loucas, entre outros atributivos. É expressivo que a raiva ou a fúria estejam encarnadas historicamente em figuras femininas, e um exemplo relevante vem da narrativa mítica que explica a passagem das Erínias em Eumênides, parte da trilogia de Ésquilo (1991), *Orestéia* (*Oréstia*). As Erínias, deusas violentas associadas às fúrias na mitologia romana, são destacadas por Pierre Grimal (2005) como pertencentes ao grupo de divindades mais antigo, constituindo, portanto, forças primitivas, que não legitimam a autoridade dos deuses da geração mais nova. Dentre suas atividades, destacam-se os castigos a criminosos e, principalmente, contra os sujeitos que cometem faltas que vitimizam as famílias. Ao converter um malfeitor em vítima, as Erínias “enlouquecem-na, torturando-a de todas as maneiras. São muitas vezes comparadas a ‘cadelas’ que perseguem os homens” (GRIMAL, 2005, p. 147).

Nessa narrativa, as deusas da vingança são convertidas em deusas da benevolência, permitindo a interpretação de que a justiça é superior à vingança. O mito trata de como Atena foi capaz de inverter o desejo vingativo das Erínias ao promover um julgamento com bases democráticas para Orestes. Logo, é uma vitória dos deuses olímpicos e a instauração de um regime que não admite as práticas de vingança contra criminosos, disponibilizando a eles um julgamento seguido de uma punição regular.

Para Nascimento (2017), que defende a tese da instituição do sistema legal de justiça atual com base na interpretação de manifestações culturais como o mito e as artes cênicas do mundo grego, essa conversão na tragédia implica a saída da justiça privada para a justiça pública. De seu ponto de vista, o avanço da justiça nos moldes greco-romanos não nos foi passado diretamente como sistema normativo, e sim por intermédio dessas narrativas. A terceira peça da trilogia, ao defender o julgamento de Orestes, constitui importante subsídio para uma interpretação da história do Direito na civilização ocidental e tem o estatuto de marco zero da institucionalização da justiça, por oferecer uma concepção até então sem precedentes na história, com destaque para o seu significado simbólico: o fim da vingança como sinônimo de realização de justiça, passagem que também marca a transformação – ainda que incompleta – das Erínias, até então deusas vingadoras, em Eumênides, as deusas da benevolência e do perdão, que assumem uma nova função na polis, numa demonstração da superação da justiça privada pela justiça pública (NASCIMENTO, 2017, p. 41). A tese do autor admite, no entanto, que passados mais de dois mil anos “ainda podemos

¹⁹ <https://catarinas.info/vivas-nos-queremos/>.

encontrar vestígio de vingança nas ordens jurídicas modernas, especialmente no direito penal, como se, simbolicamente, ainda representassem a presença das *cadelas vingadoras* que insistem em ladrar um passado que não passa” (NASCIMENTO, 2017, p. 41, grifo nosso).

A inserção das *Eumênides* no início do presente tópico tem o propósito de esclarecer a interpretação suplementar que Quintana faz do mito, no quadro de seu pensamento político. Sem desconsiderar a complexidade da história e das protagonistas no contexto grego, interessa-nos mostrar a circulação do mito em valores e narrativas integrantes do mundo moderno. Quintana (2021, p. 307-311) retoma a história das Eumênides como forma de legitimação de um discurso masculino que apregoa o controle da fúria feminina e a consequente transformação dessas mulheres em figuras da benevolência e do perdão. Segundo a autora, as Erínias, que eram “mulheres monstruosas e inflamadas” tornam-se as Eumênides, responsáveis pela justiça, e “ainda inflamadas mas não mais monstruosas”. De seu ponto de vista, trata-se da legitimação do controle das reações furiosas, em geral atribuídas ao gênero feminino. Dois fatores, portanto, podem ser considerados em seu argumento: de um lado, as explosões furiosas encarnadas em personagens femininas, a quem se denomina “*cadelas furiosas*”, e, de um outro lado, a metamorfose da mulher vingadora em protagonista da justiça, por conseguinte mais sensata e generosa²⁰.

Resulta como consequência que a própria noção de fúria passa por um filtro que não se dissolve em nuances, origina, sim, uma matriz patêmica de forte impacto na ação humana que deve ser definida em função de determinantes históricos, sociais, conjunturais e políticos. Motivo pelo qual o raciocínio desenvolvido neste artigo transita entre a exposição do lastro que expõe uma raiva convencional, considerada negativa, e posicionamentos atuais que distinguem a possibilidade de uma raiva política como necessária a um movimento mais intervencionista no cenário das desigualdades estruturais.

