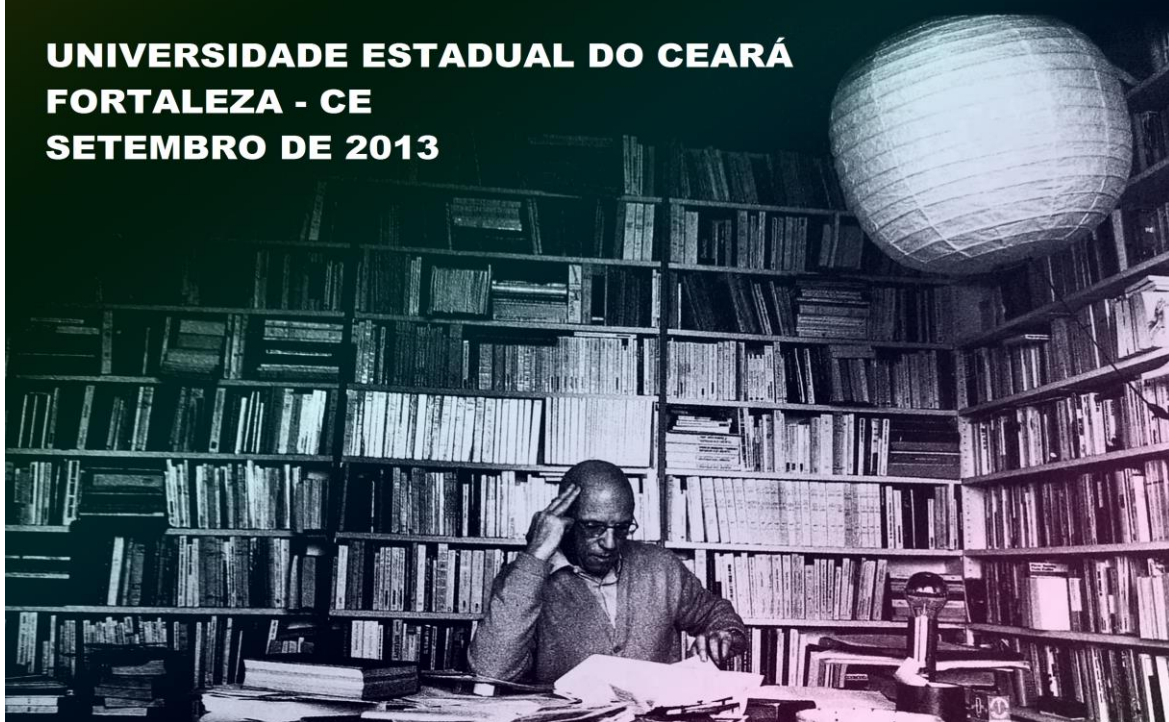


ANAIS COMPLETOS

II COLOQUIO DE  
ESTUDOS  
FOUCAULTIANOS

FOUCAULT  
TRANSVERSAL :  
OLHARES SOBRE  
A CONSTITUIÇÃO  
DO SUJEITO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
FORTALEZA - CE  
SETEMBRO DE 2013



REALIZAÇÃO:





## **II COLÓQUIO DE ESTUDOS FOUCAULTIANOS**

### **FOUCAULT TRANSVERSAL:**

Olhares sobre a constituição do sujeito

Universidade Estadual do Ceará

23 a 27 de setembro de 2013

Fortaleza – Ceará

# **ANAI S COMPLETOS**

Realização:

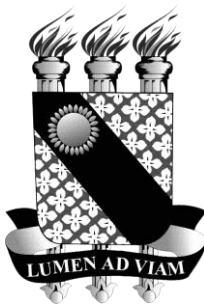
Laboratório de Pesquisa e Estudos Foucaultianos (LAPEF)/UECE

Grupo de Estudos Foucaultianos

(GEF)/UECE

<http://geffoucault.blogspot.com.br/>





**Universidade Estadual do Ceará**

Reitor

**José Jackson Coelho Sampaio**

Diretora do Centro de Humanidades

**Letícia Adriana Pires Ferreira dos Santos**

Vice-Diretor do Centro de Humanidades

**Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis**

Coordenador do Curso de Filosofia

**Eduardo Nobre Braga**

Vice-Coordenador do Curso de Filosofia

**Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior**

# II COLOQUIO DE ESTUDOS FOUCAULTIANOS

## **Coordenação Geral**

Antônio Alex Pereira de Souza (UECE), Cristiane Maria Marinho (UECE), Diany Mary Falcão Alves (UECE), Dorgival Gonçalves Fernandes (UFCEG), Elias Ferreira Veras (UFSC), Emilson Silva Lopes (UECE), Francisco Ursino da Silva Neto (UFC), Kácia Natalia de Barros Sousa Lima (UECE), Raquel Célia Silva de Vasconcelos (UFC), Raquel Rodrigues Rocha (UECE), Roberta Liana Damasceno Costa (UFC).

## **Comissão Organizadora**

Anna Maria de Lira Pontes (SEDUC-CE), Antônio Alex Pereira de Souza (UECE), Cristiane Maria Marinho (UECE), Diany Mary Falcão Alves (UECE), Dorgival Gonçalves Fernandes (UFCEG), Elias Ferreira Veras (UFSC), Elitânia Costa (UECE), Emilson Silva Lopes (UECE), Francisco Ursino da Silva Neto (UFC), Jamily Marciano Fonseca (UFC), Kácia Natalia de Barros Sousa Lima (UECE), Natália Évila Siqueira Rosário (UECE), Natanael Barbosa de Sousa Júnior (UECE), Paulo Victor de Araújo Fernandes (UNIFOR), Raquel Célia Silva de Vasconcelos (UFC), Raquel Rodrigues Rocha (UECE), Roberta Liana Damasceno Costa (UFC), Thiago Patrício Costa (UECE).

## **Comissão Científica**

Prof. Dr<sup>a</sup>. Cristiane Maria Marinho (UECE), Prof. Dr. Dorgival Gonçalves Fernandes (UFCG), Prof. Dr. Francisco Ursino da Silva Neto (UFC), Prof. Ms<sup>a</sup>. Roberta Liana Damasceno Costa (UFC). Prof. Dr. Ivan Maia de Mello (UNILAB).

## **Organização dos Anais Completos:**

Organização e revisão: Emilson Silva Lopes (UECE)  
Arte da capa: Natália Évila Siqueira Rosário (UECE).

# SUMÁRIO

**12. APRESENTAÇÃO.**

**13. ADENTRANDO A INSTITUIÇÃO ESCOLAR: ESPAÇOS DE DOCILIZAÇÃO E ATRAVESSAMENTOS DE CORPOS NORMATIZADOS.**

Francisco Arrais Nascimento (UFPE)

Francisco Francinete Leite Junior (UNIFOR)

**23. A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT: UM BREVE ENSAIO, A PARTIR DA HERMENÊUTICA DO SUJEITO.**

Cláudia Silva Lima (UFMA)

**35. A IMPORTÂNCIA DA RELAÇÃO ENTRE VIOLÊNCIA E HOMEM NA COMPREENSÃO POLÍTICA WEILIANA.**

Elizabeth Almeida Rodrigues (UECE)

**44. A PARRHESÍA EM FOUCAULT.**

Hipácia Rocha Lima (UECE)

**56. A RECEPÇÃO DA MATRIZ FILOSÓFICA FRANKFURTIANA NO MEIO ACADÊMICO BRASILEIRO: MARCUSE E A CONTEMPORANIEDADE TUPINIQUIM.**

Ricardo da Silva Pedrosa (UECE)

**67. A RELAÇÃO DE DEVER E LIBERDADE EM KANT.**

Suelen Pereira da Cunha (UECE)

**76. AS PRÁTICAS PUNITIVAS NO CORPO SOB A PERSPECTIVA DA DUPLA RACIONALIDADE ENTENDIDA POR MICHEL FOUCAULT.**

Eliene Cristina Praxedes Fernandes (UERN)

Dr. Marcos de Camargo Von Zuben(UERN)

**87. A SUBJETIVAÇÃO DA SEXUALIDADE PELO PODER PASTORAL.**

Jader da Silva Viana (UECE)



**97 A VOZ DE HIGIEIA: CORPO E TERRITORIALIZAÇÃO NA ESTRATÉGIA DE SAÚDE DA FAMÍLIA.**

Herley Medeiros Lins (UFC)

Antonia Pautylla Silva Lira (UFC)

Diana Cris Macedo (UFC)

Francisco Ursino da Silva Neto (UFC)

**107. COMPLICAÇÕES DO ESPAÇO (: AS BANHISTAS).**

Saulo de Araújo Lemos (UECE)

**120. CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA SOCIAL DAS DOMESTICAÇÕES EM MICHEL FOUCAULT E PETER SLOTERDIJK.**

Maria Veralúcia Pessoa Porto (UERN)

**133. DA NATUREZA DO CORPO: A QUESTÃO DO ENTENDIMENTO DA RELAÇÃO MENTE E CORPO NA *ETHICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA.**

Henrique Lima da Silva (UECE)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

**140. DO PODER PASTORAL AO BIOPODER: CRISTIANISMO E GOVERNAMENTALIDADE EM *SEGURANÇA, TERRITÓRIO, POPULAÇÃO*.**

Natanael Barbosa de Sousa Jr. (UECE)

**146. ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT: A FORMAÇÃO ÉTICA ATRAVÉS DE UMA ASCÉTICA FILOSÓFICA.**

Tulipa Martins Meireles (UFPel)

**155. ESTRANHAMENTOS DO CORPO: A BIOPOLÍTICA NA (COM)POSIÇÃO DOS CORPOS E DA SUBJETIVIDADES DE SUJEITOS TRAVESTIS.**

Francisco Francinete Leite Junior (UNIFOR)

Francisco Arrais Nascimento (UFPE)

**164. LOUCURA E SEXUALIDADE EM UMA SOCIEDADE NORMALIZADORA: EFEITOS HISTÓRICOS DE UMA TECNOLOGIA DE PODER CENTRADA NA VIDA.**

Sérgio Bandeira do Nascimento (UFPA)

**174. META-DISPOSITIVO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE O DISPOSITIVO SEGUNDO FOUCAULT E A NOÇÃO DE APARELHO EM FLUSSER.**

Edmilson Forte Miranda Júnior (UFC)

Antonio Wellington de Oliveira Junior (UFC)

**187. O CAMINHO CRÍTICO SOB OS ALICERCES DA CRISE DO ESTADO.**

David Barroso (UECE)

**198. O CONTEXTO HISTÓRICO E A PAUTA JORNALÍSTICA: O QUE TORNA O FATO NOTICIÁVEL?**

Fernando Moreira Falcão Neto (UFC)

Gabriela Alencar Sousa (UFC)

**209. O CORPO COMO INSTRUMENTO E ALVO DO PODER: ANÁLISE DAS RELAÇÕES ENTRE DISCURSO E DISCIPLINA NA CONSTITUIÇÃO DOS CORPOS DÓCEIS E ÚTEIS.**

Geilson Fernandes de Oliveira (UERN)

Marcília Luzia Gomes da Costa Mendes (UERN)

Marcos de Camargo Von Zuben (UERN)

**219. O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA.**

Camilla Muniz (UFC)

**230. O PAPEL SOCRÁTICO DO DESPERTAR E A INTERPRETAÇÃO FOUCAULTIANA DO CUIDADO DE SI: PARA UM ENSINO DE FILOSOFIA TRANSFORMADOR.**

Francisco Alexsandro da Silva (UERN)

Marcos de Camargo Von Zuben (UERN)

**244. O PROCESSO DE DOCILIZAÇÃO DO CORPO NA HISTÓRIA DA CAPOEIRAGEM E DA CAPOEIRA: ENTRE A DISCIPLINA E A RESISTÊNCIA.**

José Olímpio Ferreira Neto (UECE)

**255. O QUE É A MULHER? A QUESTÃO DA MONOSSEXUALIDADE EM FREUD.**

John Karley Sousa de Aquino (UECE)

**265. OS PRINCÍPIOS DE FOUCAULT.**

Jean D. Soares (PUC - RJ)

**272. REFLEXÕES FOUCAULTIANAS SOBRE MODOS DE VIDA GAY: SUBJETIVAÇÃO, RESISTÊNCIA E POLÍTICA NÃO-IDENTITÁRIA.**

Emilson Silva Lopes (UECE)

**284. SEXUALIDADE E AS ESTRATÉGIAS DE PODER DISCIPLINAR E BIOPOLÍTICA ACIONADAS PELO CURRÍCULO.**

Vilma Nonato de Brício (UFPA)

Flávia Cristina Silveira Lemos

Josenilda Maués

**299. SOBRE DISCURSOS DE VERDADE E CAPITALISMO: ENSAIO INTRODUTÓRIO ACERCA DA ANALÍTICA DO PODER DE MICHEL FOUCAULT.**

Emanoela Terceiro (UECE)

**310. SOBRE OS ESTADOS DE EXCEÇÃO, OS CAMPOS E A ÚLTIMA SUBSTÂNCIA BIOPOLÍTICA NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN.**

Francisco Bruno Pereira Diógenes (UFC)

**317. VIOLÊNCIA ÚTIL? CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RITUAL MORTIFICADOR DOS CORPOS.**

Diany Mary Falcão Alves (UECE)

**329. ÉTICA E ONTOLOGIA DO PRESENTE EM MICHEL FOUCAULT: IMPLICAÇÕES DE UM NOVO MODO DE PENSAR O PRESENTE**

Raquel Rodrigues Rocha (UECE)

# APRESENTAÇÃO

O II Colóquio de Estudos Foucaultianos – Foucault transversal: olhares sobre a constituição do sujeito foi idealizado como forma de disseminar o pensamento foucaultiano no âmbito das Ciências Sociais e Humanas e, de forma específica, no campo da Filosofia Contemporânea, sedimentando a existência de grupos de pesquisa, ampliando a oferta de minicursos, fomentando o exercício de leituras em grupo e possibilitando a exposição dos trabalhos de pesquisadores/as do Ceará. Realizado pelo LAPEF - Laboratório de Pesquisas e Estudos Foucaultianos e GEF - Grupo de Estudos Foucaultianos, ambos vinculados à Universidade Estadual do Ceará - UECE. O evento surgiu inspirado na recepção satisfatória do I Circulo de Palestras Foucaultianas: Um percurso através da filosofia de Michel Foucault, realizado em Setembro de 2012 e pretendeu incentivar e promover a integração entre os/as professores/as e estudantes das diversas Universidades do Ceará (UECE, UFC, UNIFOR, UNILAB e UVA), bem como de outras Instituições de Ensino Superior dos estados da Paraíba (UFCG e UFPB), do Rio Grande do Norte (UERN), do Paraná (PUCPR) e do Rio de Janeiro (UERJ), fortalecendo assim o intercâmbio entre os/as pesquisadores/as brasileiros/as, em especial os da região Nordeste. Conceitualmente, o tema do evento, Foucault transversal: olhares sobre a constituição do sujeito, surgiu dos diversos agenciamentos possíveis a partir do pensamento de Michel Foucault sobre questões contemporâneas envolvendo subjetividade, subjetivação, estética da existência, política e outras possibilidades de pensar a singularidade no presente; da interdisciplinaridade entre diversas áreas (Filosofia, Educação, Serviço Social, Medicina, Psicologia, Ciências Sociais, História, Economia, Psicanálise, Religião) com o pensamento foucaultiano; e do intercâmbio entre as ideias de Foucault e de outros/as filósofos/as, como Agamben, Deleuze, Guattari, Nietzsche e Heidegger. Apresentamos nestes anais os textos completos das comunicações do evento, que ocorreu entre 23 e 27 de setembro de 2013 nas dependências do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará em Fortaleza - CE.

**ADENTRANDO A INSTITUIÇÃO ESCOLAR: ESPAÇOS DE DOCILIZAÇÃO E  
ATRAVESSAMENTOS DE CORPOS NORMATIZADOS**

Francisco Arrais Nascimento<sup>1</sup>

Francisco Francinete Leite Junior<sup>2</sup>

**Resumo**

Após todo o processo de construção histórica e consolidação das instituições, de todo um processo de desnaturalização e desconstrução das possibilidades de uso e manifestação dos corpos e por meio deles, as questões contemporâneas sobre o corpo permanecem fundamentalmente atreladas a uma binaridade de gênero própria da norma ditada como regra e outorgada por meio dos discursos que a permeiam e reafirmam socialmente. Assim, em uma sociedade completamente territorializada por práticas e saberes que produzem controle de corpos, manifestados por meio dos diversos dispositivos de coerção e controle, ainda há espaço para fugir ao controle? Tal artigo pretende explorar o contexto da escola enquanto instituição normativa sob óptica foucaultiana por meio da qual as interrogações sobre o corpo foram tornadas possíveis, a partir da construção social sobre o corpo em uma perspectiva de docilização dos mesmos, nos termos propostos por Michel Foucault. A partir da abordagem da obra de tal autor fez-se uso de pesquisa bibliográfica além de estudo etnográfico de cunho observatório, com o objetivo de analisar as relações dos sujeitos com seus contextos de subjetivação no âmbito escolar. Diante disso conclui-se que os espaços normativos de cunho educacional impregnam sobre os corpos dos sujeitos e introjetam normas e regras a fim de condicionar-los sob a égide imperante da norma.

**Palavras-chave:** CORPO. DISCIPLINA. ESCOLA.

**Introdução**

Após todo o processo de construção histórica e consolidação das instituições, de todo um processo de desnaturalização e desconstrução das possibilidades de uso e manifestação dos corpos e por meio deles, as questões contemporâneas sobre o corpo permanecem fundamentalmente atreladas a uma binaridade de gênero própria da norma ditada como regra e outorgada por meio dos discursos que a permeiam e a reafirmam socialmente<sup>3</sup>. Assim, em uma sociedade completamente territorializada por práticas e

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Informação pela Universidade Federal de Pernambuco -UFPE E-mail: francisco.arrais.nascimento@gmail.com

<sup>2</sup> Mestrando em Psicologia pela Universidade de Fortaleza - UNIFOR - E-mail: freud.g@bol.com.br

<sup>3</sup> Ver Michel Foucault, 1979.

saberes que produzem controle de corpos, manifestados por meio dos diversos dispositivos de coerção e controle, ainda há espaço para fugir ao controle?<sup>4</sup>

A Relevância deste estudo centra-se na evolução do conceito de escola como instituição, mas não necessariamente na prática escolar que tem progredido de forma a normatizar e docilizar as práticas e vivências de tais sujeitos, sob a égide dos enunciados que atravessam os sujeitos e os condicionam a submissão das normas e regras.

Tal artigo tem por objetivo explorar o contexto da escola enquanto instituição normativa<sup>5</sup> sob óptica foucaultiana por meio da qual as interrogações sobre o corpo foram tornadas possíveis, a partir da construção social sobre o corpo em uma perspectiva de docilização dos mesmos, nos termos propostos por Michel Foucault.

### **Aspectos Metodológicos**

A partir da imersão na obra de Michel Foucault e de estudo etnográfico de natureza observatória, com o objetivo de analisar as relações dos sujeitos com seus contextos de subjetivação no âmbito escolar. Como participantes do estudo tivemos 10 turmas de uma escola da rede pública municipal da região metropolitana do Cariri, onde cada turma apresentava em média de trinta a trinta e cinco alunos, distribuídos na modalidade de educação de ensino fundamental do 1º ao 9º ano, selecionadas de forma aleatória e por conveniência.

Os dados foram coletados através de relatórios observacionais e discursos que permearam as observações. Posteriormente foi realizada análise de dados através da análise de conteúdo segundo BARDIN (2009).

### **Resultados e Discussões**

A escola, por ser a instituição especializada na educação das novas gerações, tem sua finalidade específica e consiste em colocar à disposição dos educandos, mediante atividades sistemáticas e programadas, o patrimônio cultural da humanidade. Pressupomos que esse patrimônio, no que consiste de mais importante, esteja concentrado nas matérias escolares, entretanto nem sempre isso acontece, visto que o

---

<sup>4</sup> Ver Michel Foucault, 2005.

<sup>5</sup> Ver o conceito de instituições normativas e de “panóptico”, proposto por Michel Foucault, 2005.

currículo escolar geralmente, não inclui as experiências humanas mais significativas, mas apenas parcelas dessas experiências, aquelas que mais interessam aos grupos dominantes.

Foucault nos faz pensar a Escola como aparelho de exame ininterrupto através da comparação de um com todos, a fim de medir e sancionar. Ao mesmo tempo em que o mestre transmite seu saber ele levanta um campo de conhecimentos a respeito dos alunos. A escola é o local de elaboração da pedagogia que passa a ser ciência.

O exame coloca os indivíduos num campo de vigilância contínua, a uma visibilidade obrigatória. Os saberes são adquiridos através da observação. Assim aconteceu na medicina que aprendeu com os hospitais, na pedagogia que aprendeu com as escolas, na psiquiatria e psicologia que aprenderam com os loucos, as mulheres históricas, etc. cada indivíduo é um caso passível de ser mensurado, medido, comparado e, é passível de ser treinado, classificado, normalizado. Foucault (2005) conclui:

Como o modelo coercitivo, corporal, solitário, secreto, do poder de punir substitui o modelo representativo, cênico, significativo, público, coletivo? Por que o exercício físico da punição (e que não é o suplício) substitui, com a prisão que é o seu suporte institucional, o jogo social dos sinais de castigo, e da festa bastarda que os fazia circular?

Ao entrar no campo da disciplina Foucault fala de docilidade. Os métodos que permitem o controle do corpo, que o sujeitam constantemente é chamado “disciplina”. Processos disciplinares existiam, mesmo antes dos séculos XVII e XVIII, nos exércitos, nos conventos e nas oficinas, mas após isso, tornaram-se formulas de dominação. Não podem ser chamadas de escravidão nem de domesticidade, nem de vassalagem, nem de ascetismo do tipo monástico, mas uma arte no corpo humano. O que essa arte visa é a formação de uma relação que torna o corpo mais obediente e mais útil na mesma proporção. Faz do corpo uma aptidão, uma capacidade que a disciplina procura aumentar.

Michel Foucault mostra-nos como se dá a distribuição dos indivíduos no espaço: encarceramentos dos vagabundos, o internato em colégios, formação de quartéis. Obedece ao critério de cada indivíduo no seu lugar e em cada lugar um indivíduo, evita a formação de grupos, controla as presenças e ausências, sabe onde está o indivíduo, enfim, conhece, domina e utiliza. Um dispositivo da disciplina é a arquitetura e a

religião . A cela dos conventos é sempre nos fundos , a solidão é necessária para o corpo e a alma para que se confrontem com Deus e evitem a tentação. Nos Hospitais são todos cadastrados , separados , vigiados , esquadrihados para a utilidade da medicina ; nas fábricas a distribuição dos “postos” e a arquitetura permitem a vigilância tanto coletiva como individual e constata a frequência, a habilidade e rapidez e consegue caracterizar , apreciar , contabilizar e transmitir. No século XVIII a repartição dos escolares segundo a idade , aptidão, desempenho, comportamento , mostram um movimento perpetuo onde um substitui o outro num espaço serial . A escola é uma máquina de ensinar , de vigiar , de hierarquizar e de recompensar.

De acordo com Foucault (1987), as pedagogias da modernidade foram reorganizadas através do implemento do poder disciplinar. O poder disciplinar estendeu-se a todo o corpo social, mas foi nas instituições educativas que seus efeitos se fizeram sentir mais intensamente. Através de técnicas de domesticação, normalização e individualização, os corpos tornaram-se dóceis e úteis , servindo para construir uma nova forma de subjetividade , o indivíduo , e uma outra organização do campo do saber.

A produção dos sujeitos se dá no processo de docilização dos corpos, da normalização imposta pelos sistemas de regulação, pela inscrição nos corpos dominados de gestos , posturas e disposições . Esta ideia é expressa, inclusive, em diferentes dispositivos utilizados nas instituições escolares, como pareceres descritivos.

Entretanto, a discussão sobre essa produção cultural e discursiva de identidades masculinas e femininas ainda não é significativa no cotidiano escolar, perpassando por diferentes representações de gênero e por variadas formas de preconceito, fato que motiva nossa pesquisa.

Para Foucault (1966), discursos são práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. O discurso não representa uma realidade, mas constrói. Falar é fazer algo, é criar aquilo de que se fala. A prática discursiva , constituída num processo histórico, em um tempo determinado , e num espaço delimitado , possui várias posições de subjetividade. Cada momento histórico possui suas verdades e seus saberes, que tanto podem ser aquilo que é dito quanto o que é calado, ou o que é dizível ou indizível em cada época.

Segundo Meyer (1996), tem-se o deslocamento dessa visão essencialista, do afastamento das posições binárias, as noções de homem e mulher e, portanto, a perspectiva de gênero , vêm sendo contestadas e dão lugar a algumas problematizações.



O sujeito feminino já não é mais considerado como identidade individual, mas procura-se levar em conta os processos sociais que constituem os corpos e os sujeitos masculinos e femininos, com suas diferentes formas de viver essas masculinidades e feminilidades.

Esse discurso não é um discurso dado a priori, formatado a partir de diferenças biológicas. È, mais concretamente, uma “prática que forma o objeto de que fala”. Ao definir esses papéis masculinos e femininos, a partir da representação do Colonizador, branco, masculino, as pedagogias escolares não estão representando uma realidade senão, propriamente, estão construindo essa realidade.

O dispositivo panótico, descrito por Foucault, constitui uma “máquina”, idealizada por Bentham no século XVIII, cuja arquitetura é formada por uma torre central e uma construção circular periférica. Nesta se encontram indivíduos a serem vigiados – prisioneiros, loucos, escolares, trabalhadores, isolados em células, formando uma coleção de individualidades separadas – enquanto naquela se encontram os vigias. As salas da construção periférica são determinadas por janelas externas (por onde entra a luz) e por janelas internas (frente a torre central). E é justamente essa a eficiência do dispositivo panótico : “ ver sem ser visto”; à torre é possível ver tudo o que acontece no prédio externo, ao passo que este nem sabe se é , ou não, vigiado. “A visibilidade é uma armadilha”.

A orientação sexual é caracterizada pela passagem de informações sobre temas ligados a sexualidade , que favorece discussões , reflexões , questionamentos sobre posturas, tabus, regras, valores , relacionamentos interpessoais e comportamentos sexuais. Essa definição se diferencia da conceituação de educação sexual que corresponde ao processo de aprendizagem sobre sexualidade de maneira formal e ao longo do ciclo vital, sendo relacionada pelas práticas culturais.

O objetivo da orientação sexual é favorecer o exercício prazeroso e responsável da sexualidade, de forma que a informação seja adequada às diferentes fases do desenvolvimento do indivíduo.

A orientação sexual é cabível as Escolas, pelo fato da mesma está vinculada a transmissão da informação embasada no conhecimento científico, discernido as regras infundadas e preconceituosas. Outro fator importante, para a implementação da orientação sexual nesse contexto, é o tempo em que os alunos passam no ambiente

escolar . A escola é um ambiente que favorece a socialização e a troca de experiência, sobretudo pelo fato dos alunos estarem no mesmo estágio do desenvolvimento.

O acesso ao conhecimento e a ampliação da informação sobre temas relacionados a sexualidade e a saúde reprodutiva, oferece benefícios para o aluno e para a comunidade em que ele está inserido . O aluno é transformado em agente multiplicador da informação recebida no contexto escolar, levando e ampliando o conhecimento para as pessoas do seu convívio que não tenham acesso a informação, com isso modificando o comportamento das pessoas com as quais se relaciona.

A orientação sexual torna-se importante na escola, a partir da década de 80, devido o aumento de DST/AIDS e de gravidez na adolescência. A literatura traz que apesar do aumento do acesso a informação pelos jovens, não age como amenizador da situação.

Somente a partir de 1995, as escolas passaram a contar com os parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), elaborados pelo Ministério da Educação com apoio de diversos especialistas, sendo de grande valia para a inclusão de conteúdos sobre sexualidade e saúde reprodutiva.

Nos Parâmetros Curriculares Nacionais, os assuntos referentes ao tema são caracterizados por temas transversais, que abrangem os aspectos biológicos, sociais, culturais, sociais, políticos e psicológicos. São estruturados em três eixos fundamentais: Corpo-Matriz da Sexualidade, Relações de Gênero e Doenças Sexualmente Transmissíveis. No Tópico Corpo: Matriz da Sexualidade é explicado sobre reprodução, estimulação sexual, aprofundando sobre a transformação trazida pela puberdade e saúde reprodutiva, mostra as noções do corpo como um todo, trabalhando para construir os conceitos de auto-imagem , autoestima e respeito ao corpo , abordando as diferenças entre homens e mulheres , explicando as experiências da gestação ao nascimento , englobando a prevenção das DSTs /AIDS e gravidez , e as ações dos métodos contraceptivos , visando a promoção da saúde.

As relações de gênero, dizem respeito ao conjunto de representações sociais e culturais, constituído a partir das diferenças biológicas, aborda também as noções de masculino e feminino como construção social, trabalha temas vinculados ao preconceito, visando assertividade e respeito. No tópico Doenças Sexualmente Transmissíveis o enfoque é dado às condutas de prevenção e pessoas soropositivos, trabalhando a prevenção, vias de transmissão, histórico da doença, fazendo distinção

entre portadores do vírus e doentes de AIDS, e os tratamentos atuais, desvinculando o contágio de um grupo de risco ou um comportamento de risco.

Pensar em sexualidade é pensar na diferença e portanto, no outro, no diferente, é pensar na possibilidade de conviver juntos mesmo que no grupo possa haver a diferença.

Nesse sentido vale a pena ressaltar que de acordo com Bulgarelli (2004, p. 07):

A diversidade como valor fortalece e se fortalece com o movimento de responsabilidade social corporativa porque, além de tudo, está identificada com os interesses legítimos da sociedade e contribui para a superação de desigualdades intoleráveis geradas pela discriminação arbitrária, semjustificativa, injustas, portanto.

Nesse estudo, podemos vislumbrar a possibilidade de lutar por uma educação cidadã que propicie o direito de todas e de todos ao ensino e a aprendizagem em escolas regulares. Nesse sentido, quando percebemos a possibilidade de conviver com as diferenças e, portanto, com a diversidade vale salientar o que pensa Boaventura de Souza Santos (citado por BULGARELLI, 2004): “Temos o direito de ser igual quando a diferença nos inferioriza, temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (p.7).

Também contribui nesta perspectiva, Freire (1992, p.98):

Nós somos todos diferentes e a maneira como se reproduzem os seres vivos é programada para que o sejamos, é por isso que o homem teve a necessidade, um dia, de fabricar o conceito de igualdade. Se nós fossemos todos idênticos, como uma população de bactérias, a idéia de igualdade seria perfeitamente inútil.

É nesse prisma político e ético, que nosso olhar paira frente à possibilidade de que através da prática social da inclusão na escola, e não apenas da frequência ou integração parcial neste ambiente, estudantes portadores de deficiência possam vivenciar processos educativos. Nas últimas décadas do século XX e em pleno século XXI, vemos governos, organismos internacionais, instituições e estudiosos discutindo novos paradigmas de inclusão escolar. Partindo desse pressuposto é possível fazer a seguinte indagação: e nossos alunos diferentes, também alvos

desse discurso, sujeitos ativos dessas propostas e deste estudo ora experienciado : se sentem incluídos?

Pensar no outro, no diferente, na diversidade, é pensar na possibilidade de reduzir e eliminar as barreiras do preconceito, da discriminação e da desigualdade. Neste contexto, Dussel (2001) citado por Oliveira (2006) afirma:

Aceitar o argumento do outro supõe-se o aceitar o outro como igual, e esta aceitação do outro como igual é uma posição ética, é o reconhecimento ético ao outro como igual, quer dizer, aceitar o argumento não é somente uma questão de verdade, é, também uma aceitação da pessoa do outro (p.70).

A inclusão escolar não pode, portanto, estar fundada no princípio da normalização, onde as diferenças são empecilhos aos processos educativos. É no ideário desse universo que insistimos como papel primordial do educador: romper barreiras, superar obstáculos, quebrar paradigmas, inverter papéis conservadores que a escola têm cultuado, ressignificar a figura do educador, chamando-o a uma nova prática, a da inclusão, observando processos educativos pertinentes à implementação e desenvolvimento de práticas sociais educativas, nas quais a inclusão escolar constituísse um direito de todos e de todas, cujas diferenças não sejam obstáculos ao sistema de ensino, mas sim com um atributo somatório que respeita à diversidade.

Pensar no outro, no diferente, na diversidade, é pensar na possibilidade de conviver junto mesmo que no grupo possa haver a diferença. Nesse sentido vale a pena ressaltar a proposta de BULGARELLI (2004, p.9):

A diversidade como valor fortalece e se fortalece com o movimento de responsabilidade social corporativa porque, além de tudo, está identificada com os interesses legítimos da sociedade e contribui para a superação de desigualdades intoleráveis geradas pela discriminação arbitrária, sem justificativa, injustas, portanto.

Em se tratando da escola, instrumento criado supostamente para libertar homens e mulheres da opressão e da alienação política, que se apresenta contrário dos seus objetivos, esta escola tem se configurado como seletista, excludente

marginalizadora e conservadora e, portanto, não permitindo a todos e todas, oportunidades e/ou igualdades.

Daí a razão pela qual a sociedade que não observa o outro, o diferente, enfim, não respeita a diversidade, cria estereótipo que nos leva a preconceitos e discriminações que prejudicam os próprios membros do grupo “dominante” e aos outros, às vezes de uma maneira brutal, piorando a qualidade de vida em sociedade, reduzindo nossas oportunidades, diminuindo as nossas chances de realização como humanidade a caminho de um futuro cheio de incertezas porque cheio de possibilidades para nele nos realizarmos.

A inclusão, portanto se legitima a partir das necessidades de que todos e todas, sem distinção deve ser incluídos/as no ensino regular, não importando, portanto, qualquer que seja a etnia, cultura, orientação sexual e deficiência.

### **Considerações Finais**

Partindo da compreensão do contexto da escola enquanto instituição normativa sob óptica foucaultiana adotada nesta pesquisa por meio da qual os questionamentos sobre o corpo foram tornados possíveis, a partir da construção social sobre o corpo em uma perspectiva de docilização dos mesmos, nos termos propostos por Michel Foucault.

Diante disso conclui-se que os espaços normativos de cunho educacional impregnam sobre os corpos dos sujeitos e introjetam normas e regras a fim de condicionar-los sob a égide imperante da norma.

Assim se pode afirmar que o ambiente escolar mesmo em tempos hodiernos reafirmam a condição de instrumento de coerção, onde os sujeitos são modelados e submetidos ao processo de disciplinarização, no entanto pode-se observar que tais sujeitos apresentam formas de resistências, que apresentam-se como linhas de fuga.

### **Referências**

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2009.

ARAN. M.; ZAIHAF, S.; MURTA, D. **Transexualidade: corpo, subjetividade e saúde coletiva**, Psicologia & Sociedade; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p.70-79, 2008.

BENEDETTI, M. R. **Toda Feita**: O corpo e o gênero das travestis, Porto Alegre. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (Dissertação de Mestrado), 2000.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transsexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Pluralidade Cultural e Orientação Sexual** ; Brasília : MEC/SEF, 1997

BULGARELLI, Reinaldo S. **A diversidade e a experiência de fazer juntos**. Educador e diretor executivo da AMCE Negócios Sustentáveis. 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópoles. Editora Vozes. 2009.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 1979. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, M. **A ordem do Discurso**, 3ª de. São Paulo. Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: I-vontade de saber**. 1ª ed. Rio de Janeiro. Graal 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Rio do Janeiro. Ed. Paz e terra. 1992.

LOURENÇO, A. N. **Travesti**: A construção do *corpo feminino perfeito* e suas implicações para a saúde .Dissertação (mestrado) Orientação: Prof. Dr. Rosendo Freitas de Amorim, Fortaleza, Unifor: 2009.

OLIVEIRA, I. A. de. **A questão ética frente às diferenças**: a problemática da ética da diferença e da exclusão social: um olhar dusseliano. In: *Inclusão: compartilhando saberes*, Petropolis, Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2006.

TEIXEIRA, F. B., **Vidas que desafiam corpos e sonhos**: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP : [s. n.], 2009.

TOSTA, A. L. Z. & DALTIÓ, D. A. O Corpo Educado e os corpos abandonados : Gênero, Educação, Currículo e exclusão dos corpos sem consistência, IN: **Currículos, Gênero e Sexualidades** : Experiências Misturadas e Compartilhadas Org. Alexsandro Rodrigues e Maria Aparecida Corrêa Barreto. EDUFES, Vitória - ES, 2012

**A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT: UM BREVE  
ENSAIO, A PARTIR DA HERMENÊUTICA DO SUJEITO**

Cláudia Silva Lima<sup>6</sup>

**Resumo**

Discute-se a estética da existência em Michel Foucault, por meio da perspectiva do sujeito ético, capaz de ser artesão da sua própria existência, resistindo a todo tipo universalizante de poder, as regras morais e aos processos de assujeitamentos. Pois, a partir de Foucault, discute-se a estética da existência focada no cuidado de si, do outro e do mundo, cuidado esse indissociável das práticas sociais, pois, quem cuida de si é capaz de cuidar do outro. Esse referencial permite analisar a vida concebida como obra de arte, uma construção livre e ética, a partir da verdade de si mesmo.

**Palavra chave:** ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA; OBRA DE ARTE; ÉTICA

**INTRODUÇÃO**

Não é fácil obter como perspectiva um filósofo como Michel Foucault, denso de análises e interpretações em torno do humano e seus contextos sociais. Seus últimos trabalhos são como um coroamento de todo seu pensamento e de suas inúmeras obras. Seus conceitos fundamentais gravitam em todas as suas obras como que fazendo parte de uma regência que não tem começo nem fim, mas que se completam e se auto-reafirmam.

O sujeito foi sempre uma grande questão para Michel Foucault, como ele mesmo afirma em uma de suas entrevistas “[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (apud, RABINOW, 1995, p. 252).

Em *As Palavras e as Coisas*, parafraseando Candiottto (2008) Foucault privilegia, na sua análise, a diversidade de regras concebidas como verdadeiras, que permitiu no final do século XVIII a constituição ambígua do homem na condição de objeto de saber e sujeito de conhecimento. Foucault ao escrever (*História da loucura na Idade Clássica e Vigiar e punir*) tem como perspectiva basilar tratar especificamente do

---

<sup>6</sup> Universidade Federal do Maranhão - clauifsj@hotmail.com

objeto de saber em torno da loucura e do crime, buscando responder como são constituídas as práticas que implicam na produção de discursos verdadeiros, seja pensando o louco por meio da razão alienada ou o preso como criminoso.

Como muito bem afirma Candiottto: “A constituição do indivíduo louco e do indivíduo criminoso encontra-se atrelada às práticas sociais de aprisionamento que, por sua vez, acarretam a produção de sujeição” (2008, p. 03).

O processo de transformação do sujeito, para esse filósofo, não vem da massa que de modo radical modifica a superestrutura, como acreditava Marx, por exemplo, a mudança faz parte da dinâmica da “liberdade que é da ordem dos eventos, das experiências” (SOUSA FILHO, 2011, p. 04). Provém de si, nasce do engajamento de lutas específicas e contextualizadas.

Mesmo diante das complexidades que assolam o pensamento foucaultiano, pretendo me debruçar especificamente nas suas últimas obras, especificamente na *Hermenêutica do Sujeito*, que de modo bem peculiar interessa-se pela subjetividade, pois para ele, “Temos que criar a nós mesmos como uma obra de arte” (FOUCAULT, apud, SOUSA FILHO, 2011, p. 13) contra todo e qualquer tipo de regime de poder, regras morais e seus assujeitamentos. Construção ética concedida por ele como cuidado de si, do outro e do mundo. Como já foi enunciada, essa prática/ação subjetiva, essa estética da existência que é para Foucault uma ética em constante construção, cultivo e cuidado de si, não está presente só nos últimos anos de sua vida, mas de certa forma como acreditam vários estudiosos desse filósofo, já norteava toda a sua trajetória reflexiva.

## **I A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: Breve ensaio filosófico a partir *Hermenêutica do Sujeito* de Michel Foucault**

Michel Foucault produziu inúmeras obras, com diversos temas. Seu pensamento possibilitou construir três diferentes análises: Saber e verdade numa perspectiva mais epistemológica, um eixo político da genealogia do poder e a ética a partir do sujeito ético. Na última fase estabeleceu as bases para se pensar o sujeito ético. Nesta perspectiva ele considera que: “Temos que criar a nós mesmos como uma obra de arte” (Apud, SOUSA FILHO, 2011, p. 13), mas o que é conceber a vida como obra de



arte? Afinal, o que o pensador Francês está querendo dizer ao pensar o sujeito como obra de arte?