Esse gesto político de exposição e cobrança de danos sociais pode ser exemplificada na luta feminina contra a violência de gênero. Por mais contraditório que possa parecer, os exemplos de feminicídios ocorridos em múltiplas e deploráveis recorrências na nossa sociedade, servem para exemplificar certo descaso com que as *lamúrias* femininas ainda têm sido tratadas e a forma como, em suas campanhas contra o feminicídio, as mulheres têm assumido essa postura da raiva como forma de luta. A ocorrência da raiva reflete-se duplamente, na revolta pelos casos ocorridos, presentes em denúncias verbais, em gestos do braço e do punho para cima, em pinturas e inscrições sobre o corpo, em intervenções artísticas, desenhos, fotos, depoimentos, e atos que performatizam os supostos *motivos* justificados pelo ódio masculino (e por boa

²⁰ A figura das “cadelas furiosas” é evocada por Ésquilo já na segunda peça da trilogia (ÉSQUILO, 1991, p. 131).

parte da sociedade) para legitimarem a passagem ao ato violento. Apresentam, por conseguinte, em recurso especular, a cena de culpabilização expondo o caráter fútil, moralizante e controlador dos homens tanto sobre a moral feminina quanto na não aceitação das reações da ira feminina²¹. As estratégias consistem em exporem-se com roupas ou por meio de gestos considerados *indecentes*, desnudando parcial ou totalmente o corpo, sobretudo nas partes mitificadas como fetiches do imaginário masculino. Dois grupos têm alcance internacional, ramificando-se por várias partes do mundo, e são tidos como fundacionais do movimento contra o feminicídio na América Latina: *Ni una menos*²² (Argentina) e *Vivas nos queremos* (México). Tanto a raiva como o sofrimento incluem-se nos relatos, com textos verbais e imagens, fotos ou vídeos, mas, à medida que as manifestações recrudescem, o comportamento da raiva sai da espontaneidade momentânea para converter-se em estratégia política. Sentir raiva não é busca de vingança, mas a afirmação de uma atitude que tradicionalmente foi negada ao mundo feminino porque ele implica questionar uma ordem vigente em que a servidão é confundida com a meiguice, com a discricção e com o controle da pretensa *histeria*.

Contudo, mais uma vez – nós mulheres – ouvimos dos veículos de comunicação e de uma parcela da sociedade: “que essas não são as formas”. Mas quais seriam as formas para gestionar tanta dor, fúria, perdas, medo e impunidade?²³

Agir desse modo implica, em suma, assumir uma outra figuração do corpo que visa a romper com a consensualidade em torno do que deve ser o feminino.

Últimas considerações

Com o exposto, sistematizamos posições diversas que vão do caráter universal e fixado dos processos explosivos, entre eles a ira ou a raiva, passando pela relativização circunstancial de sua necessidade para uma práxis mais efetiva, e chegando ao postulado de sua ambivalência histórica até a era moderna, quando, então, duas tendências filosóficas divergem – uma que anuncia a sua inevitabilidade em sociedades injustas e o papel que pode ter para posturas dissensuais transformadoras, outra que preconiza seu estilhaçamento e consequente ineficiência. Semioticamente, as paixões de falta desencadeadoras da insatisfação ou da decepção pressupõem um estado de resignação, como forma até de neutralização do sofrimento, ou uma construção de percursos que

²¹ Vide Marcha das Vadias, Puebla, 2019.

²² https://www.instagram.com/_niunamenos_/.