Sabe-se que a análise foucaultiana em relação à estética da existência, não se assenta na arte enquanto arte, mas na pessoa humana que na prática da sua liberdade se constitui como sujeito ético. É interessante destacar, de modo preliminar, que uma obra de arte, por si mesma, já carrega em si a sua própria fala e também o seu próprio silêncio. Manifesta-se como realmente é: na sua beleza, originalidade, sensibilidade, na sua compreensão e, até mesmo, na sua forma artística de ser, em determinados casos, enigmática. Uma obra também revela a evidência e clarividência da sua própria construção de forma às vezes ascética, humana, misteriosa e artesanal.

O artista passa por todo um processo de gestação, meditação e enamoramento com sua obra, que para ser bem feita precisa de tempo, e se porventura nasce em um dado momento de êxtase, é fruto de uma relação entre a obra e seu autor. A impressão ao visualizarmos uma obra de arte, nos faz pensar que não é somente o artista que produz a obra, a obra também produz o artista. O autor trabalha a obra ou é a obra que o modifica?

A obra também tem um sentido “ascético” e nela o artista transcende-se a si mesmo. Seu fazer artesanal envolve uma série de sacrifícios que se tornam auto-superação. De fato, em Foucault, a palavra superação tem fator preponderante, pois, aprender a se configurar a si mesmo, compreender-se, assumir-se de outra forma, não é tarefa muito simples de se fazer, é necessário um alto e elevado nível de superação de si mesmo.

O difícil é querer se esculpir e se auto-transformar. Nesse sentido, dizer que nossa existência pode ser vista como uma obra de arte, segundo Foucault, tem certa aproximação com esse mesmo processo artístico, na constatação basilar, que o humano enquanto sujeito ético, nunca está pronto e acabado. Ou seja, sempre poderá ser gestado por si mesmo, dentro do seu próprio contexto, que por sua vez, também está em constante mudança. Essa construção pessoal e ética, portanto, se dá na multiplicidade de cada tempo, na configuração de cada sociedade, cultura, época... Por isso somos os principais construtores de nossa própria vida.

Isso nos faz refletir que o nosso ser no mundo e toda dinamicidade da história humana vive dentro de uma constante e sempre nova configuração do pensamento e seus contextos sociais. O importante é ter sempre o humano como a

grande questão. Pois, assim como o pensamento muda, tudo ao nosso redor se transforma, bem como, cada sujeito em particular.

Tendo o humano como a grande questão, provavelmente Foucault tenha procurado construir uma nova maneira de compreender a filosofia, a ética, a sociedade, preocupando-se com a prática da liberdade. Sua perspectiva tem uma proposta muito clara, assemelhando-se de forma significativa ao pensamento de Giles Deleuze, Jacques Derrida e Lévinas. De certo modo aspiram por construir idéias que põe em cheque o que fora pensado anteriormente. Ou seja, não negam a importância da tradição filosófica ocidental, pois é impossível socializar novas problematizações, sem antes, porém, conhecer a fundo o que foi pensado anteriormente.

A perspectiva da vida como obra de arte, em Foucault, está intrinsecamente relacionada aos três momentos da produção reflexiva do autor, como afirma Davis:

[...] saber, poder e subjetivação [...] No primeiro caso a luta pelos saberes que pretendem tomar para si todos os discursos que enunciam a verdade sobre o sujeito (arqueologia dos saberes). No segundo, a opção contra as formas de poder que separam os indivíduos entre si e daquilo que eles produzem (genealogia do poder). E, em terceiro lugar, a luta contra os dispositivos que interpretam e controlam as relações dos indivíduos consigo mesmo. Esse é o momento da ética, quando Foucault investiga os processos de subjetivação na antiguidade. (2010, p.197-198)

Segundo José Alípio de Souza (2005) o poder em Foucault é um conjunto de dispositivos de sujeição, que são ao mesmo tempo dispositivos de produção dos indivíduos. Ou seja, os indivíduos são fabricados pelo poder em todas as instâncias sociais. Em outras palavras, se poderia dizer, que o poder produz os indivíduos na sujeição, na domesticação, no controle... Ora, o efeito mais poderoso dessa maquinaria do poder é que os indivíduos serão socialmente úteis e politicamente dóceis.

O poder não pode resistir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que estão em todos os lugares, onde o poder se faz presente. Em outras palavras se poderia dizer que as resistências só podem existir no campo estratégico das relações de poder.

Só podemos entender o processo de subjetivação no pensamento de Foucault a partir daquilo que ele entende por governamentalidade. Os mecanismos e as

estratégias de dominação também geram estratégias de resistência que, em suma, a meu ver, são processos de liberdade na configuração de si mesmo, no cuidado consigo mesmo. Como sinaliza Nascimento (2010) ao abordar que o trabalho de Foucault nos obriga a pensar o “cuidado de si” de outro modo, jamais pensado como cuidado individualista e egoísta sistematizado pela modernidade e sim, num sentido de se opor a “GOVERNAMENTALIDADE”, ou seja, as técnicas de dominação exercidas sobre as técnicas de si. Nesse sentido, aborda o sujeito a partir de um conjunto de práticas espirituais de “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo” e “cuidar de si”.

Nesse sentido, pensar a vida como obra de arte em Foucault é conceber o humano enquanto sujeito ético na prática da sua liberdade. Segundo ele, a ética do sujeito e a liberdade são duas faces da mesma moeda, e, de fato, elas são definidas assim: “a liberdade é a condição ontológica da ética, mas a ética é a prática refletida da liberdade” (FOUCAULT, apud, NOVELLI; CISNEROS, 2011, p. 23) Nessa construção livre e subjetiva o sujeito nunca está pronto e acabado. Ou seja, sempre poderá ser gestado por si mesmo, dentro do seu próprio contexto. Essa construção pessoal e ética, portanto, se dá na multiplicidade de cada tempo, na configuração de cada sociedade, cultura, época.

É no curso da hermenêutica do sujeito, que esse filósofo mais concretamente estabelece as bases para se pensar o sujeito ético, como obra arte. De acordo com Nascimento (2010, p. 31), é interessante observar a empreitada intelectual de Foucault que se decide viajar no passado pela antiguidade clássica greco-romana, no intuito de fazer uma história do pensamento em perspectiva do cuidado consigo mesmo ou das técnicas de si, para entender como a modernidade se apoderou negativamente desse mesmo cuidado. Em outras palavras, ele se utiliza de uma ótica clássica para compreender o seu tempo presente, como destaca Deleuze:

As formações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem [...] Não são os gregos, é nossa relação com a subjetivação, nossas maneiras de nos constituirmos como sujeitos [...] A subjetivação não foi para Foucault um retorno teórico ao sujeito, mas a busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo [...] Houve uma experiência grega, experiências cristãs, etc., mas não são os gregos nem os cristãos que farão a experiência por nós, hoje. (1992, p. 132)

Lembrando que na antiguidade grego-romana, as técnicas de si ou modos de viver, os homens não apenas determinavam para si as regras de sua conduta, como também buscavam modificar-se para alcançar a sua singularidade. Ou seja, cada um era livre para se constituir sujeito da construção da sua própria vida. E nenhuma estrutura, seja ela qual for, era capaz de determinar ou dizer concretamente o que cada um deveria fazer da sua existência. Como Foucault destaca:

Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tékhne toû bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral da *tékhne toû bíou* que se formulou o princípio “ocupar-se consigo mesmo” [...] Por mais opressiva que seja a cidade [...] por mais difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão para um grego ou para o romano, mas, sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de sua vida (2006, p. 542-543)

É necessário, para ele, que esse cuidado forneça ao mesmo tempo a arte (*tékhne*, habilidade) que permitirá bem governar os outros. Ou seja, só quem governa a si mesmo, poderá governar os outros. O cuidado de si nessa perspectiva é indissociável das práticas sociais. Seja a partir da perspectiva da apologia de Sócrates seja no primeiro Alcibíades. Pois na apologia de Sócrates ele aparece como o enviado dos deuses a interpelar todo mundo sobre o cuidado de si, jovens e velhos, cidadãos ou não-cidadãos. E no primeiro Alcibíades aparece como momento necessário na formação do jovem. Com as filosofias epicurista e estoica o cuidado de si, segundo Foucault, se tornará uma obrigação permanente de todo indivíduo ao longo de sua existência inteira.

Esse cuidado de si denominado por ele de (*Hepiméleia heautoû*) foi desconsiderado pelo pensamento ocidental e moderno, pela total dicotomia entre o sujeito e verdade, em que se centralizou o conhecimento de si em detrimento do cuidado de si.

Como Foucault mesmo afirma: “temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, principio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas”. (2006, p. 17) A questão central de Foucault talvez seja pensar os processos de subjetivação pensando sempre a atualidade,

na perspectiva do acontecimento, da vida concebida sempre como vida outra na imanência de nossas ações, no aqui e agora de nossa existência.

Percebe-se na *Hermenêutica do Sujeito* (2006) que a exigência ética por meio da articulação entre sujeito e verdade é privilégio exclusivo da filosofia antiga. No pensamento moderno preexiste essa separação entre sujeito e verdade, como afirma Foucault: “a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (2006, p. 24).

Segundo Foucault (2006) o que existe é uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* (conhecimento de si e cuidado de si). Esta sobreposição, este apelo recíproco, é, creio, característico de Platão. Será reencontrado em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios diferentes [...] Contudo, é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro. Para Foucault ocupar-se consigo é conhecer-se. Conhecer-se é cuidar de si, dos outros e do mundo. *Bios e logos* está em total correlação em Michel Foucault.

Cuidar de si também é conversão. Implica converter o olhar, estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Designa também algumas ações que são exercidas para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos. Daí talvez, toda reflexão de Foucault em relação às técnicas de si, a espiritualidade em relação ao cuidado de si. Algo que ele exemplifica como *corpus – ou seja*, maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas...

Na perspectiva da espiritualidade (2006, p. 21), um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito, por meio de um grande *labor* que é o da *ascese* (*áskesis*) para ter acesso à verdade.

O que Foucault está querendo dizer é que na antiguidade não se percebe essa separação entre o acesso a verdade e a prática da espiritualidade, ou seja, as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade, mesmo tendo modalidades diferentes (2006, p. 21). No que se refere ao pensamento

moderno essa compreensão de modifica, pois a história da verdade em seu período moderno acredita que o acesso à verdade se dá tão somente pela via do conhecimento.

A perspectiva do cuidado de si de Foucault me remete a grande questão Nietzscheana: que tipo de vida devemos levar para desejar que ela se repita eternamente?

Esse cuidado jamais deve ficar preso a determinadas regras universais. Para ele, devemos viver de tal maneira que sejamos livres para “propiciar um tipo de relação consigo mesmo que rechace e denuncie a pressuposta universalidade de todo fundamento, que evite que as relações de poder se cristalizem em estados de dominação” (NASCIMENTO, s.d, p.01). Sua intenção é pensar o humano como processo, dirigido para um novo modo de pensar, sentir e viver o mundo que supere, por sua vez, os estados de enquadramento.

Essas práticas espirituais ou ascéticas pensadas por ele, não diz respeito à experiência religiosa do termo. Foucault “é um crítico rigoroso da prática pastoral [...] das instituições voltadas ao governo dos outros, pois para ele o mais importante é a responsabilidade do governo de si mesmo” (OTTAVIANI, 2011, p. 156)

Nesse sentido, estabelece uma série de críticas ao cristianismo, no teor de que o renunciar a si cristão é a anulação da própria vontade e do exercício da liberdade humana. De acordo com Foucault:

[...] o fato do cristão não somente renunciar ao egoísmo, mas a própria vontade, há um retorno da prática de submissão do indivíduo sob o signo da lei, que não garante nenhuma liberdade que não leva a nenhum domínio, nem de si e nem do outro. O problema fundamental que resulta de tudo isso é a aniquilação do eu. É um modo de individuação que não apenas não passa pela afirmação do eu, ao contrário, implica sua destruição (apud, OTTAVIANI, 2011, p.160)

Além desse tipo de anulação e aniquilamento, compreende que “(...) as formas de produção da verdade estruturada na relação poder/saber também se encontra presente nos discursos religiosos”. (VALÉRIO, 2004, p. 5) Ou seja, na prática religiosa está vinculada uma busca pela verdade universalizante e totalitária. Foucault em algumas situações, também apresenta a religião como uma possibilidade de resistência:

[...] que significado tem a peregrinação de Lourdes, desde o final do século XIX até hoje, para os milhões de peregrinos pobres que aí vão todos os anos, senão uma espécie de resistência difusa à medicalização autoritária de seus corpos e doenças? Em lugar de vê nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, a socialização da medicina, o controle médico que se abate essencialmente sobre a população pobre [...] O vigor dessas práticas ainda atuais, é ser uma reação contra essa social medicine, medicina a serviço de uma classe, de que a medicina social inglesa é um exemplo. (apud, VALÉRIO, 2004, p. 6)

Porém isso não significa que toda manifestação religiosa seja uma resistência à modernidade. Sua análise “[...] abre a possibilidade de ser visto como uma resistência social às pretensões socialistas do discurso hegemônico”. (VELÉRIO, 2004, p. 6) O importante é perceber essa capacidade de análise que Foucault tinha em relação à própria religião. Em suma, o importante é entender que religião para Foucault é um regime de poder e saber, como afirma Valério “é um regime de verdade, por mais que apareça dependendo do contexto histórico como uma forma de resistência a um discurso hegemônico oposto”. (VELÉRIO, 2004, p.6)

Em outras palavras, se poderia argumentar que a filosofia foucaultiana acena para as profundas transformações que estão atingindo o sujeito humano e todo o cenário religioso, político, econômico e cultural presente na vida desse mesmo sujeito. Pensa o humano enquanto sujeito ético, frente a sucessivas intervenções de poder. “Propõe a ética como possibilidade do sujeito, enquanto constituinte de si e sujeito das práticas sociais assim como possibilidades de elaborar modos de subjetivação” (NASCIMENTO, 2010, p. 30).

Seu pensamento nos estimula a pensar a nossa atualidade, o aqui e agora, o exato momento de nossa existência. É o tipo de pensador que nos instiga a pensar a nós mesmos, o que devemos fazer para nos assumir frente aos desafios da época em que estamos inseridos.

Fazer da vida uma obra de arte em Michel Foucault é tornar-se artífice da sua própria existência. Cuidar de si, do outro e do mundo, eis o desafio para nós que, em meio a regras universalmente construídas sobre a verdade do que somos, devemos ter

autonomia, portanto, de está sempre se construindo e se auto-constituindo como sujeito de verdade e não, como sujeito da verdade como sempre acreditou a filosofia ocidental.

Para Foucault, temos que nos constituir como sujeitos assumindo uma “[...] atitude geral, certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro” (2006, p. 14). Esse cuidado é indissociável das práticas sociais. Pois, outrora, “quem se ocupa consigo [...] torna-se capaz de ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros”. (2006, p. 216).

A ideia foucaultiana pretende superar a massificação do humano. Sua intenção nos faz pensar, que não dá para querer mudar qualquer tipo de estrutura, do macro ao micro poder ou, até mesmo, a pequena realidade que nos rodeia, se essa mudança não partir de cada sujeito em particular, de si mesmo. A transformação não provém da exterioridade, ela nasce absolutamente da liberdade e da decisão de cada sujeito, da coragem de se permitir mudar e configurar dentro de si mesmo outra realidade de vida.

Foucault está pensando o sujeito como criação de si mesmo, pois, outrora, é contra todo tipo de uniformização e homogeneização. Seu critério, nesse aspecto, se assemelha ao pensamento ousado de Giles Deleuze, no sentido de criticar e problematizar a história e a realidade. Um viver como obra de arte, na liberdade de si mesmo, no sentido foucaultiano e um criar e recriar novos conceitos em sentido deleuziano. Ou seja, propõe-se a necessidade de recomeçar, rompendo-se com os pressupostos cartesianos e com regras morais que em nada edificam o humano. Como afirma o próprio Foucault “penso que se pode passar as pessoas à possibilidade de determinar, de fazer, sabendo tudo isso a escolha de sua existência”. (FOUCAUT, 1984, p. 3)

Em suma, em toda sua trajetória, esse filósofo parece ter buscado não se enquadrar no já determinado pelas leis universais. Para ele era inconcebível continuar pensando a realidade da mesma forma, imerso nas mesmas estruturas morais. Há de se considerar também que sua proposta de fazer uma historicidade da moral, ou melhor, das morais, pode ser interpretado como uma tentativa de inventar um novo humano, que seja capaz de sair das amarras dos espaços de sujeição.



É uma pesquisa que visa à total liberdade do humano, uma liberdade ousada e criativa, com toda sua complexidade e irreverência. Em torno da estética da existência ou cuidado de si, ele expressa uma das mais produtivas fases da sua maturidade intelectual. Uma pesquisa hermenêutica gerada por ele e que se torna uma espécie de filho, que carrega todas as características humanas, intelectuais, esperançosas, apaixonante e, até mesmo, todo espírito ousado e transversal do pai.

Foucault se torna, com esse trabalho esplendoroso, artista de si mesmo. A fala daqueles que não tiveram a coragem de se expressar. O grito agudo dos que não conseguiram vencer sua timidez no pensar. Ele ecoa certa coerência daquilo que pensava com sua maneira de si assumir e se auto-constituir como humano, sendo diferente a cada situação e possibilidade.

## **REFERÊNCIAS**

- CANDIOTTO, Cesar. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 31 (1):87-103, 2008  
Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>> Acesso realizado no dia 01 de junho de 2013
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992
- Daniela NOVELLI, Daniela; CISNEROS, Leandro. **Diálogo interdisciplinar entre a estética da existência de Michel Foucault e a ética da estética de Michel Maffesoli**. UDESC, 2011
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alvez da Fonseca. Salma Tannus Muchail. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- FOUCAULT, Michel. **Uma estética da existência**. (entrevista) 1984. Trad. Wanderson Flor do Nascimento.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Nos rastros de Foucault: Ética e subjetivação**. Extraído do site espaço Michel Foucault - [www.filoesco.unb.br/foucault](http://www.filoesco.unb.br/foucault)
- NASCIMENTO, Nívia Margaret Rosa. **Das transgressões na vida a vida como obra de arte: Possíveis contribuições de Foucault às histórias de vida**. PUCRS, 2010

- OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luis; CHACON, Jerry Adriano. **Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault.** UNIFAI, 2011
  
- SOUSA FILHO, Alípio de. **Foucault o cuidado de si e a liberdade ou liberdade é uma agonística.** In: ALBUQUERQUE, Durval Muniz de Junior; VEIGA NETO Alfredo; SOUSA FILHO, Alípio de (Orgs). Cartografias de Foucault. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
  
- SOUSA FILHO, Alípio de. **O que é o poder? Pensar com Michel Foucault.** TV Universitária. Departamento de filosofia GEMT. Maio/2005 Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=aXasa8vGu\\_k](http://www.youtube.com/watch?v=aXasa8vGu_k)> acesso realizado no dia 28 de junho de 2013
  
- SOUZA, Luis Alberto Gómez de. **As várias faces da Igreja Católica.** São Paulo. Estudos avançados, 2004
  
- VALÉRIO, Mairon Escorsi. **Foucault pensando a religião.** IFCH/ UNICAMPI, 2004 Disponível no site: <http://WWW.seol.com.br/mneme>

## A IMPORTÂNCIA DA RELAÇÃO ENTRE VIOLÊNCIA E HOMEM NA COMPREENSÃO POLÍTICA WEILIANA

Elizabeth Almeida Rodrigues<sup>7</sup>

### Resumo:

A questão da relação da violência com o homem no âmbito filosófico não é algo novo, vários pensamentos e filósofos tratam da questão, entretanto muitos não incorporam a violência no âmbito das possibilidades humanas, mas como algo sobre-humano e normalmente o homem violento é tido como uma vítima. Esse não é o caso do filósofo alemão Eric Weil (1904-1977), pois se em seu filosofar a violência é tida como o outro da filosofia, esta faz parte não apenas do homem enquanto natural mais é também uma possibilidade constante do homem recair quando ele busca ser razoável. Mas por que é importante ponderar esta relação no discurso político weiliano? Ora, a realidade política é a última exigência da moral e esta só se compreende pelo seu contrário, o imoral, e ambos só fazem sentido à filosofia por se relacionarem e serem uma escolha do homem, mas este homem não é um conceito puro e nem plenamente razão, ele busca ser razoável e nesta busca a violência há de ser encarada e não escondida e nem superficialmente discorrida por medo, uma vez que esta relação entre violência e homem, para Weil se reflete não apenas na filosofia mais também na ação razoável do homem e a política é a ciência dessas ações. Expor tal pensar é o que se dispõe o presente trabalho.