²³ <https://catarinas.info/vivas-nos-queremos/>

têm em geral a lógica vindicativa, estruturados durativamente em sua implementação. Nessa esfera de entendimento, repete-se o estereótipo verbal de que *a vingança é um prato que se come frio*. São consideradas malevolentes dentro de uma tipologia cultural das paixões que se assenta no viés da ética ajustada ao movimento civilizatório. Traçar essa linha do tempo não teria, porém, grande importância para a complexificação do estudo semiótico dos percursos patêmicos, não fosse pelo fato de que emerge há alguns anos não só a multiplicação de textos voltados a problematizar o campo semântico da raiva, e postulando a importância da *raiva política*, como também a afirmação de gestos raivosos para transformações sociais. Falar da raiva como motivo de vergonha é diferente de assumi-la como procedimento de rejeição dos consensos danosos, materializado em gestualidades, movimentos do corpo e expressões verbais, que fraturam posições estabelecidas. Ainda que emergindo involuntariamente e/ou individualmente, sua potência política está na afirmação de que essa modalidade de raiva é contingente, e dos movimentos de um corpo erigem deslocamentos, agitações da carne e do espírito, em outros corpos que imprimem seus rastros de intervenção nos espaços trilhados (FONTANILLE, 2016), seja no físico ou no ciberespaço. Mostrar, e demonstrar, o possível do ato não implica necessariamente contagiar sujeitos outros a agirem pela simples presença de corpos (LANDOWSKI, 2021) nem depende obrigatoriamente de atitudes planejadas, consiste sim na performatividade (AUSTIN, 1970) de atos que se legitimam pelo fato mesmo de existirem, apesar de tudo (DIDI-HUBERMAN, 2020).

Não se entenda a raiva nos movimentos sociais como um traço das personalidades dos atores envolvidos, mas uma afetação passional sobre o estado do ser que impulsiona o seu fazer, assumindo, assim, o papel de um sujeito-actante capaz de agenciar ações políticas. Não é o sujeito apaixonado *a priori* que manifesta uma performance, e sim o corpo sobredeterminado patemicamente em resposta a danos históricos. A passagem ao ato, nesse sentido, não é a da vingança e nem a da nocividade; é a presença no mundo que se enuncia performática e performativamente – pelo gesto, pela voz, pelo movimento do corpo – sob a forma de um *Basta*. “*Estamos hartas, estamos cansadas, estamos indignadas, rabiosas, dolidas*”²⁴. Não devem ser confundidas essas paixões derivadas de ressentimentos padecidos historicamente, que não se pautam por projetos de vingança mas por atos de reconhecimento e justiça, e aqueles que visam a conter tais processos explosivos, legitimando o poder da força institucionalizada. Em face de uma possível alegação de que estes últimos também são movidos por ressentimento, convém destacar alguns móveis de suas

²⁴ YAEL, Dina. Vivas nos queremos. Brecha. 5 mai. 2016. Disponível em: <https://brecha.com.uy/vivas-nos-queremos/>. Acesso em: 3 out. 2022.

fúrias, quais sejam a intolerância, o xenofobismo, a lógica imunitária baseada na triagem (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001). Como o exercício do poder está a eles delegado, julgam estar autorizados a bater e matar para conter reações de vidas precárias e vulneráveis, em seu ódio manifesto pelo diferente.

Mesmo que condições estruturais de vida não sejam invertidas do ponto de vista socioeconômico em geral, a presença do sujeito no mundo se mostra de outra maneira, porque desestabiliza a subordinação em prol de afirmação da dignidade. A raiva política, assim concebida, não seria uma reação, trata-se sobretudo de uma ação; não suspende propriamente o desenvolvimento do conflito; inscreve-o na lógica de uma igualdade prática de caráter incoativo, fora do princípio da vingança ou da rebelião coletiva. Não é detectável igualmente em papéis patêmicos fixos, (GREIMAS, 1989, p. 273), não se enquadra em tipologias culturais que a enraízam em uma agressividade primal. Alude, acima de tudo, aos sujeitos de vidas precárias que buscam respeito e consideração, sujeitos que demandam cuidados sem perder sua dignidade como vulneráveis, pois, como diz Butler (2021), vulneráveis, todos somos (em alguma medida). ●

Referências

- AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Valência: Pre-textos, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1967.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: PESSANHA, José Américo Motta. *Os pensadores*: Aristóteles, v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 5-244.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. Estudos discursivos da intolerância: o ator da enunciação excessivo. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 58, n. 1, p. 7-24, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/cel.v58i1.8646151>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- BERLANT, Lauren. The subject of true feeling: pain, privacy, and politics. In: SARAT, Austin; KAERNS, Thomas R. (eds.). *Cultural pluralism, identity politics and the law*. Michigan: The University of Michigan Press, 1999, p. 49-84.
- BUTLER, Judith. *Os sentidos do sujeito*. São Paulo: Autêntica, 2021.
- CAMPS, Victoria. *El Gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. São Paulo: Editora 34, 2020.
- ÉSQUILO. *Oresteia: Agamenon, Coéforas, Eumênides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- FIORIN, José Luiz. Semiótica das paixões: o ressentimento. *Alfa*, São Paulo, v. 51, n.1, p. 9-22, 2007. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1424>. Acesso em: 11 nov. 2021.