PALAVRAS – CHAVE: VIOLÊNCIA E HOMEM. DISCURSO POLÍTICO. WEIL.

### 1 INTRODUÇÃO

Trabalhar sobre o conceito de violência e o que seria o homem não chega a ser uma novidade na filosofia, na verdade, são temáticas bem recorrentes. Cada época vai possuir sua compreensão predominante e, conseqüentemente, esta acaba influenciando a compreensão de períodos posteriores. Por exemplo, Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) compreende o homem como um ser social, na modernidade, Karl Marx (1818 - 1883) é influenciado via Hegel (1770 - 1831) por esta afirmação, mas o homem como um ser social aqui não é o mesmo nos três filósofos, embora o círculo de interseção seja o homem entendido por meio de suas relações com outros e sua comunidade.

---

<sup>7</sup> Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). - eli87ar@gmail.com

No que concerne a relação da compreensão do homem e da violência pode-se afirmar que tais conceitos tradicionalmente são entendidos, respectivamente, por meio de uma natureza e como uma consequência da perversão desta<sup>8</sup>. Essa natureza geralmente é encarada como boa, o homem seria essencialmente bom, contudo, ele se corrompe na realidade e a violência passa então a ser algo exterior a ele, um erro que deve ser afastado e negado para que a bondade do homem prevaleça. Claro que há o contrário, pensamentos que encaram a natureza do homem como sendo essencialmente má e a violência como consequência desta essencialidade má e a única maneira do homem agir<sup>9</sup>.

Eis que acerca dos conceitos acima mencionados e de como são geralmente trabalhados pela tradição pode-se tirar uma verdade oca: o homem possui uma natureza boa e inocente e a violência é algo que se encontra no mundo que o corrompe e deve ser combatida. Muitos não questionam tal afirmação e ainda a defende ardentemente, mas será que o homem é tão inocente assim? E o que falar acerca da violência, será que ela é do mundo, ou seja, um dado a este homem que é corrompido por ela? Não seria o homem o contrário? possuidor de uma natureza má e por isso a violência faria parte de seus domínios?

O filósofo alemão Eric Weil está ciente dos questionamentos acerca da aparente certeza que normalmente se tem acerca do homem e da violência. Entretanto, o autor não apenas se questiona acerca de tais compreensões mais também expõe a problemática latente que se encontra em tais certezas cegas, pois tanto considerar o homem como um ser perfeito ou maldito não explica, no primeiro caso, o erro que faz parte de suas ações e, no segundo caso, critérios de bem para que essa “natureza má” seja condenada (WEIL, 2011, p.17,18).

É importante atentar que o autor não possui um livro onde estas compreensões sejam claramente expostas e aprofundadas, mas basta ter uma leitura mais atenta de seus três livros mais importantes – *Lógica da Filosofia*, *Filosofia Política* e *Filosofia Moral* – para perceber que por trás de seu pensar há uma inquietante e séria reflexão sobre o homem e violência, reflexão esta que se torna importante para outras temáticas

---

<sup>8</sup> Perversão da natureza por uma realidade violenta ou a perversão de uma natureza que já é má.

<sup>9</sup> Acerca de uma natureza perfídia é comum lembrar-se de Thomas Hobbes (1588 - 1679), e sua famosa frase “*homo homini lupus*”. Atualmente há o pensamento de Julio Cabrera a quem não apenas concorda com essa natureza má do homem como construiu uma ética negativa em cima desta.

trabalhada por ele, como a educação, moral, política, História, etc. e que pode ser entendida como a espinha dorsal da estrutura de seu lógico sistema filosófico, que é aberto e se dá por retomadas.

Por isso que para poder pensar no discurso político weiliano<sup>10</sup> há de se ponderar este homem que se encontra no meio de um contexto histórico e, querendo ele ou não, sua relação com a violência. Afinal de que adiantaria falar de política se esta nada tem a dizer ao homem? Contudo, para que isso ocorra se faz necessário saber pra que homem essa política fala, uma vez que a realidade política é a última exigência da moral (1990, p. 17) e esta concerne ao homem, eis o traço circular do objetivo deste trabalho que passa a ser exposto com mais cuidado a seguir.

## **2 HOMEM, VIOLÊNCIA: POSSIBILIDADE DO HOMEM SER MORAL**

Assim como a tradição precedente, Eric Weil compreende o homem por meio de uma natureza<sup>11</sup>, mas ao contrário dela (da tradição) esta natureza não é inerentemente boa nem má, pois se assim o fosse ou ele seria um Deus ou um animal, uma vez que “o homem não é *naturalmente* bom, mas também não é *naturalmente* mau” (2011, p. 18. *grifos do autor*). Então ele seria naturalmente nada? Não. O homem enquanto ser natural é alguma coisa, mas sua definição do homem enquanto ser natural não cai num determinismo naturalista.

Esse conceito de homem natural é muito usado pelo o que o autor nomeia de: homens da ciência (*hommes de science*), pois para eles o comportamento e vontades do homem se explicaria e se objetivaria pelo conceito que eles próprios possuem, uma vez que estes homens científicos “[...] atêm-se às características nítidas, bem delimitadas, realmente distintivas que sua ciência lhes fornece ou lhes permite depreender.” (2012, p. 12).

Entretanto a problemática de definir o homem não desaparece e nem sempre ele vai ser de acordo com esse conjunto de definições científicas, mas as eventuais contradições das descrições científicas com o homem, os “*hommes des science*” dirão

---

<sup>10</sup> Entenda-se discurso político no sentido da política como uma categoria particular da filosofia e não das ciências sociais, ou seja, o discurso político é o das ações particulares do homem que se encontra num contexto histórico e que visa a universalidade do gênero humano.

<sup>11</sup> Ao contrário do pensamento existencialista que é contemporâneo do filosofar weiliano que “define” o homem por meio de uma condição humana e está é um constante construir, uma vez que no cerne do ser do homem há uma falta de ser (*manqué d'être*).

que são exceções a suas descrições científicas e de suas definições não levantarão dúvidas. Porém, este homem proclamado pela ciência não parece ser homem, parece uma maquinaria facilmente explicada e quando seu andar foge do trilho é apenas um lapso momentâneo. Sobre a definição do homem, Weil afirma:

[...] a definição do homem não pode ser simples demais em sua aplicação, e o que faz a força da definição científica aos olhos do homem de ciência se torna uma fraqueza perigosa do ponto de vista do senso comum: é inadmissível que todo ser que mostre esses traços seja *ipso facto* homem e, assim, meu igual. O homem no sentido da ciência deve merecer o título de homem no sentido *humano* (2012, p.14. grifos do autor).

Já foi mencionado anteriormente de que o autor afirma que o homem possui uma natureza, mas para Weil essa natureza do homem é violenta<sup>12</sup>, o homem é um ser violento enquanto ser natural (2011, p.19), mas isso está longe de o enclausurar em puros conceitos, ao contrário, é por ele ser violento que a possibilidade dele não o ser, existe. Este homem violento, regido por suas paixões se encontra no que o autor chama de “animalidade”, ele não chega a ser um homem propriamente dito por não ter sido educado e nem pertencer a nenhum contexto histórico; ele ainda não escolheu a razão.

Mas este homem natural é o que Weil chama de conceito-limite (2011, p. 19), não existe necessariamente, uma vez que este homem não se encontra em nenhum contexto e comunidade e o homem sempre faz parte de uma comunidade. Este conceito-limite é importante para demonstrar de que a razão concerne ao homem não por ser um fato *a priori* mais por ser uma escolha deste. Essa “animalidade”, essa natureza violenta do homem se esvanece pela educação e pela inserção dele numa comunidade que por sua vez possui suas regras, neste estágio o homem se encontra numa “amoralidade” por sua escolha pré-razoável à razão (2012, p. 32) que o faz compreender a si mesmo como um ser violento. Sim, o homem escolhe a razão, porém essa plenitude racional jamais será alcançada satisfatoriamente por ele; ele não é razão, ele *deve* ser razoável (2012, p. 14).

---

<sup>12</sup> E importante atentar neste momento que esta violência a qual o homem aqui se encontra não é aquela que os sociólogos e juristas a entendem, esta violência é o homem regido e determinado por suas cegas paixões, suas atos previsíveis sendo reações imediatas do que lhe acontece (2011, p.19, 20).

É pela violência que o homem pode escolher a razão, pela amoralidade que ele pode buscar ser moral. Num primeiro momento parece tudo uma grande bagunça, essas contradições que apareciam inconciliáveis ou impensáveis aqui se mostram importante para que a complexidade do homem seja posta em evidência. Esses conceitos trabalhados por Weil concernem ao homem e sua vida (2012, p 17) e essas contradições aparecem por causa do desconhecimento do homem do que ele realmente quer.

Muitos são os que definem o homem *homo sapiens*, como um animal dotado de razão e linguagem (especialmente os filósofos), entretanto aqui o importante para o autor não é o que o homem sabe, é o que ele pode criar com o que sabe. A definição de *homo sapiens* perde seu privilégio para a de *homo faber* (2012, p. 19), pois o homem transforma os dados da natureza como um artesão transforma um toco de madeira pelo seu trabalho numa escultura, numa cadeira, etc.

E a violência? Mesmo escolhendo a razão, mesmo escolhendo ser razoável o homem não se separa da violência, pois é por ela que ele pode escolher a moral (2011, p. 21). O que cabe ao homem é buscar não mais recair e se fixar nela. A mesma reflexão vale para o contentamento do homem, uma vez que ele busca ser contente embora seja um descontente e não haja meios para não o ser, pois “[...] jamais o homem será contente.” (2012, p. 21).

Pela linguagem o homem expressa o que é, mas vai ser pela sua capacidade de negar o que é que ele se diferencia dos animais<sup>13</sup> e pode até mesmo escolher o silêncio. Sua natureza é dada e por ele transformada e por ser negador de todo dado fica descontente (2012, p. 20). Esse seu fator negador deve ser encarado para que o homem possa, enfim, assumir seu papel de homem no sentido humano. A respeito dessa característica negadora do homem que escolhe ser razoável o autor esclarece:

[...] o homem é o ser que por meio da linguagem, da negação do dado [...], busca a satisfação; mais exatamente – pois não temos a mínima ideia do que a satisfação poderia ser -, busca liberta-se do descontentamento. [...] Ser razoável significa: ser capaz de

---

<sup>13</sup> Um leão com fome caça outros animais na floresta para saciar sua fome, o homem com fome pode escolher não saciá-la. O homem que se encontra com fome não quer apenas alimentar-se, quer um determinado tipo de alimento de um determinado jeito, não basta apenas comer galinha, quer uma canja de galinha com legumes. Ora, um leão com fome não deixa de comer uma zebra por preferir um churrasco de girafa.

realizar sua própria negatividade, não apenas dizer *não* àquilo que é, mas produzir daquilo que é o que ainda não era, um novo objeto, um novo procedimento, ambos liberados daquilo que era incomodo na coisa e no modo de transformação da natureza. (2012, p. 19. grifo do autor).

O homem negador que se encontra numa determinada comunidade e compreende a si como violência buscando ser razoável, não se encontra mais na “animalidade” mas nas regras de sua comunidade, ele busca ser moral por ser imoral, pois é pela consciência de sua “imoralidade” que a moral se torna uma possibilidade humana, da mesma forma que suas dúvidas acerca das regras de sua comunidade o encaminha para uma reflexão moral (2011, p. 23).

E a violência? Bom, ela não desaparece e continua sendo uma constante possibilidade nesta escolha do homem ser razoável, pois tanto a violência quando a razão são possibilidades humanas radicais com suas raízes na liberdade do homem (PERINE, 1987, p. 174). Essa relação entre razão e liberdade é intrínseca<sup>14</sup> e embora esteja em todos os homens só vai concernir àqueles que refletem sobre o que lhes acontecem na sua vida cotidiana (WEIL, 2011, p. 52, 53). Tal relação, não apenas possibilita o homem buscar ser moral mais a expor a duplicação de sua natureza, pois como foi dito anteriormente, Weil compreende o homem por uma natureza dupla, mas como o próprio autor ressalta essa natureza é “[...] essencialmente oposta a tudo o que se chama natural no sentido corrente do termo.” (2011, p. 53).

Afinal, o homem é contraditório e se encontra na imoralidade embora busque ser moral, é violento e busca a razão. Essa contradição é uma constante nele, é por sua causa que ele se faz humano e não animal ou um ser divino (2012, p. 72). A violência que se encontra nesta contradição é tão importante quanto a insegurança do homem com sua moral, pois respectivamente, por sua recusa e questionamentos, faz com que a reflexão seja possível assim como a filosofia (2011, p. 294) e esta nada mais é que um discurso do homem e não uma ciência e nem *a* ciência. Sobre isso Weil afirma:

A filosofia, por mais científica que seja, não é uma ciência e não é tampouco a ciência: ela *é* o homem que fala e que, ao falar,

---

<sup>14</sup> Pois para o autor o homem só pode ser livre na vontade de se universalizar, de obedecer a razão. (WEIL, 2011, p. 53).



expõe diante de si mesmo suas possibilidades realizadas; ela é discurso do homem, que, tendo escolhido estabelecer sua própria coerência para ele próprio, compreende tudo ao compreender toda compreensão humana e a si mesmo. (2012, p. 99. grifo do autor).

Weil inquieta ao afirmar de que a filosofia é uma das possibilidades do discurso do homem e este homem possui uma natureza dupla onde a violência faz parte, embora seja constantemente negada pelo homem na sua escolha de ser razoável. Mas ele também alerta sobre a possibilidade do homem escolher não o sê-lo, em escolher a violência. Esse não é uma reflexão que muitos aceitem. pois a violência é a outra possibilidade do homem (2012, p. 88) e pela sua recusa ela faz sentido a filosofia (2012, p. 90) e esta por sua vez é a fala e fala ao homem.

### **3 HOMEM NO DISCURSO POLÍTICO**

A filosofia é a fala e fala ao homem, este homem duplo, violento e ao mesmo tempo razão e liberdade. A compreensão política<sup>15</sup> weiliana também se refere ao homem, este homem que busca ser moral, que colocou em questão o sentido da ação humana (1990, p. 11). A política para o autor, assim como a moral, é um particular do todo que é a filosofia, ou seja, é uma categoria filosófica, a ciência<sup>16</sup> das ações razoáveis do homem que se utiliza de suas próprias categorias políticas.

Este homem que existe, que fala, que age é o que o autor chama de indivíduo, este indivíduo introduz na sua finitude a exigência do universal anterior a sua individualização, embora ele nunca seja este universal e este, por sua vez, nunca se realize, pois está sempre por vir (2011, p. 289). E na sua finitude, na sua história, ele fala, age e essa é a origem do discurso político que, como o indivíduo, visa à universalidade do gênero humano, essa ação é o que o autor chama de ação razoável que difere da ação moral, que é a ação universal e razoável do indivíduo em si mesmo (1990, p. 16).

---

<sup>15</sup> Logo no início da Introdução de *Filosofia Política* Weil deixa claro que quando se refere ao termo “política” é na compreensão “[...] de *politiké pragmateia*, consideração da vida comum dos homens segundo estruturas essenciais dessa vida.” (1990, p. 15. grifo do autor).

<sup>16</sup> O autor considera como ciência aquilo que é tratado isoladamente (1990, p. 9).

Pelo ponto de partida da ação política ser empírico (histórico) nem sempre a reflexão moral será necessária, da mesma forma que a ação moral pode ser compreendida sem a política. A problemática da relação entre moral e política é um dos pontos importantes do livro *Filosofia Política*, mas o que tem que ser ressaltado aqui é que apesar disso moral e política formam uma unidade que é originada no indivíduo (1990, p. 16). O homem que quer ser político deve ser moral e o homem moral do ponto de vista político deve ponderar o peso das consequências de suas ações, uma vez que “a exigência moral última é a de uma realidade política” (1990, p. 17).

Entretanto, essa exigência só ocorre quando o homem escolheu questionar a validade e legitimidade de suas ações, quando ele sai do “mundo da satisfação” onde tudo lhe é dado e aceito por ele, para refletir sobre esse mundo e a problemática do discurso político torna-se latente, pois se a moral é o ponto de partida para a compreensão política, “[...] o homem que quer ser moral não estará nunca seguro da moralidade dos seus atos positivos.” (1990, p. 27) e o homem pode até ser razoável mas os *homens* não o são (1990, p.28).

## **CONCLUSÃO**

O discurso político weiliano concerne a este homem histórico que reflete sobre sua vida e a si mesmo, pois apenas a este homem conhecedor da regra moral é a quem a política se torna um problema (1990, p. 31). Mas este homem não é compreendido por meio de uma natureza boa e imutável, para Weil essa natureza é dupla, o homem é violência e razão; a violência é o outro do homem e da filosofia; a contradição não desaparece no universal, como diz Hegel, aqui ela é o motor de movimento realização da liberdade e onde a razão se encontra, a contradição faz parte da realidade do homem (2012, p. 81) e da mesma forma que ele pode escolher ser razoável, ele pode não o escolher.

Portanto, ponderar a relação existente entre o homem e violência não apenas é possível, mas torna-se algo essencial para que esse discurso político não caia em purismos e nem em preconceitos teóricos, mas que tenha algo a dizer ao homem e a complexidade de sua existência histórica, se assim ele o escolher e assumir a si mesmo como ser humano e não como um ser animal ou divino.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- **Principal**

WEIL. Eric. *Filosofia Moral*. Trad. Br. Marcelo Perine. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Prefácio; Introdução – A moral e a vida, o filósofo e o mundo*. In: Filosofia Política. Trad. Br. Marcelo Perine. São Paulo, SP: Loyola, 1990. (Coleção Filosofia. Série traduções: v. 12).

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In: Lógica da Filosofia. Trad. Br. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

- **Secundária**

COSTESKI, Evanildo. *Atitude, violência e Estado Mundial Democrático: sobre a Filosofia de Eric Weil*. Fortaleza: Edições UFC; São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2009.

PERINE. Marcelo. *Filosofia e violência*. São Paulo: Edições Loyola, 1987. (tese de doutorado).

## A PARRHESÍA EM FOUCAULT

Hipácia Rocha Lima<sup>17</sup>

### Resumo

O presente trabalho tem o objetivo de apresentar um debate entre a verdade e a subjetividade a partir da noção de *parrhesía* grega na obra *A hermenêutica do sujeito*. Foucault mostra que desde a Antiguidade clássica se percebe práticas cujo efeito indica uma produção de discursos de verdade sobre o sujeito, o autor justifica que tais discursos demonstram uma compreensão voltada para as regras de conduta a qual se deve submeter às práticas que definem a subjetividade, o sujeito antigo se constrói por uma experiência ética do cuidado de si. Assim sendo, a transformação moral da vida propõe um modo de existência submetido ao exame da verdade. Nesse contexto, a noção de *parrhesía* emerge como um espaço para enunciar a verdade, onde se exige um conteúdo de certeza e transparência, uma espécie de prática corajosa de dizer a verdade. Para Foucault, *parrhesía* descreve a atitude dentro do discurso comprometida com a franqueza, com a abertura, com liberdade da palavra, o conjunto que implica o contorno da subjetivação. Por essa noção grega, Foucault encontra a elaboração de uma estética da existência que relaciona o acesso ao saber verdadeiro pela problemática moral do sujeito consigo mesmo, um campo que é restaurado pelo autor na ênfase os discursos de verdade e na subjetividade ética, uma reflexão filosófica que será revigorada nesse trabalho pelo olhar foucaultiano.

**Palavras-chave:** SUJEITO, VERDADE, PARRHESIA.

O objetivo desse trabalho é estudar a relação entre a verdade e a subjetividade através da noção grega de *Parrhesía*. O eixo de articulação entre verdade e a subjetividade desenvolvida nesse ensaio será através da descrição de um quadro consinto da história do ‘cuidado de si’ em contraposição ao ‘conhecimento de si’ fazendo, evidentemente, uma visão geral e esquemática desses para se introduzir então a questão da *Parrhesía*, Diante desse tema clássico da tradição, gostaria ainda de dar destaque especial, a concepção da *Áskesis* filosófica, já que, a mesma se incluiu no contexto dessa discussão entre a verdade e da subjetividade. A obra central dessa pesquisa foi *A Hermenêutica do sujeito*.

---

<sup>17</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE - hipacialima@gmail.com

O estudo da *Parrhesía* em Foucault está presente especificamente nas obras, *A Hermenêutica do sujeito*, *Governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*. Foucault dividiu o campo de atuação da *Parrhesía* em três dimensões, a política, a ética e a filosófica. Na *Hermenêutica do sujeito*, o percurso da *Parrhesía* começa em Platão, percorrendo os diálogos de Alcibíades, Fédon, Apologia, entre outros, alcançando os filósofos epicuristas, estóicos e cínicos, até chegar ao ascetismo-monástico dos dois primeiros séculos da era cristã. O surgimento histórico da *Parrhesía* é datado na Alta Democracia Grega, apareceu especificamente no seio das assembléias e da corte, como uma postura de oposição e crítica as ideias, de assumir pensamentos de riscos e perigo.

Antes de tudo, etimologicamente *Parrhesía* (παρρησία) designa a franqueza da palavra, o falar - franco, o dizer verdadeiro, a liberdade no discurso. Tornou-se conhecida por designar termo técnico próprio de falar dos Cínicos, que se lançavam com frequência em debates com tom de radicalidade para demonstrar os paradigmas do mundo grego, essa postura dos Cínicos saía das convenções e ultrapassam os limites da oratória, eles tornavam o discurso escandaloso, irônico e rebelde, já que para os Cínicos as palavras tinham que alcançar mesmo extremo dos gestos indisciplinados. Por isso, a *Parrhesía* também significa uma espécie de prática corajosa de dizer a verdade, implicando aquela atitude dentro do discurso comprometida com a franqueza, com a sinceridade, onde se exige um conteúdo de certeza e transparência, a *Parrhesía* emerge assim, como um espaço para se enunciar a verdade. Se o termo *Parrhesía* fosse deslocado para o presente ainda ganharia acepção de liberdade de expressão. Segundo o próprio Foucault descreve na *Hermenêutica do sujeito*, *Parrhesía*<sup>18</sup> designa a qualidade ética do sujeito falante na sua relação com aqueles que o escutam. Essa noção de qualidade do falante era muito forte no período romano, se dizia naquele tempo, que para ter certeza que um mestre iria lhe conduzir com sabedoria, bastava saber se ele tinha boa reputação, se era bem recomendado, se tinha muitos discípulos, se era rigoroso com seus conselhos e, principalmente, se já adquiriu posses, caso contrário, ele será apenas um aproveitador.

O objetivo da obra *Hermenêutica do sujeito* é analisar o conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na Antiguidade Greco-helenístico-romana, onde a ênfase da obra está em descrever as técnicas de si, ou seja, mostrar os procedimentos essenciais para o sujeito fixar sua identidade, mantê-la e transformá-la a partir da

---

<sup>18</sup> FOUCAULT. M. *Hermenêutica do sujeito*. p. 356.

máxima do “cuidado de si”. No mundo antigo, entre o período helenista até o início da era cristã, existia claramente uma preocupação para com a transformação moral da vida, já havia uma atenção voltada para as reflexões da conduta, era costumeiro se pensar no ‘cuidado de si’, para Foucault a historiografia dá indícios de que há tempos existia uma “moral” conectada ao ‘cuidado de si’, que orientava o processo de subjetivação comprometido com um regime de verdade.

O estudo da *Parrhesía* implica na quebra de alguns tabus da História da Filosofia, precisamente em dois aspectos, o primeiro que se faz necessário uma leitura crítica do sujeito antigo, em saber quais seus pressupostos e, o segundo, uma análise genealógica do preceito de Delfos “conheci-te a ti mesmo”, descobrir a gênese ética do ‘conhecimento de si’. Foucault menciona, na *Hermenêutica do sujeito*, que a frase célebre de Sócrates, “conheci-te a ti mesmo”, foi o marco inaugural de um conteúdo subjetivo<sup>19</sup> nos sistemas de pensamento, fundador de uma nova abordagem filosófica, foi o “conhece a ti mesmo” socrático que conduziu o entendimento para acesso fundamental a verdade e, a partir ele estreou o problema do conhecimento do objetivo e problema do conhecimento si mesmo. O intuito de Foucault ao escrever a *Hermenêutica do sujeito* é saber como um sujeito é estabelecido, de que forma um sujeito pode ser fixado em diferentes momentos, como diferentes contextos institucionais regulam um sujeito. Todas as perguntas do último Foucault estão em voltas de uma busca pelas origens, em descobrir a trama que desencadeou a atualidade, mostrar que a filosofia se configurou com transições de sujeitos, em evidenciar a substituição descontínua de sujeitos realizada pela mudança de estatutos do saber, por isso quer identificar a origem e os processos de subjetivação, algo que retrata a ambição de fazer a história da subjetividade considerando como ponto de partida as práticas de si.

Antes de entrar propriamente na *Parrhesía*, é necessário falar de seus pressupostos que originam a relação entre a verdade e subjetividade. No primeiro capítulo da *Hermenêutica do sujeito*, Foucault afirma que a preocupação consigo mesmo, ‘cuidado de si’, era um velho ditado popular da cultura grega, funcionava como uma orientação oferecida nos discursos filosóficos e até médicos<sup>20</sup>, mas também, era

---

<sup>19</sup> Idem. *Ibidem*. p. 15

<sup>20</sup> Op. cit. A respeito do discurso médico, do ponto de vista, da orientação das técnicas da vida se chamava de *aphrodisía*, que define a relação que o indivíduo tem com o seu corpo, as dinâmicas do prazer e do desejo, a orientação da atividade sexual e, foi ao redor desse quadro que a moral grega definiu sua noção de sexualidade. Estudo da *aphrodisía* foi publicado na obra história da sexualidade

facilmente encontrada em outras culturas antigas, a romana por exemplo, o ‘cuidado de si’ funcionou inicialmente como recomendações de conduta, o conselho do mestre para uma busca pessoal, um tipo de orientação dirigida para uma moral, por isso não se deve pensar os conselhos fossem uma obrigação para o indivíduos se submeter, mas ao contrário era uma procura voluntária onde poucos conseguiam chegar a temperança, entre os conselhos mais comuns para o ‘cuidado de si’ havia por exemplo, a técnica de concentração da alma<sup>21</sup>, um exercício dirigido para o pensamento, afim de nós prepararmos para os males do futuro, era destinado a treinar a força psicológica ante a dor e o sofrimento, contudo, se tornou mais popular pela prática da meditação que orientava um enfermo a preparar sua alma para a morte. Sobre a utilização curativa dessa técnica, não existia um consenso nas escolas filosóficas, os epicuristas a rejeitavam dizendo ser inútil sofrer antecipadamente, mas já os estóicos e os pitagóricos, afirmavam que as técnicas não consistiam em projetar no futuro um mal possível, mas em se acostumar com o mal para desconsiderá-lo como tal. Outro dispositivo muito comum era o rito de purificação, uma prática extremamente comum, vivida e testemunhada na Grécia clássica até o mundo romano, a prática da purificação eram necessária para o contato com os deuses, os conselheiros<sup>22</sup> descreviam como meio legítimo de acesso aos oráculos, sem a purificação nenhuma verdade era revelada ou a resposta seria incompreensiva pelo aprendiz. Essas práticas de si eram chamadas pelo grego de *epimeléia heautôu*, ou no latim *cura sui*, ambas significam “ocupar-se de si mesmo” ou “cuidar de si mesmo”, a finalidade dessas práticas era a mudança íntima, almejava o acesso a ‘conversão’ da vida, a máxima apontava na direção de um modo de existência submetido ao exame da verdade. Contudo, com o passar dos séculos elas sofreram profundas mudanças, acontecimentos culturais vão alterar sua ordem e aplicabilidade, a busca voluntária se tornará uma obrigação, um dever, cujo interesse está em aproximá-las da espiritualidade cristã, pois a aparência do ‘cuidado de si’ grego surpreende em sua forma com o ascetismo cristão, a ligeira semelhança da espiritualidade cristã com o autoconhecimento do helenismo cria a possibilidade de um parentesco, conduz nosso olhar a formar uma relação de influência entre ambas. Certamente, as semelhanças aproximam se confrontadas, pois o autoconhecimento

---

vol. II, mostrando a intenção de Foucault colher as experiências e os modos pelos quais os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos sexuais.

<sup>21</sup> Idem. *Ibidem*. p. 31

<sup>22</sup> Idem. *Ibidem*. O termo conselheiro era mais comum em Roma quando determinava aquele que ocupavam uma classe social inferior. Já mestres era mais utilizado pelos gregos.

cristão propõe dissipar as ilusões internas, fala em reconhecer as tentações que afligi o corpo e a alma, bem como, defende a purificação a partir de verdades reveladas, se considerarmos essa filiação, as sentenças são similares quanto a sua acepção, se comparadas mostram um grau de ascendência de certas passagens de Cartas e diálogos filosóficos. Sêneca<sup>23</sup> e Epicuro, por exemplo, evocam a necessidade um de períodos de provação voluntária, já as idéias Epíteto falam em vigiar os próprios pensamentos a fim de evitar a corrupção, ou mesmo Plutarco quando delonga sobre as práticas de abstinência. Alguns historiadores, como André Chevitarese e Gabrielle Cornelli, defendem a existência de uma relação<sup>24</sup> entre a filosofia helenista com o cristianismo, pois as idéias de algumas escolas helenista lembram as práticas dos primeiros cristãos que viviam na Palestina no sec. I a.c, os Essênios, um grupo dissidente do judaísmo. Se considerarmos do ponto de vista filosófico, ele se aproxima do movimento helenista no que diz respeito à ideologia de uma verdade, pois tal grupo praticava ritos de purificação, pregava um modo de vida simples, acreditava na possibilidade do homem ser portador de todas as virtudes, no ideal de um sábio elevado a altura mística e na crença de um messias. Esse período é caracterizado pelo ganho de extensão da cultura helênica, mas em compensação, houve também uma perda progressiva na profundidade filosófica.

A intenção de Foucault ao descrever essas experiências, a técnicas de concentração da alma, o rito de purificação, entre outras, era demonstrar que a preocupação com o ‘cuidado de si’ era tão antiga, quanto comum, já existiam uma variedade de técnicas que centralizavam a idéia de um código disciplinar e, em sua maioria defendiam a verdade de um sujeito pela análise de si. Percebe-se assim, que de algum modo, se fazia presente uma norma que regulamenta a subjetividade, certa ou errada, foi através dessas técnicas, amplamente difundida no mundo antigo, que se passou a encará-las como necessárias e fundamentais para enfrentar a vida, a eliminar os maus hábitos, ter força para enfrentar os obstáculos e ainda utilizá-la como uma função terapêutica e curativa<sup>25</sup>. Quando Foucault se propõe a fazer um estudo genealógico do

---

<sup>23</sup> Idem. *Ibidem*. Carta 18 de Sêneca. p.222

<sup>24</sup> CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabrielle. Judaísmo, Cristianismo e Helenismos: Ensaio acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo, p.84-137

<sup>25</sup> FOUCAULT. M. Op. Cit. *Hermenêutica do sujeito*. p.271. A respeito da noção do *Pathos*, uma idéia de que se deve cuidar do corpo e da alma para que as paixões não tornem o homem escravo de si. Daí é preciso lembrar um princípio elementar dos epicuristas, no que se refere ao papel da filosofia, a filosofia é aquele que cura as doenças da alma, como diz Plutarco em Epíteto, a filosofia na terapia da alma.



sujeito antigo ele pensa que a tarefa íntima realizada pelas práticas mostrou a experiência que faltava para Sócrates inferir suas ideias, como se essas técnicas viessem a reforçar o entendimento que Sócrates fizera acerca da Ética, já que Sócrates é o marco inaugural da problematização do conhecimento de si e da moral. Desse modo, depois de fazer uma leitura cuidadosa de Platão, Foucault considera haver vínculo entre ‘o conhecimento de si mesmo’ da filosofia com o conceito articulado do ‘cuidado de si’ da cultura antiga, um tipo de desdobramento, um traço de proposição, uma forma de incorporação positiva que repercutiu na filosofia socrático-platônica, considerando que o próprio Sócrates na *Apologia* se apresenta a seus juízes como o mestre do ‘cuidado de si’, fato que sobressai o ‘cuidado de si’ em Sócrates como um princípio e como uma prática constante. Nesse contexto, Foucault levanta uma pergunta: “haveria uma conexão entre o ‘cuidado de si’, presente nas culturas antigas, com o ‘conhecimento de si’<sup>26</sup>, difundido com a figura de Sócrates?”. A pergunta de Foucault abre margem a se imaginar que uma foi anterior a outra. Pois quando Sócrates centralizar o “conhece-te a ti mesmo” numa abordagem filosófica ele está problematizando a questões do *êthos*<sup>27</sup>, ele traz essa experiência desse si para o campo da filosofia, as técnicas de si torna-se objeto de debate em Sócrates e abre a possibilidade para reflexão sobre o próprio homem. A reflexão filosófica do ‘cuidado de si’ apareceu pela primeira<sup>28</sup> vez, em uma teorização, com o Alcebíades de Platão, onde os diálogos de Sócrates levam Alcebíades a descobrir que para poder governar a cidade era necessário primeiro cuidar de si. Foucault faz sobressair na historiografia o momento em que ‘conhecimento de si’ ganha peso e privilégio em comparação ao ‘cuidado de si’, que em geral foi sendo esquecido e desconsiderado. No momento do nascimento dos dois conceitos a relação era de primazia e precedência do ‘cuidado de si’ sobre o ‘conhecimento de si’. Sócrates ainda será considerado o primeiro grande teórico do conhecimento de si, autor da única teoria da época que abrange a reflexão ética de nós mesmos, determinando um conjunto de ideias específicas que modificam o modo de ser do sujeito.

---

<sup>26</sup> Op. cit. Consideração do conhecimento de si, sob a forma de consciência de si, como ponto de partida do procedimento filosófico, – a evidência da existência do sujeito como possibilidade fundamental de que ele alcance a verdade.

<sup>27</sup> Op. cit . p. 310. O *êthos* era a maneira de ser, a maneira de conduzir-se, aquilo que é traduzível em hábitos, modo de ser, gestos, a expressão pessoal etc.; em suma, *êthos* era a forma concreta de praticar a liberdade, ação.

<sup>28</sup> Foucault se pauta em estudos recentes, do início do século XX de historiadores e arqueólogos, por exemplo o pesquisador W. H. Roscher, do historiador da filosofia Pierre Hadot e J . Defradas , os temas da propaganda de Delfos.

Bem, para não me delongar mais, a importância em citar Sócrates nesse contexto polêmico, está em observar os obstáculos da *Parrhesía*, a emergência do seu surgimento e o confronto com seus opositores. Sócrates é o grande exemplo da coragem da verdade, foi ele que melhor praticou o ‘cuidado de si’, aquele que mais debruçou sobre a relação possível entre moral e a verdade, tratou como ninguém a formação e a direção política de cidadãos atenienses e, que, inclusive foi julgado e condenado por corromper os jovens e violar as leis, por isso, não se pode desconsiderar que o grande objetivo do método de Sócrates era conduzir o sujeito a verdade<sup>29</sup> para além da realidade sensível, fazer o sujeito pensar sobre a alienação dos seus valores e de si mesmo. A *Parrhesía* filosófica de Sócrates reúne para Foucault aspectos da *Politéia*. Em meio à decadência da democracia ateniense, a *Parrhesía* se entrelaça com o discurso político, na condição de garantir a organização da cidade para obter um governo bom e justo, assim almejava Sócrates, o bom governante era aquele que articulava no discurso o cerne da *Parrhesía*, ou seja, o falar - franco, através de uma tarefa pedagógica de aprender a governo de si para então aprender a governar os outros. Com efeito, os obstáculos da *Parrhesía* no universo da vida pública podem ser enumerados, primeiro a Lisonja, que não se preocupa em transmitir a verdade para o seu ouvinte, fingia suas paixões, em segundo a Bajulação, um discurso demagogo, que engana o ouvinte com o intuito de conseguir favores e privilégios, e por último a retórica, que se ocupa em usar o discurso para induzir o seu ouvinte, com técnicas de persuasão, ela consegue convencer ou modificar a escolha na assembleia. Assim na filosofia socrática, o filósofo passa a ser o único capaz de exercer o ofício do falar - franco da *Parrhesía* e cumprir o papel de governar.

Como foi mencionado acima, a *Parrhesía* filosófica de Sócrates reúne aspectos da *Politéia*, uma dimensão que evoca o preceito de Delfos “conheci-te a ti mesmo” chamado em grego de *gnôthi seauton* era uma prática destinada à formação do jovem com pretensões políticas, trabalhando técnicas que constituíam a identidade si mesmo enquanto sujeitos éticos, a partir de relações de si para consigo e com os outros, contudo nos primeiros séculos de nossa era, o sentido *gnôthi seauton* fora modificado, essa cultura de si veio a torna-se um mecanismo de seleção e exclusão que solicitava do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificais, período em que a noção primeira da *Parrhesía* já estava sofrendo conturbações, um novo conjunto de saber era polarizado.

---

<sup>29</sup> FOUCAULT. M. *As palavras e as coisas*. p. 442

▪ **Áskesis como origem da relação entre verdade e subjetividade na Parrhesía**

Como foi mencionado no início, *Parrhesía* refere-se ao falar - franco, o dizer verdadeiro, a liberdade da palavra e a coragem da verdade, um termo grego que reuni dois aspectos; a condição do verdadeiro em associação direta com ao sujeito ético, contudo, a relação entre a verdade e subjetividade na exigência no discurso só foi possível com a *Áskesis* (ασκησις). Partindo de uma hermenêutica do discurso helenista, a concepção de *Parrhesía* está para a noção de *Áskesis*, é um vocábulo inseparável, esse termo grego, *Áskesis*<sup>30</sup>, designa exercício, a repetição, o treino de algo. A *Áskesis* ou ascese, indica na filosofia antiga o exercício para se ter condição de acesso à verdade, o sujeito só alcança o verdadeiro utilizando a ascese como instrumento, a premissa está em imaginar que o treino disciplinado iria ensinar a verdade da palavra, se acreditava que a repetição sistemática de um código moral atinge o ser, a frequência de uma conduta leva a mudança, induz a conversão, a transformação do modo de ser. Nesse ponto vista, fica claro que as antigas técnicas do ‘cuidado de si’ traziam consigo a mediação da *Áskesis*, ela mostrava a sua utilidade, o exercício dava a validade empírica ao processo, os discursos de orientação (*logói*), a palavra do mestre, era o emprego racional do ‘cuidado de si’, já a ascese era a comprovação empírica da comunicação, ela verificava, testava e validava os discursos, levando ao patamar de verdadeiro, em suma, o sujeito com as ‘técnicas de si’ experimentava a verdade. Foucault diz na *Hermenêutica do sujeito*: “tem-se aí, todo um conjunto de técnicas com o objetivo de vincular a verdade ao sujeito, de armar o sujeito de uma verdade que ainda não residia nele, mas que progressivamente será aplicada”<sup>31</sup>. O estreitamento entre verdade e subjetividade começa na relação entre mestre e discípulo, um discurso verdadeiro fará o ouvinte exercitar o ‘cuidado de si’, alcançando a verdade transmitida pelo mestre. A *Áskesis* ou ascese foi uma expressão<sup>32</sup> muito utilizada pelos Cínicos ou por pensadores influenciados pelo cinismo, apesar da vigência antiga, só foi popularizada com eles.

Todavia, na filosofia cínica a *Parrhesía* ganha destaque especial, segundo Frédéric Grós, a razão para o interesse de Foucault pelos cínicos está na tentativa de

---

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. p. 303

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p.197

<sup>32</sup> Para os Cínicos, o exercício consiste numa prática de vida apta a adaptar seja o corpo seja a alma das fadigas impostas pela natureza. É, portanto, o fundamento da virtude e da possibilidade de alcançar a felicidade.

encontrar outra ética, uma alternativa fora daquela moral elitista e coercitiva, nessa perspectiva a figura de Diógenes ganha destaque, quando o mesmo proclamou ao ser interrogado sobre qual seria a coisa mais bela entre os homens, Diógenes disse: “A liberdade da palavra”. Junto com a liberdade de palavra, ele ainda defendia a liberdade de ação, optar pela conduta que levasse até o limite da consequência, por isso vista como imprudente e abusiva. Com essa liberdade de ação ele pretendeu demonstrar à mera convencionalidade do homem grego. A arma de Diógenes era levar ao paradoxo intelectual.