- FONTANILLE, Jacques; TORE, Gian Maria. De la modalisation à l'esthésie: considérations (in)actuelles sur le passage de *Du sens* à *Du sens II. Protée*, v. 34, n. 1, p. 23-32, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/013307ar>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- FONTANILLE, Jacques; ZILBERBERG, Claude. *Tensão e significação*. São Paulo: Discurso Editorial/Humanitas, 2001.
- FONTANILLE, Jacques. *Corpo e sentido*. Londrina: Eduel, 2016.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Para a genealogia da moral*. São Paulo: Scipione, 2001.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du Sens I: essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1970.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido I: ensaios semióticos*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens II: essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Del sentido II: ensayos semióticos*. Madri: Editorial Gredos, 1989.
- GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique des passions*. Des états de choses aux états d'âme. Paris: Seuil, 1991.
- GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, Jacques. *Semiótica das paixões*. Dos estados de coisas aos estados de alma. São Paulo: Ática, 1993.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- LANDOWSKI, Eric. *Interações arriscadas*. Barueri: Estação das Letras e Cores, 2021.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- NASCIMENTO, João Luiz Rocha do. Das Erinias às Eumênides: como as cadelas vingadoras ainda ladram um passado que não passa. *Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 3, n. 1, p. 39-72, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.21119/anamps.31.39-72>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- QUINTANA, Laura. *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder, 2020.
- QUINTANA, Laura. *Rabia*. Afectos, violencia, inmunidad. Barcelona: Herder, 2021.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. El tiempo de los no-vencidos. (Tiempo, ficción, política). *Revista de Estudios Sociales*, n. 70, p. 79-86, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.7440/res70.2019.07>. Acesso em: 11 nov. 2021.

RIOU, Jeanne; GALLAGHER, Mary (eds.). *Re-thinking Ressentiment: on the limits of criticism and the limits of its critics*. Berlim: Transcript Verlag, 2016.

ROSA, Julien de. *People protect a fellow demonstrator from a policeman from the BRAV brigades as clashes erupt during the evacuation by police forces of the Paris' city hall square occupied by homeless migrants backed by the association Utopia 56, on October 28, 2021 in central Paris*. 1 fotografia, color. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVmpkXDL1-f/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D>. Acesso em: 16 set. 2022.

SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SLOTERDIJK, Peter. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STOLER, Ann Laura. (ed.). *Imperial debris: on ruins and ruination*. Durham: Duke University Press, 2013.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Re-thinking anger: mediatized politics of the resentful body

 CAETANO, Kati

 RIGONI FILHO, Júlio César

Abstract: This article aims to resume the debate on passions, considering them from the political dimension in which certain outbursts of passion can be apprehended. It refers specifically to the anger, which has been much discussed in the field of Political Science recently, as a form of political emancipation integrated to a new sharing of the sensible. We seek to explain this context of discussions in the field of semiotics, trying, at the same time, to expand, in this, the framework of discussion of the effects of passionate meaning. Apprehending passion as an act of subjectivation, which implies the presence of a limit of the unbearable, calls into question the procedure of *moralization* to place it on another level of *sensitization*, that of the outbreak of anger as political dissent. This problematization of indocile affections allows us to think of them as the object of a semiotics involved in practices that mitigate social damage.

Keywords: semiotics of passions; dissent; emancipation of bodies; political anger; resentment.

Como citar este artigo

CAETANO, Kati; RIGONI FILHO, Júlio César. Re-pensando a raiva: políticas midiáticas do corpo ressentido. *Estudos Semióticos* [online], vol. 18, n. 3. São Paulo, dezembro de 2022. p. 30-50. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/esse>. Acesso em: dia/mês/ano.

How to cite this paper

CAETANO, Kati; RIGONI FILHO, Júlio César. Re-pensando a raiva: políticas midiáticas do corpo ressentido. *Estudos Semióticos* [online], vol. 18.3. São Paulo, December 2022. p. 30-50. Retrieved from: <https://www.revistas.usp.br/esse>. Accessed: month/day/year.

Data de recebimento do artigo: 31/05/2022.

Data de aprovação do artigo: 11/08/2022.

Este trabalho está disponível sob uma Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 Internacional.

This work is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 International License.