Como já mencionamos anteriormente, quando falamos em *Parrhesía* e na relação entre verdade e a subjetividade, parece haver uma intersecção entre a ‘conhecimento de si’ da filosofia com a espiritualidade cristã, já que, a questão filosófica de como ter acesso à verdade se assemelha com uma forma de ética espiritual, por desenvolver um perfil de sujeito que precisa modificar seu próprio ser para poder atingir a verdade. Sobre esse aspecto haveria algumas explicações, não se deve identificar na noção de *Parrhesía* e na *Áskesis* oriundas do mundo Greco-romano uma total equivalência semântica com o discurso praticado no cristianismo, que buscava a renúncia do eu em favor do divino. Porém, existem algumas consonâncias pontuais, por exemplo, o pensamento cristão se relaciona com a filosofia helenista sob a ordem da inspiração, segundo Pierre Hadot, a espiritualidade cristã é influenciada em certa medida pela filosofia quando ela se orientava por um mote negativo, resultando numa teoria feita em recortes, na forma de ajustes e adequações, onde o estreitamento de ambas é feito pela predominância da *Áskesis* grega. Desse modo, o papel da *Áskesis* será utilizado em termo de instrumentalização, o exercício necessário para se chegar ao modo de vida<sup>33</sup> em harmonia com Cristo, a prática fundamental para a conversão, mais precisamente, a ascese filosófica foi incorporada com algumas modificações ao fenômeno religioso de maior expansão na época: o cristianismo<sup>34</sup>. Assim é necessário fazer uma distinção entre a ascética filosófica, que nasceu junto com a *Parrhesía*, do ascetismo cristão oriundo da aproximação posteriormente com a *Áskesis* grega. Esse último defende a prática da obediência, da confissão, da purificação, além das técnicas da escuta, a direção da consciência e da escrita pela iluminação, incorporadas nos primeiros séculos da era cristã. Já a ascética filosófica, refere-se ao ‘conhecimento de si’ socrático, que diz respeito unicamente ao estudo do saber racional pela certeza absoluta,

---

<sup>33</sup> O *Bíos* referece a maneira de viver, ao modo de vida, posterior ao *Êthos*.

<sup>34</sup> Pierre Hadot, Obras: Exercícios espirituais na filosofia antiga e O que é a Filosofia Antiga?

busca explicar a ciência no sentido do *Logos*, discorre sobre a apreensão intelectual, investiga a natureza do conhecimento, a *Episteme*, onde expressa o conhecimento último do ser e ainda concerne o procedimento para o homem conhecer a si mesmo. A ascética filosófica refere-se ao sentido do *êthos*, a ação do sujeito, a sua conduta, a maneira de se conduzir, ela cumpre, exclusivamente, a função de relacionar a verdade com a subjetividade, retém para si o papel de fazer o link possível entre o discurso do sujeito e a verdade, mas não cabe a ascese definir os códigos que determinam um saber, ela não é responsável pelas inclinações e tendências da verdade, nem mesmo, a tarefa de fixar a ordem do conhecimento, para Foucault a produção do saber é uma atividade epistêmica<sup>35</sup>.

Outra maneira de visualizar a distinção de ambas é pela via da definição dos tipos de sujeito. A espiritualidade do ascetismo cristão defende que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito, o sujeito enquanto tal, não tem contato direito com as certezas, não possui capacidade inata de ter acesso à verdade. Primeiro é necessário uma transformação ou conversão do sujeito para que o processo se estabeleça, onde poderia ocorrer de duas maneiras, via iluminação e ou por meio de uma *Áskesis*, na qual o sujeito é responsável por um longo trabalho de si sobre si, a fim, de se aproximar da verdade. Ao contrário dos modernos, que acreditam ser o sujeito capaz de alcançar a verdade pelo ato do conhecimento, pelo exame racional, pela dedução, pela matriz do Eu pensante, o homem é dotado naturalmente faculdades racionais para a conceituação, de pensar idéias claras e distintas, alcançar premissas tal qual equivalente as certezas matemática e lógica, como afirmou Descartes.

Podemos dizer que houve um novo contorno da *Parrhesía* e de outros signos gregos, na medida em que vai adquirindo importância no Império Romano, foram sendo modificadas por fatores culturais, adaptados a certos costumes tradicionais que lhe somaram mais significações, a *Parrhesía*, por exemplo, passará a orientar também a direção da consciência. Fato notado pela imposição de condutas e a regras a obediência moral presente a partir de então no estilo de vida romano, nesse momento elas tornam-se uma obrigação para todos e não mais uma escolha pessoal, agora todos deveriam ter uma orientação para a consciência. Como a *Parrhesía* se tornou uma modalidade de discurso verdadeiro, logo era fácil utilizar seu método a fim de defender uma teoria política ou moral. Em cima disso, Foucault constata a existência na cultura antiga de

---

<sup>35</sup> Seus métodos, conceitos tipos de análise e experiências adquiridas, fatos históricos, que vão fotografar um saber. Ou seja, o conjunto que vai reger os discursos que visam o conhecimento de uma época.

quatro modalidades de dizer verdadeiro, que pegaram carona com a *Parrhesía*, as mais importantes são: a modalidade profética, pela qual o discurso verdadeiro do oráculo opera uma mediação entre os homens e os deuses. E a modalidade da sabedoria, onde o discurso verdadeiro era sustentado por um sábio que vive em um isolamento social, num tipo de retiro para orientar o cuidado da alma de seus discípulos.

Para finalizar, deixo em evidência o grande campo de atuação da *Parrhesía*, um signo que não pode ser pensado isoladamente, mas apenas por inter-relações e múltiplas correspondências de práticas subjetivas, modos de saber e de estruturas de poder. A estratégia genealógica de Foucault na obra coloca o eixo da estética da existência sob o ângulo complexo da *Parrhesía*, que demanda considerações minuciosas e precisas da História da Filosofia antiga, bem como, a figura de Sócrates e da constituição crítica do sujeito da antiguidade Greco-helenístico-romana. Por isso, antes de estudar a *Parrhesía* mesma em Foucault, é imprescindível buscar primeiro o percurso tomado pelo sujeito na obra *As palavras e as coisas*, para que essa noção aparentemente marginal, da *Parrhesía*, seja assim considerada uma das questões fundadora da relação entre verdade e subjetividade.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **a) Obras de Foucault**

**FOUCAULT, Michel.** *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Zahar editor, p. 107-117.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade e Verdade*. Curso do Collège de France, 1980-1981. Paris, França. Éditions Gallimard. 1994.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Curso do Collège de France, 1982-1983. Paris, França. Seuil/Gallimard. 2008.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros*. 1983-1984. Paris, França. Gallimard. 2009.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

**b) Comentadores**

**CANDIOTTO, Cesar.** *Foucault e a crítica da verdade*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2010.

**GROS, Frédéric.** *Foucault, a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p.80.

**MACHADO, Roberto.** *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 3ª edição, 2006, p. 122-128.

\_\_\_\_\_. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 3ª edição, 2005, p. 95.

**REVEL, Judith.** *Foucault, conceitos essenciais*. São Paulo: editora Claraluz, 2005, p.41.

**TERNES, José.** *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*. Tempo social; Revista Sociologia. São Paulo: USP, 7(1-2): 45-52, 1995.

**c) Bibliografia complementar**

**CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabrielle.** *Judaísmo, Cristianismo e Helenismos: Ensaio acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo*. São Paulo. Annablume editora. 2007

**HADOT, Pierre.** *Exercícios espirituais na filosofia antiga*. Paris: Albin Michel, 2002

**LEVINE, Lee I.** *Judaísmos & Helenismo na antiguidade: Conflitos e confluências*. Judaism & Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence? Seattle: University of Washington Press, 1998.

**REALE, Giovanni.** *História da filosofia antiga III*. São Paulo: Loyola, 1994

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga V*. São Paulo: Loyola, 1994

## A RECEPÇÃO DA MATRIZ FILOSÓFICA FRANKFURTIANA NO MEIO ACADÊMICO BRASILEIRO: MARCUSE E A CONTEMPORANIEDADE TUPINIQUIM

Ricardo da Silva Pedrosa<sup>36</sup>

### Resumo

Desde sua criação, as universidades brasileiras foram influenciadas por determinado modelo de se estruturar a produção e a difusão de conhecimento, em particular, do conhecimento filosófico. Enquanto um trabalho de História da Filosofia do Brasil o presente texto procura, em breves intuições, os enunciados que de forma específica e consistente vinculam o movimento do pensamento tupiniquim de Roberto Gomes ao pensamento frankfurtiano de Herbert Marcuse. Um breve histórico do modo como se constituiu a universidade no Brasil (e também o "ensino superior") ajudará nesse ponto. Em seguida, o objetivo é mostrar que a crítica de Roberto Gomes é influenciada pela Teoria Crítica de Marcuse na forma como ela era (re)significada pela intelectualidade brasileira. Para tanto, abordamos a insinuação de que Gomes ao se fundamentar na ideia de uma razão que se efetiva no sujeito racional está se reportando ao pensamento marcuseano. Que há de verdadeiro e/ou falso na insinuação? As principais obras utilizadas são: *Ensino superior no Brasil*, de Anísio Teixeira; *Crítica da Razão Tupiniquim*, de Roberto Gomes; *Dois momentos da Escola de Frankfurt*, de Nelson Coutinho; e *Marcuse no Brasil*, de Jorge Coelho Soares. Nos preocupamos, portanto, em relacionar as reflexões de Gomes com uma imagem do pensamento de Marcuse feita pelos estudiosos brasileiros de filosofia. Estabelecer essa mesma relação diretamente com uma exegese dos conceitos marcuseanos constituiria um outro trabalho, igualmente relevante mas sem as mesmas contribuições para a Filosofia brasileira.

**Palavras-chave:** ENSINO SUPERIOR, RAZÃO TUPINIQUIM, ESCOLA DE FRANKFURT

### Introdução

É estranho falar da história sem fazer história. Se “fazer” significa construir reflexão e ação diretamente sobre ideias e sobre os corpos em que essas ideias estão impressas, então falar e fazer não deveriam estar afastados. Porém, vivemos no Brasil um momento em que falar da história se afasta muito de fazer história.

---

<sup>36</sup> Universidade Estadual do Ceará - pedrosa.sricardo@gmail.com



Por essa ótica, o presente artigo se depara inicialmente com o desafio de falar sobre a História da Filosofia do Brasil e, ao mesmo tempo, de tentar construí-la. Um desafio que, talvez de tão urgente, precise se disseminar pelos níveis iniciais de formação (na graduação e, quem sabe, antes). Uma disseminação que se perceba enquanto a soma qualitativa das microrresistências com potência de vida e verdade maior que as forças de elisão do discurso desviante.

Essa soma é possível ou desvirtua e perverte a constituição de uma microrresistência? A resposta a essa pergunta, caso exista, nos interessa, mas serve aqui apenas para delinear nosso campo de interesse e direcionar esforços. É que nossa fala é sempre situada e expressa determinados desejos aos quais temos pouco ou nenhum acesso. Falar, portanto, é produzir um discurso acerca de algo e é se inserir numa cadeia discursiva a que devemos nos reportar.

Uma cadeia discursiva pode ser entendida como uma série de circunstâncias anteriores nas quais certos significantes foram postos em ação para dar um determinado significado à determinada situação, a determinado conjunto de estímulos. Dessa forma, cadeias discursivas são compostas por enunciados que fazem presente uma mesma vontade de verdade e uma mesma vontade de saber. Tais enunciados não compõem um todo homogêneo e organizado, mas se comportam segundo uma regularidade observável composta em termos daquelas vontades.

Aparecimento e desaparecimento, raros e múltiplos são esses enunciados que, ao se ligarem através de regras de passagem de um enunciado a outro, compõem a cadeia discursiva. Uma formação discursiva no sentido da interpretação deleuziana de Foucault (DELEUZE, 2005). Esse enunciado é muito mais um momento ou um conjunto de momentos que se remetem a outros de mesma característica, de mesma intenção e de mesma tensão entre os sujeitos que os fizeram presentes, porém, sem fazer diretamente referência a esses sujeitos.

É importante explicitar essa compreensão, pois esta norteia o direcionamento (não)metodológico de nossa reflexão e o modo como encaramos as “obras” aqui abordadas: enquanto enunciados, cadeias discursivas em cujas obliquidades procuraremos regularidades que nos ajudem a entender melhor a seguinte indagação: como o pensamento frankfurtiano foi acolhido na intelectualidade acadêmica filosofante brasileira?

Escolhemos o autor Herbert Marcuse como representante da escola de Frankfurt e Roberto Gomes como representante da intelectualidade nacional. Talvez pudéssemos escolher outros. De qualquer modo, primeiro seria relevante saber quais as características desse acolhimento, ou da falta dele e que sujeitos mobilizaram nesse processo. A seguir, abordamos a insinuação de que Gomes (2001), ao se fundamentar na ideia de uma razão que se efetiva no sujeito racional, o faz a partir do referencial frankfurteano de Marcuse. O que há de verdadeiro e/ou falso na insinuação?

## **1 Apreciação de Marcuse na USP: breve encruzilhada histórica**

### **1.1 Percurso acadêmico de Marcuse**

Marcuse nasceu em Berlim no ano de 1893. Isso teria pouco significado para nossa análise se não pensássemos na influência da universidade de Humboldt para a formação da cultura universitária germânica.

Antes de pensar nos estudos com Heidegger e nas posições existencialistas que marcaram os primeiros escritos de Marcuse, é importante salientar o contexto mais geral de sua formação. Ora, isso nos faz remeter àquele modelo de universidade em que o curso de Filosofia é central e propedêutico a todos os outros, mais voltada para a pesquisa que para a transmissão de conhecimentos. Modelo, aliás, que fundou uma determinada postura cultural renovada acerca da produção e veiculação do conhecimento e o papel das universidades nesse processo.

Não é por acaso que no início de “Eros e civilização”, obra dos anos 1950, ele se propunha a contribuir para uma filosofia da psicanálise. Para alguém formado numa cultura tão influenciada por aquele modelo de universidade, isso quer dizer produzir conhecimento reflexivo sobre um objeto, no caso, o arcabouço conceitual que fundamenta a técnica psicanalítica. Significa produzir conhecimento a partir do conhecimento já existente em vista não (ou não apenas) a organizar, sistematizar, mas a apropriar-se-de e produzir-algo-novo-sobre o que se está pensando.

Mas Marcuse está longe de ser um filósofo apenas especulativo, mesmo num sentido hegeliano, de quem, como veremos a seguir, retoma os fundamentos da negação dialética como fundante de seu modo de desenvolver os conceitos, de pensar as questões de seu tempo. Loureiro (2009, p. 208) nos conta:

Em novembro de 1918, o jovem Herbert foi eleito representante no conselho de soldados de Berlim-Reinickendorf, e saiu quando antigos oficiais do exército imperial começaram também a ser eleitos [...]. Essa breve experiência conselheira o acompanhou até o fim da vida, servindo à noção de democracia radical.

Sua militância política se converte antes em uma tentativa de encarar o marxismo como um fenômeno sócio-político-econômico, pensando suas categorias como a luta de classes como acontecimentos vinculados à existência humana em sentido heideggeriano (nesse período, isso devia querer dizer alguma coisa muito específica para Marcuse). Depois, se torna militância intelectual que, para se fazer histórica, precisa tornar-se política.

## **1.2 A USP enquanto universidade brasileira**

Uma reconstrução histórica da universidade no Brasil talvez tenha a ver com remontar ao período em que ela não existia. Entre os mais antigos habitantes de nossas terras estão aqueles povos chamados “índios”, os quais possuem uma cultura muito avessa a isso que se quer dizer com “universidade”.

Para Anísio Teixeira (1989), a universidade é a instituição responsável por particionar e compartimentar o conhecimento produzido por uma comunidade de homens vivendo socialmente, a universidade organizaria a transmissão das conquistas culturais desses homens e produziria mais celeremente, de modo intencional, novas conquistas. Portanto, canaliza os esforços de produção de novos (seria melhor dizer outros) conhecimentos.

Com essa formulação, para aqueles que foram brasileiros antes mesmo dessas nossas terras serem chamadas Brasil, uma universidade não existia. Não existia, pois não era uma exigência cultural dos povos nativos.

Ademais, o empreendimento colonial português em terras brasileiras teve na Companhia de Jesus seu suporte educacional. Estes eram responsáveis por organizar o ensino nos mais diversos níveis, inclusive no superior. Não cabia falar de uma universidade nacional, afinal não havia nação, em nenhum sentido, apenas a colônia de exploração no além-mar. Todo o “sistema escolar” da colônia estava voltado para a conclusão dos estudos em Portugal. A submissão econômica imposta pelos portugueses

que se estendia ao âmbito cultural é descrita dessa forma por Anísio Teixeira (1989, p. 61): “[...] uma transplantação, havendo em ambos os lados do Atlântico, uma mesma estrutura intelectual e uma mesma compreensão da vida e dos seus problemas, mantida a Metrópole como centro originário dessa cultura.”

Nesse momento, os meios universitários europeus eram referência e a Universidade de Coimbra era o que tínhamos de mais próximo a um centro de referência acadêmico. Da educação jesuítica às aulas régias, falar em estudos superiores era falar numa viagem à metrópole.

A ausência de uma universidade em terras brasileiras se estende aos anos que compõem o processo de independência. Fosse com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, fosse com o grito do Ipiranga, a universidade era protelada em nome das chamadas “escolas superiores isoladas”, que eram, segundo Teixeira (1989, p. 68): “[...] uma solução *substitutiva*, ou compensatória, visando dar-nos, por esse modo de organização que nos parecia mais viável e menos pretensioso, os valores que só a universidade nos poderia dar.”

Assim, o ensino superior em nosso país se caracterizava por centros não de pesquisa e reelaboração do conhecimento que seria então repassado aos universitários. Limitava-se a repetir as estruturas já vigentes em outras nações. Por muito tempo, os estudos na área de humanidades (linguística, história, geografia, filosofia, entre outros) eram restritos às escolas secundárias, ou a grupos que se reuniam para estudar um ou outro pensamento.

Só no declínio do império é que D. Pedro II admite a importância da universidade, o que fica só como discurso de fim de carreira, por assim dizer, pois mesmo com os modelos renovados da Universidade de Humboldt e da França ainda continuávamos nos remetendo ao modelo universitário jesuítico, sendo que este já havia sido criticado e, de certa forma, superado (ainda que tardiamente em Portugal).

A questão da universidade tupiniquim é mais uma das faces de nossa dependência, de nossa desvinculação com questões propriamente locais. Temos ao menos noção do que é algo “nosso”? Teixeira (1989, p. 69) elucida:

O caso do ensino superior no Brasil ilustra de modo evidente o que chamaria a confusão de sentimento em que se perde o país com respeito à cultura intelectual, objeto simultaneamente do

mais extremo culto e do maior descaso, quando se trata de criar as condições reais e concretas [...].

O contexto apresentado por Anísio Teixeira vem a influenciar a formação dos primeiros cursos de Filosofia. Paulo Eduardo Arantes faz um comparativo entre o marxismo instalado no país nos anos de 1950 e 1960 e o empreendimento acadêmico brasílico-francês, começado nos anos 1930 pela USP: o primeiro inspirava a classe operária e a organizava, bem ou mal; a segunda se destinava à formação das elites burocráticas nacionais.

Segundo Eduardo Arantes (1989, p. 41), “[...] os filósofos que conheceram atuando na leitura em conjunto do *Capital* eram antes de tudo *profissionais que estudavam metodicamente filosofia*. Inútil lembrar que tudo era francês: métodos, técnicas e temas.”

Podemos perceber como eram lidos os textos de filosofia à época e qual a pretensão desse estudo específico do marxismo, a saber, destituir a leitura nacional do marxismo da influência “dogmática” e “negativa” do PC soviético. Os meios acadêmicos existentes ainda repetiam, no plano das ideias, através do método estruturalista, aquela “ida à Portugal” como condição para efetivar estudos superiores.

### **1.3 Encruzilhada**

Segundo Coutinho (2005), num primeiro momento, os textos de Herbert Marcuse são tratados como uma influência ideológica do movimento estudantil de 68, inspirando críticas irracionistas à estruturação do mundo capitalista dos anos 1960-70.

A leitura de Marcuse é feita pelos jovens revolucionários e, no fundo, acaba por não passar totalmente (uma tentativa de Vamireh Chacon data de 1968 e se torna referência como uma péssima tradução) pelo crivo da intelectualidade acadêmica nacional, ou seja, pelo “método” anteriormente referido por Arantes (1989).

Num segundo momento, a leitura de Rouanet procura inspirar uma nova leitura de Marcuse, agora realçando sua vinculação à uma defesa da razão dialética em vistas a criticar as estrutura desiderativa de dominação capitalista.

No prefácio à obra “Marcuse no Brasil: entrevista com filósofos” Aquiles Côrtes Guimarães (1999, p. 9) acrescenta: “A dimensão acadêmica da filosofia

marcuseana foi obscurecida pelo ímpeto – ou pelo calor – da dimensão ideológica com que era saudado o advento de mais um arauto de uma nova sociedade [...].”

Na obra de Soares (1999) encontramos um conjunto de entrevistas que compõem sua tese de doutorado, na qual aborda o modo como Marcuse é lembrado pelos autores brasileiros da época. Assim, busca fazer uma memória de como aparecem e se dissemina o pensamento do autor de Frankfurt e em que publicações podem ser mais significativas para compor essa memória do Marcuse filósofo em nosso país.

Segundo os autores entrevistados, as primeiras obras a serem lidas no Brasil foram “Eros e civilização” e “Ideologia da sociedade industrial”. À época das primeiras leituras de Marcuse no Brasil, o militante e estudioso de Gramsci e Luckács, Carlos Nelson Coutinho (SOARES, 1999, p. 18) conta que “Marcuse passou de um estímulo à ultra-esquerda para um estímulo ao irracionalismo, à contracultura, à ideia do cultivo da sensibilidade, da razão como coisa anacrônica [...].”

É importante destacar que em várias entrevistas, como nas de Coutinho e Leandro Konder, a releitura de outras obras, como “Razão e revolução” (obra de 1941, editada no Brasil apenas no final dos anos 1970) levaram a uma reformulação dessa visão. “No entanto, quando eu li ‘Razão e revolução’, percebi que não era nada disso. E aí o Carlos Nelson também tinha lido Razão e Revolução e também tinha mudado a compreensão dele.” (SOARES, 1999, p. 90).

Esses estudos ocorriam não no âmbito próprio da universidade, como salienta Borheim (SOARES, 1999, p. 64): “Sabe quem foi o grande veículo de divulgação de Marcuse no Brasil? Foi a revista civilização brasileira.” Como em muitos momentos na história da universidade brasileira, esta não é espaço de acolhida de determinadas discussões.

## **2 A obra “Crítica da razão tupiniquim”, de Roberto Gomes e o pensamento de Marcuse: uma ausência que se faz presença?**

### **2.1 Delimitação do objeto, proposta da obra e questões de método**

Como pode alguém estar tão interessado em algo que afirma não existir? Ao delimitar seu tema, Gomes (2001) caracteriza aquilo de que irá falar como algo ainda inexistente, algo a ser inventado pelo “espírito brasileiro”, tomado pelo autor não como uma generalização, mas como uma locução que busca fundir vivências específicas.

Integra, portanto, não o comum nessa postura, mas o que ela tem de mais múltiplo e singular na forma como cada um a expressa sem se deter nessa forma singular.

Trata não das piadas, não dos piadistas, talvez nem de seus significados mais próprios quando contadas por um outro, mas das circunstâncias em que as piadas são contadas e recontadas. Gomes (2001, p. 10) retrata dessa forma: “Há todo um espírito brasileiro que se delicia com a própria agilidade mental, esta capacidade de ver o avesso das coisas revelado numa palavra, frase, fato.”

Essa caracterização do que seria o “espírito brasileiro” é importante, pois é aí que o autor busca os motivos da inexistência de uma razão propriamente brasileira, ou ainda, busca explicitar como e por que temos deixado de pensar questões próprias desse espírito. Ele faz isso, expondo uma série de contradições no interior de suas características, a saber, o bom humor e a capacidade de sempre “dar um jeito”.

Assim, colocar em questão uma razão tupiniquim, diz respeito a uma proposta de um espírito capaz de pensar a si mesmo, em termos das circunstâncias que lhe são próprias, em termos do terreno em que seus sujeitos a expressão, transformam e retransformam, local que engendra questões e inquietações próprias de um tempo que ocorre naquele lugar e não em outro.

## **2.2 Razão conciliadora, razão ornamental, razão afirmativa, razão dependente: mas por que razão?**

Para Roberto Gomes (2001), o filosofar tem a ver com um “desnudar-se a si mesma da cultura de um povo”, no sentido de uma autorrevelação da cultura através do exercício da filosofia numa determinada época. A razão não se afasta do sujeito que profere e que em seus atos de fala constrói sua própria racionalidade, mediado pelo contato com o mundo. Pensar seria sempre um pensar sobre o que circunda e afeta. Ao fazer isso, a razão traz à tona o que uma cultura possui de mais singular.

Em nosso país, bom humor e jeito sempre tiveram muito a ver com ser capaz de se adaptar a todas as situações, segundo critérios não nossos (do sujeito), no entanto, mantendo as regras do já estabelecido. Ou seja, o brasileiro, de um modo geral, não visa a uma mudança das regras e sim aquele velho “mão na bola”, a “ginga”, o “charme” etc.

Essas posturas típicas do brasileiro se relacionam com ganhar o jogo, valendo seguir as regras ou adaptá-las, o famoso jeitinho brasileiro. Este, segundo Gomes (2001, p. 49): “[...] é promotor de uma atitude de tolerância e de abertura intelectual. Como

expressão da Razão Conciliadora, um dos produtos mais lamentáveis, de potencial despótico e conservador.”

Nesse sentido, a conciliação não se faz entre as partes envolvidas em algum processo, mas de ambas as partes com um tribunal irracional, autoritário, responsável apenas com a manutenção da ordem vigente, ainda que ao preço da morte e desumanização de diversas vidas.

Cabe à razão conciliadora: a) fazer o encadeamento de ideias veicular uma mensagem qualquer, mesmo que essa mensagem esteja absolutamente desvinculada do fluxo de pensamento inicial; b) fazer do novo quadro algo o mais agradável possível, o mais bonito e mais pomposo, ou seja, montar algo que exclua aquilo que se define como “feio”; c) retirar das circunstâncias e dos sujeitos, a partir do quais aquelas ideias se tornaram presentes, qualquer sentido de autor(idade); d) em último caso, busca-se gerenciar o aparecimento caótico dessas ideias e represar o fluxo do pensamento (quem sabe) criativo. As flexões e inflexões presentes no fluxo do encadeamento das ideias é abolido. Assim, ela se converte numa “razão ornamental”.

Em termos mais simples: as cores das camisas e dos jogadores podem ser diferentes, as torcidas podem se odiar, mas as regras do jogo têm que ser seguidas ou mantidas como padrão de verdade. No final das contas, “bola na rede pelo lado de dentro é gol”, momento que só tem significado por causa das regras da disputa. Aí, os dois times estão muito bem conciliados e quem sair perdendo fica “jururu”, mas não vai atrás de mudar as regras do jogo.

Essa forma de razão cria um mundo em que a dominação é razoável, mas não o faz em termos de ação, que é a materialmente do vivido. É uma criação discursiva, verbalizações de uma outra realidade, agora desvinculada de seu “corpo”, que é o sujeito falante e as circunstâncias em que falar se torna um exercício de poder e de saber. Acaba-se tendo apenas “uma ideia” do que é o real.

Além disso, a intelectualidade tupiniquim, como a aborda Roberto Gomes (2001), nunca poderá saber o que é um conceito se não se autoriza a pensar como se produz conceitos, quais seus critérios de validade e verdade, ou de verossimilhança.

Nesse sentido, o conhecimento dos conceitos e das diversas e complexas formulações do que vem a ser “o conceito”, ou “um conceito”, ou a “multiplicidade de conceitos” se torna uma obrigação. Nesse sentido, afirma Gomes (2001, p. 50): “A razão desse nosso despotismo intelectual talvez seja esta: se um objeto qualquer é



submetido à Razão Conciliadora apresentando contradições, a única coisa a fazer é suprimir a oposição.”

A conciliação, portanto, se torna supressão e remonta o mapa do lugar de origem da racionalidade nacional com elementos estrangeiros, reflexões e formulações não mediadas pelo que nos é urgente.

### **Considerações finais**

Enquanto um trabalho de História da Filosofia do Brasil, procuramos em breves intuições os enunciados que vinculam o movimento do pensamento tupiniquim de Gomes (2001) e o pensamento frankfurtiano de Marcuse, na forma como este era significado pela intelectualidade acadêmica nacional.

Percebe-se que as universidades brasileiras foram influenciadas, desde sua criação, por um determinado modelo de como se deve estruturar a produção e a difusão de conhecimento, em particular, o conhecimento filosófico. O modo como Marcuse foi recebido pelos meios acadêmicos brasileiros terá relação com esse modelo de universidade? Quando pensamos na ausência de uma filosofia genuinamente brasileira, como nos apresenta Roberto Gomes (2001), o papel da universidade nesse processo se torna flagrante.

Primeiro, porque sem uma universidade nos tornamos frágeis a uma “colonização das ideias” que nós mesmos estruturamos e administramos, presentificando o colonizador que há em nós. Segundo, pois quando de sua fundação, os centros universitários passaram a se responsabilizar por essa administração de nossa dependência: atestam conhecimentos específicos, autorizam o exercício de competências e saberes importantes, mas também atestam uma certa submissão a todo o processo de repetição e de escolha daquilo que pode ou não ser repetido.

Além disso, o autor brasileiro parece perceber a falta de uma forma de aprofundamento das questões filosóficas não melhor, não mais grandioso ou verdadeiro, mas sim um aprofundamento mais genuíno e apercebido do lugar que a filosofia tem na produção de uma cultura e de uma humanidade verdadeiramente nossa. Essa falta teria a ver com a ausência do estudo de Marcuse nos meios acadêmicos nacionais?

## **Referências**

ARANTES, Paulo Eduardo. Falsa consciência como força produtiva: nota sobre marxismo e filosofia no Brasil. **Lua Nova**, São Paulo, n. 19, p. 37-46, Nov. 1989.

CHACON, Vamireh. A fenomenologia dialética do materialismo histórico. In: MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

COUTINHO, Carlos Nelson. Dois momentos da Escola de Frankfurt. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant' Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. Curitiba: Criar Edições, 2001.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. Prefácio. In: SOARES, Jorge Coelho. **Marcuse no Brasil: entrevista com filósofos**. Londrina: CEFIL, 1999.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). **Pensamento alemão no século XX**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

SOARES, Jorge Coelho. **Marcuse no Brasil: entrevista com filósofos**. Londrina: CEFIL, 1999.

TEIXEIRA, Anísio. **Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1989.

## A RELAÇÃO DE DEVER E LIBERDADE EM KANT

Suelen Pereira da Cunha<sup>37</sup>

### Resumo

No presente trabalho tem-se o objetivo de analisar como se dá a moralidade na filosofia kantiana. Para tanto, parte-se do princípio de que, toda ação deve ser de acordo com a boa vontade e que esta deve ser guiada pela liberdade. Sendo esta liberdade que possibilita uma lei universal, desde que esteja fundamentada em princípios puramente necessários e universais, servindo de legislação para todos os seres racionais. Uma vez que, segundo Kant, todos os homens devem agir de tal modo que suas máximas possam se tornar leis universais. Neste sentido, todo homem deve agir por dever, nunca por inclinação ou objetivando outro fim que não seja a própria ação. Kant, então, divide os imperativos em dois, os hipotéticos e os categóricos, de forma que as ações devem ser de acordo com os imperativos categóricos. Pois os imperativos categóricos são puramente formais e isentos de conteúdo, sendo universalmente válidos e necessários, por não estarem fundamentados na experiência. Este trabalho tem como base teórica a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde Kant demonstrar que, a partir da autonomia da vontade e do conceito de liberdade, com base na ideia de dever, é possível estabelecer uma moralidade universalmente válida, tendo por fundamento leis absolutas e necessárias, ou seja, universalmente válida para todos os seres racionais.

**Palavras-chave:** KANT; LIBERDADE; DEVER.

### Introdução.

Em toda a história da filosofia é possível encontrar uma área que trata da filosofia moral. Logo, na filosofia kantiana não poderia ser diferente, pois Kant também se preocupa com a moralidade presente em seu tempo. Kant, por ser um filósofo iluminista, dá uma grande importância ao agir dos homens. De forma que, do iluminismo ele se apropria da ideia de uma moralidade com fundamento na razão, trazendo consigo a ideia de agir por dever e de homem como fim em si mesmo, uma vez que sua moralidade tem como base a metafísica.

---

<sup>37</sup> Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Assim, enquanto nos outros filósofos, mesmo os racionalista, quando se fala em ética e moral, sempre se encontra um fundamento empírico com base na experiência, com Kant a moralidade não terá como fundamento principal a experiência. Pois para que ela possa constituir um dever, ou seja, um imperativo categórico, ela deve ter um caráter universal e ser puramente necessária e uma vez que a experiência é contingente ela não pode servir de lei universal.

Deste modo, é na autonomia da vontade e, portanto, no conceito de liberdade que a moralidade kantiana vai ganhar força, tendo seu fundamento; uma vez que a liberdade é um conceito puramente *a priori* e, por isso, não possui nenhum fundamento com base na experiência, se fazendo universal e necessária a todos os seres racionais.

## **A relação de dever e liberdade em Kant**

### **1.1\_ Boa vontade e Liberdade.**

Levando em consideração que nada do que é empírico, ou seja, que tem seu fundamento na experiência pode servir de lei universal, pois se faz contingente não servindo de fundamento para todos os seres racionais. Kant, em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* expõe a necessidade da elaboração de uma filosofia moral pura. No entanto, mesmo com a tentativa de uma moralidade racional ele não exclui por completo aquilo que é empírico<sup>38</sup>, pois uma vez que se trata de uma filosofia moral é lógico que ela vai tratar do agir prático do homem. Esta parte empírica presente na filosofia moral está contida na filosofia prática, porque a lei da liberdade, através da autonomia da vontade, é quem vai determina o agir do homem mesmo quando este é afetado pela natureza.

Para Kant, é de fundamental importância que qualquer lei moral consista em uma necessidade, pois tem de valer para todos os seres racionais, de modo a não poder ter seu fundamento naquilo que é empírico, suas leis racionais, portanto, devem ser *a priori*<sup>39</sup>. Pois estas leis estabelecidas *a priori* não podem ser consideradas como “meio”

---

<sup>38</sup> - Empírico significa *intuitivo* ou *sensível* e são chamados de empírico os elementos sensíveis de que é constituído o conhecimento intuitivo ou sensível. Esse significado corresponde ao de experiência e seu oposto é *intelectual*. Neste sentido Kant chama Empírico o material da experiência constituído pelas sensações, ao passo que chama *a priori* ou *intelectuais* as formas ou condições da experiência. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 377

<sup>39</sup> - A distinção entre os conhecimentos que podem ser obtidos com a razão pura. O *a priori* é, para Kant, o elemento formal, isto é, ao mesmo tempo o que condiciona e fundamento todos os graus do

para se alcançar qualquer objeto de desejo ou satisfação, ou seja, ela não pode ter um objetivo fora de si; logo, esta lei tem seu fim em si mesmo. Assim, o ser que age segundo estes princípios da moralidade não age por uma inclinação<sup>40</sup>, mas por boa vontade. Isto porque a boa vontade não é boa por possuir uma finalidade que é boa e sim porque ela é boa por si mesma. É por isto que só a boa vontade serve de fundamento para esta moralidade, pois até as mais nobres virtudes podem ser consideradas más se a vontade que as governa não for boa<sup>41</sup>. De forma que, só por meio da boa vontade que um homem pode ser considerado bom ou mau, pois não se pode identificar se alguém é bom ou mau através das suas ações.

Logo, até a inclinação que leva a felicidade, ainda que todo homem almeje ser feliz, pode aparecer como um problema, pois esta inclinação leva a todas as outras inclinações já que a felicidade é um estado indeterminado e, por isso, não pode ser uma lei universal<sup>42</sup>. Pois “*Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente a priori) ao conceito de vontade de um ser racional em geral*”, uma vez que as inclinações e a felicidade, que atua como fonte de todas as outras inclinações, estão diretamente associada ao interesse de cada indivíduo em particular e não dos seres racionais como um todo. Afinal, todos os seres humanos são racionais e, todos os seres racionais são morais, pois podem agir segundo a representação de leis, sejam elas universais ou não. No entanto, a própria boa vontade é o que faz o homem ser digno de felicidade, uma vez que ele está disposto a não desfrutar de uma felicidade na medida em que ele não age com o fim de alcançá-la, mas age moralmente pela boa vontade, ou seja:

*A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer*

---

conhecimento; e não só do conhecimento, visto que também no domínio da vontade e do sentimento subsistem elementos *a priori*, como na *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo*. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 86

<sup>40</sup>- O mesmo que tendência. Nisto, distingue-se do *impulso*, que é a ação súbita e temporária. Kant restringiu o significado desse termo a apetite habitual, da natureza sensível. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 1117

<sup>41</sup>- É por não poder detectar a intenção que ninguém pode ser julgado por suas ações, visto que a mais honrosa virtuosa por estar sendo praticada, não por boa vontade, mas por interesse.

<sup>42</sup>- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pág. 66

*inclinação, ou mesmo, se se quiser, da some de todas as inclinações.*<sup>43</sup>

Assim, a autonomia da vontade e o que proporciona a razão escolher aquilo que é universalmente necessário, de forma a não ser constrangida por nenhuma inclinação. Mas esta possibilidade de escolha da vontade só é possível mediante a liberdade; esta, por sua vez, não passa de um conceito *a priori* que vai consistir na autonomia da vontade<sup>44</sup>. Pois o princípio da autonomia consiste em querer as máximas<sup>45</sup> por elas mesmas e não com uma finalidade. A liberdade é, portanto, uma casualidade que possui em si leis imutáveis, pois é a propriedade pela qual a vontade possui a causa eficiente, desta forma, liberdade e vontade são a mesma coisa na medida em que são leis para si mesmas, isso por que, “*vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa*”<sup>46</sup>. Neste sentido, a liberdade vai tratar diretamente do imperativo categórico. Pois, a liberdade é uma ideia completamente *a priori*, pois nenhum dos seus aspectos está baseado na experiência. Neste sentido Kant afirma:

*Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligada ao conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações dos seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos*<sup>47</sup>

## 1.2\_ Imperativos hipotéticos e categóricos.

A vontade deve se servir de um único princípio e este deve ser ordenado pela razão, pois os valores morais não se tratam de ações visíveis, mas de princípios que não se vêem, pois estão no homem de forma *a priori*. Sendo a razão<sup>48</sup> diferente da experiência, pois enquanto a razão é necessária, à experiência é contingente; enquanto a

---

<sup>43</sup> - Ibid., p. 23.

<sup>44</sup> - “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”. Ibid., p. 85

<sup>45</sup> - Regra de conduta. Kant distinguia a máxima, como “princípio subjetivo da vontade”, da lei, que é o princípio objetivo, universal de conduta. O indivíduo pode assumir como máxima a lei, outra ou mesmo afastar-se a lei. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 755

<sup>46</sup> - KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pág. 94

<sup>47</sup> - Ibid., p. 102

<sup>48</sup> - Referencial de orientação do homem em todos os campos em que seja possível a indagação ou a investigação. Neste sentido, dizemos que a razão é uma “faculdade” própria do homem, que distingue dos animais. Como faculdade de orientação em geral. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 969.

razão é *a priori*, a experiência é *a posteriori*, é justamente por não depender da experiência que a razão ordena tudo o que deve acontecer, independente dos fenômenos. Não podendo a moralidade ser concebida a partir de exemplos, isto porque nem o mais “perfeito” dos homens pode ser tomado como exemplo de moralidade, uma vez que, para ele ser considerado perfeito é necessário que tenhamos antes uma ideia de perfeição. Assim, não é propriamente o homem (que é um exemplo a partir da experiência), mas da ideia de perfeição presente em cada indivíduo que se coloca um ser como exemplo de moralidade. Desta forma, é dever da razão fundamentar o agir baseada em uma moralidade que ela mesma estabelece a partir da ideia de liberdade, levando sempre em consideração que as leis morais devem valer para todos os seres racionais.

Só os seres racionais são capazes de agir segundo representações de leis e essas representações são denominadas mandamentos que, por sua vez, Kant chama de imperativos<sup>49</sup>. Os imperativos são divididos em dois: hipotéticos e categóricos.

*Ora, todos os imperativos ordenam ou hipotética- ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representam uma ação como objetivamente necessária a si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.<sup>50</sup>*

Os imperativos hipotéticos tem uma finalidade fora de si mesmo, eles são apenas meios para se alcançar a própria felicidade, não tendo caráter universal, mas tendo por objetivo algo fora da própria ação. Mesmo que a intenção presente nos imperativos hipotéticos seja boa, ela só é boa na medida em que alcança alguma coisa possível ou real, se fazendo, assim, contingente. Os imperativos categóricos, por sua vez, tem sua necessidade em suas próprias ações, tendo sua finalidade em si mesmo, de forma que ele não vai depender de nenhuma inclinação e de nenhum resultado; a este imperativo Kant chama de imperativo da moralidade.

---

<sup>49</sup>- Termo criado por Kant, talvez por analogia com o termo bíblico “mandamento”, para indicar a fórmula que expressa uma norma da razão. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Pág. 628

<sup>50</sup>- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pág. 50

É devido às características citadas logo acima que o imperativo categórico se resume a uma única lei: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*”<sup>51</sup> É por esta razão que a vontade absolutamente boa tem como seu princípio um imperativo categórico/moral, pois a sua forma de querer é a mesma, ambas, tem em sua ação sua própria finalidade, sem esperar nenhum resultado, ou seja, sem ter nenhum fim além da própria ação. Sendo assim, a noção de imperativo moral em Kant é algo plenamente formal, pois está desprovida de conteúdos.

### **1.3\_Dever.**

É assim que nasce a concepção de dever em Kant, pois assim como o imperativo categórico o dever não possui um conteúdo pré-estabelecido, pois ele também está baseado na máxima “*Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*”<sup>52</sup> Sendo vazio de conteúdo. Neste sentido, o conceito de dever irá ter em si o conceito de boa vontade, sendo ambos *a priori*. Pois, assim como o imperativo categórico não possui uma parte empírica, ou seja, não possui uma finalidade fora de si mesmo, o dever também não possui uma finalidade fora de si, por isso que, para Kant, não se pode agir por dever e simultaneamente por inclinação, ou se age por dever ou por inclinação.

Para explicar esta noção de dever, Kant vai se utilizar da explicação que consiste em afirmar que, uma pessoa que mantém a sua própria vida enquanto esta lhe trás alegrias e satisfações não age por dever, mas uma vez que tudo está dando errado é que ao viver se tenha mais tristezas do que alegrias e ainda assim a pessoa decide por manter a vida pelo simples fato de não conceber que um ser humano retire sua própria vida, isso sim, seria agir por dever, já que se escolhe manter a própria vida mesmo não encontrando nela motivos para isso.<sup>53</sup> Logo, para Kant, viver além de um dever é uma inclinação, mas viver só será uma ação moral quando não se encontrar motivos para o fazer. É por isso que nosso filósofo vai afirmar: “*Uma ação praticada por dever tem o*

---

<sup>51</sup> - Ibid., p. 59

<sup>15</sup> - Ibid., p. 59

<sup>52</sup> - Ibid., p. 27

<sup>53</sup> - Ibid., p. 30



*seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina.*”<sup>54</sup>

A ação, desta forma, está pautada na necessidade baseada no respeito a lei por ela mesma, assim Kant distingue o agir com dever e o agir por dever, sendo somente o agir por dever um agir moral. A perfeição moral só é possível por meio da autonomia da vontade, ou seja, da liberdade, pois só por meio dela é possível agir segundo princípios *a priori*, agir por obrigação, agir por respeito as leis de acordo com o imperativo categórico

Boa vontade, dever, respeito, lei: eis os conceitos que se encontram no conhecimento moral comum e que, por sua própria natureza, só podem ser atribuídos à *razão pura prática*, emergindo analiticamente como conceitos propriamente filosóficos na passagem do conhecimento moral comum ao conhecimento filosófico.<sup>55</sup>

Sendo por isto que os seres divinos não agem por dever, uma vez que neles o dever e o querer coincidem, no homem esta ação só é possível porque ele tem inclinações que vão além do conceito de liberdade e muitas vezes estão contrárias aquelas máximas universal presente no imperativo categórico. É por isso que, para haver um agir moral propriamente dito, o dever deve servir como uma verdadeira legislação para as ações, de forma que estas ações por dever só possam ser expressas por meio do imperativo categórico. De forma a valer para todos os seres racionais, independente dos seus interesses pessoais. Constituindo assim, uma “prática-incondicionada da ação”.

Neste sentido, a máxima que constitui o agir moral vai ter presente em si três importantes características, sendo elas: 1º Uma fórmula que consiste na universalidade; 2º Uma matéria com o fim em si mesmo; 3º Uma determinação completa de todas as máximas. A ação por dever não tem um fim a ser alcançado, antes é um fim em si mesma. De forma que a felicidade do homem que age por dever não está no resultado de suas ações, mas na própria ação.

---

<sup>54</sup> - Ibid., p. 79

<sup>55</sup> - VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. Pág. 338

O conceito de vontade e de universalidade é de suma importância para a ação mediante o dever, ou seja, a obrigação. Pois é através desses dois elementos que a autonomia da vontade é uma lei para si mesma, ou seja, o conceito de liberdade está presente também na ideia de dever, uma vez que através da autonomia da vontade a máxima de um indivíduo pode se tornar uma lei universal, isso mediante a liberdade que está contida nele de forma *a priori*.

Kant dá tanta importância para que as máximas sirvam para todos os seres racionais pelo fato dele conceber o homem não como um meio, mas como um fim, tendo o homem em si a sua própria razão de ser, não sendo um meio para se alcançar algumas coisas, mas um fim nele mesmo. Por isso a ética de Kant e, conseqüentemente, a sua moral está fundamentada na metafísica, pois não possui nenhum objeto contingente, mas é composta por uma necessidade que será expressa no agir prático. Sendo por isto que as máximas que devem se tornar uma lei universal são todas objetivamente necessárias e sem ter em si nenhuma contingência, pois não trata *do que é*, mas *do que deveria ser*.

### **Conclusão.**

Concluimos que a ética kantiana está fundamentada na autonomia da vontade, principalmente porque é através dela que o agir por dever será possível. Neste sentido, o agir por dever consiste em agir não visando um fim, mas tendo na própria ação sua razão de ser. Sendo, então, um fim nela mesma; desta forma, todas as ações do homem moral, em Kant, são ações não por inclinação, mas por respeito as leis oriundas da liberdade e da autonomia da vontade, ou seja, da boa vontade. Leis essas que são universalmente válidas para todos os seres racionais. E, por este motivo é desprovida de conteúdo, já que a máxima que vai determinar todas as leis é puramente formal. Ligada apenas na autonomia da vontade que vai possibilitar que a máxima de um ser racional possa servir de lei universal.

### **Referências Bibliográficas.**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*/Nicola Abbagnano; tradução da 1ª editora brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti.- 5ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; Traduzida do Alemão por Paulo Quintela; Edições 70, Lda., Lisboa – Portugal.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*; introdução e tradução de Raimundo Vier. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia IV/Introdução à Ética filosófica 1*; Edições Loyola - 2ª Ed: fevereiro de 2002 – São Paulo.

**AS PRÁTICAS PUNITIVAS NO CORPO SOB A PERSPECTIVA DA DUPLA  
RACIONALIDADE ENTENDIDA POR MICHEL FOUCAULT**

Eliene Cristina Praxedes Fernandes<sup>56</sup>

Dr. Marcos de Camargo Von Zuben<sup>57</sup>

**Resumo**

No fim do século XVIII e começo do XIX, a melancólica festa da punição vai se extinguindo. Nesta transformação dos séculos misturaram-se dois processos que tem cronologia e diferentes razões de ser. O suplício sobre o corpo, aos poucos, vai se transformando em outra forma de punição, uma prática punitiva que não tem por objetivo punir o corpo de maneira a tomar o ato como espetáculo, mas simplesmente como uma prática inibidora da liberdade e não expositiva da dor. Desta forma, o presente artigo tem como objetivo apresentar, a partir da dupla racionalidade entendida por Michel Foucault, os métodos e práticas punitivas que recaem sobre o corpo na era clássica e na moderna e como tais práticas mudaram deixando de ser tratadas como um aviltamento do corpo e passando a ser uma privação da liberdade, bem como, uma punição corpo/alma.

**Palavras-chaves:** PODER. CORPO. RACIONALIDADE.

**ABSTRACT**

In the late eighteenth and early nineteenth centuries, the melancholy party of the punishment will be extinguished. In this transformation of the centuries two ages have been mixed and they have different reason of existence. The torture on the body slowly is being transformed into another form of punishment, it is a punitive practice that does not aim at punishing the body in order to make the act as a spectacle, but simply as an inhibitory practice of freedom that does not expose pain. Thus, this paper aims to present from the dual rationality understood by Michel Foucault, punitive methods and practices that fall over the body in the classical and the modern era and how these practices have been changed and are no longer treated as a mitigation of the body, turning to be a deprivation of liberty, as well as a punishment body/soul.

**KEYWORDS:** POWER. BODY. RATIONALITY.

---

<sup>56</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas –PPGCISH - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.- elienepfernandes@gmail.com.

<sup>57</sup> Professor adjunto III da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, departamento de filosofia. Coordenador do programa de pós-graduação em ciências sociais e humanas da UERN. - zuben@uol.com.br

## **INTRODUÇÃO**

Michel Foucault (1926-1984) é um dos mais célebres pensadores da modernidade, suas contribuições nas mais diferentes áreas torna difícil a tarefa de enquadrá-lo em uma área.

Um tema bastante recorrente na filosofia Foucaultiana é o poder, suas articulações, seus regimes e opressões. Trataremos neste trabalho do poder sobre o corpo, mas em uma perspectiva da dupla racionalidade em Foucault. O que isso quer dizer? Vejamos, a tradição da historiografia apresenta o desenvolvimento da história do pensamento moderno como uma continuidade, como enfatiza Paula Corrêa (2007.p.162) “Percebo as marcas de uma história que parece ainda não ter nos deixado. Uma posição de transcendência, marca da Era Pré-moderna, ainda se efetiva nos dias de hoje”. Foucault vê uma dupla racionalidade, distinguindo a racionalidade clássica da moderna, podemos perceber tal ocorrência nas mais diversas de suas obras, no entanto, nos interessa para este propósito a obra *Vigiar e punir* onde é relatada os mecanismos de poder e repressão sobre o corpo na era clássica e os métodos de vigilância e punição na era moderna. Ao realizar tais distinções, Foucault rompe com a linearidade, com a causalidade e com a constância dos fatos, um novo modo de ver a história é exposto, tendo, pois um método arqueológico duplo racional.

### **1. AS PRÁTICAS PUNITIVAS NA DUPLA RACIONALIDADE EM FOUCAULT**

Michel Foucault ao pensar em um plano arqueológico, contrapõe toda uma tradição filosófica, que estava habituada a pensar na causalidade e na linearidade dos fatos na história. E com isso nos apresenta uma história pensada sobre a dupla racionalidade, com fatos concernentes a época clássica e fatos da modernidade, com suas diferentes características sem remeter a uma conexão causal. É o que veremos a seguir com as práticas punitivas, onde Foucault irá distinguir uma punição sobre o corpo com o suplicio na era clássica e uma punição mais direcionada sobre a alma na modernidade.

Na era clássica, que vai do século XVII ao século XVIII as práticas punitivas eram direcionada ao corpo, tratava-se de um tipo de exposição e

aviltamento do corpo, eram os denominados suplícios. Nas próprias palavras de Foucault temos a definição do termo punitivo da era clássica: “Pena corporal, dolorosa, mais ou menos atroz [dizia Jaucourt]; e acrescentava: é um fenômeno inexplicável a extensão da imaginação dos homens para a barbárie e a crueldade” (Foucault, 1997. p. 36).

Pela definição do termo podemos constatar que o método utilizado na era clássica para punir recaí somente sobre o corpo, este era submetido a todo tipo de atrocidade para que o acusado sofresse para pagar o seu crime e ainda para que seu sofrimento funcionasse como mecanismo de repressão para as outras pessoas. No entanto é errôneo pensar que tal prática punitiva era um tipo de abuso de poder, pelo contrário era a justiça que se fazia na época.

O suplício faz parte de um ritual. É um elemento na liturgia punitiva, e que obedece a duas exigências. Em relação à vítima, ele deve ser marcante: destina-se, ou pela cicatriz que deixa no corpo, ou pela ostentação de que se acompanha, a tornar infame aquele que é sua vítima; o suplício, mesmo se tem como função “purgar” o crime, não reconcilia; traça em tomo, ou melhor, sobre o próprio corpo do condenado sinais que não devem se apagar; a memória dos homens, em todo caso, guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura ou do sofrimento devidamente constatados. E pelo lado da justiça que o impõe, o suplício deve ser ostentoso, deve ser constatado por todos, um pouco como seu triunfo. O próprio excesso das violências cometidas é uma das peças de sua glória: o fato de o culpado gemer ou gritar com os golpes não constitui algo de acessório e vergonhoso, mas é o próprio cerimonial da justiça que se manifesta em sua força. Por isso sem dúvida é que os suplícios se prolongam ainda depois da morte: cadáveres queimados, cinzas jogadas ao vento, corpos arrastados na grade, expostos à beira das estradas. A justiça persegue o corpo além de qualquer sofrimento possível. (FOUCAULT, 1997)

Todo esse espetáculo era acompanhado de uma platéia, o próprio povo que assistia a execução do suplício era acometido por dois sentimentos um de justiça ao ver o condenado sofrer e pagar por seus crimes, outras pessoas eram despertadas pelo sentimento de revolta, pois, eles se viam na pele do condenado, estavam sujeitos assim como ele a sofrer esse tipo de punição atroz, e algumas vezes durante execuções ocorriam revoltas, pois, os papéis durante a execução eram invertidos, o acusado passava a ser vítima e o carrasco assumia o papel de criminoso por ser o executor do suplício.

Essa punição sobre o corpo vai se alterando aos poucos, durante a revolução Francesa a guilhotina veio diminuir este sofrimento, pois o instrumento tirava a vida do condenado através de um único ato que durava poucos segundos, não se tratava de uma exposição e tortura do corpo como nos suplícios.

Sem tocar o corpo, a guilhotina suprime a vida, tal como a prisão suprime a liberdade, ou uma multa tira os bens. Ela aplica a lei não tanto a um corpo real e susceptível de dor quanto a um sujeito jurídico, detentor, entre outros direitos, do de existir. Ela devia ter a abstração da própria lei.  
(FOUCAULT, 1997)

Ainda assim a morte por guilhotina não deixava de ser um espetáculo, pois, as pessoas acompanhavam toda a execução na praça pública. No entanto, as práticas punitivas só vão deixar de punir violentamente o corpo na modernidade. É o que veremos a seguir.

## **2. AS PRÁTICAS PUNITIVAS NA MODERNIDADE**

No fim do século XVIII e começo do XIX, a melancólica festa da punição vai se extinguindo. Na modernidade a palavra punição passa a ser vista de forma desgostosa. O corpo já não é mais punido como nos suplícios, mas privando-o de um bem: a liberdade. Segundo essa penalidade o corpo é colocado num sistema de privação e de interdições. Nesta nova forma de punir, um exército inteiro de técnicos veio

substituir o carrasco: são os psicólogos, educadores, os guardas, os médicos. Mas, se não é mais ao corpo que se exerce a punição, o que é então? É exatamente a alma, não se trata de um julgamento religioso, nem tão pouco que o corpo esteja totalmente isento de sofrimento e punição. O que temos hoje é uma forma de punir levando em conta diversos fatores como estado emocional, psicológico e jurídico do acusado. Não somente o soberano que julga, é o psicólogo, o psiquiatra, o pedagogo e diversas outras entidades. Podemos ver claramente esta distinção na obra *Microfísica do poder*:

O momento em que se percebeu ser, segundo a economia do poder, mais eficaz e mais rentável vigiar que punir. Este momento corresponde à formação, ao mesmo tempo rápida e lenta, no século XVIII e no fim do fim [sic] do XIX, de um novo tipo de exercício do poder. (FOUCAULT, 1998)

No sistema punitivo da modernidade foi sendo observado que é mais viável vigiar do que punir, a proposta da prisão é dupla: reabilitar e ao mesmo tempo utilizar o condenado e todas as suas atribuições: tempo, condição física, moral entre outros elementos.

Já podemos anotar uma coisa: a justiça penal definida no século XVIII pelos reformadores traçava duas linhas de objetivação possíveis do criminoso, mas duas linhas divergentes: uma era a série dos “monstros”, morais ou políticos, caídos do pacto social; outra, a do sujeito jurídico requalificado pela punição. Ora, o “delinqüente” permite justamente unir as duas linhas e constituir com a caução da medicina, da psicologia ou da criminologia, um indivíduo no qual o infrator da lei e o objeto de uma técnica científica se superpõem — aproximadamente. Que o enxerto da prisão no sistema penal não tenha acarretado reação violenta de rejeição se deve sem dúvida a muitas razões. Uma delas é que, ao fabricar delinqüência, ela deu à justiça criminal um campo unitário de objetos, autenticado por “ciências” e que assim lhe permitiu



funcionar num horizonte geral de “verdade”. (FOUCAULT, 1997)

O método punitivo da modernidade está muito além da privação da liberdade, ela utiliza o tempo, o corpo e a moral do condenado. Foucault apresenta muito claramente no início da obra *Vigiar e Punir* a utilização do tempo em uma prisão, mas, esse controle não está restrito as prisões, podemos perceber o desenvolvimento de uma sociedade panóptica na atualidade com a vigilância de câmeras, controle no uso de cartões de crédito, uso de GPS e chips. Trataremos a seguir da relação panoptismo/prisão.

## **2.1. MODELO PANÓPTICO**

O modelo panóptico é um projeto arquitetônico criado por Jeremy Bentham<sup>58</sup> que tinha por objetivo a vigilância constante. De acordo com esse modelo o condenado pode ser vigiado o tempo todo, no entanto, não vê quem o vigia e isso desperta um sensação de temor, de maneira que mesmo não havendo ninguém na torre os vigiados mantém o comportamento adestrado por conta da torre fixa, eles concluem por uma relação causal que o vigia esteja na torre. Essa é a função do panoptismo: adestrar um comportamento para que este se mantenha o tempo todo sob a possibilidade de uma punição. Trata-se de um olhar, como enfatiza o próprio Foucault (1998):

Sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório. Quando Bentham pensa tê-la descoberto, ele pensa ser o ovo de Colombo na ordem da política, uma fórmula exatamente inversa daquela do poder monárquico. Na verdade, nas

---

<sup>58</sup> Filósofo e jurista inglês

técnicas de poder desenvolvidas na época moderna, o olhar teve uma grande importância mas, como eu disse, está longe de ser a única e mesmo a principal instrumentação colocada em prática.

O plano da vigilância torna-se eficaz, de maneira que, o próprio sujeito olha o outro e o vigia, assim como vigia a si próprio, suas atitudes, ações e pensamento passa por uma espécie de joeira para se adequar ao ambiente ou a situação.

Isso ocorre nas sociedades atuais, adestramos nosso comportamento para determinadas ações, uma câmera ou um olhar é capaz de alterar toda a nossa postura, é como se estivesse o olho central da torre do panoptismo sobre nossas cabeças. De fato, somos vigiados a cada instante por mecanismos de controle, o chip no celular ao realizar uma ligação, o cartão de crédito ao fazer comprar ou ainda as câmeras em diversos lugares são todos instrumentos da vigilância e de controle.

Nessa perspectiva surgem dois conceitos marcantes no pensamento de Foucault: o biopoder e a biopolítica, vejamos no próximo tópico um pouco mais sobre tais conceitos.

### **3. BIOPODER E BIOPOLITICA**

O biopoder se apresenta nos textos de Foucault sobre diferentes aspectos, (não é nosso propósito aqui entrar nos detalhes desses aspectos) apenas comentaremos esses conceitos para observar como Foucault trata o biopoder na perspectiva do poder sobre a vida, uma vez que na idade clássica tínhamos o poder do soberano, tratava-se de *fazer morrer ou deixar viver*<sup>59</sup>. Tal mecanismo de poder foi substituído na modernidade pelo fazer viver, na medida em que tenda reeducar o condenado dentro de um sistema de privações na prisão ou simplesmente o abandona a morte.

O biopoder pode ser compreendido como um dispositivo necessário ao capitalismo, à sexualidade, a sociedade, as normas e as leis; afinal o biopoder comanda todos esses conceitos partindo de uma dupla racionalidade para formar um biopoder. Trata-se uma nova adaptação do poder, como enfatiza Edgardo Castro (2009, p. 59)

---

<sup>59</sup> CASTRO, Edgard. 2009. Pág. 57

O poder, organizado em termos de soberania, tornou-se inoperante para manejar o corpo econômico e político de uma sociedade em vias de explosão demográfica e, ao mesmo tempo, de industrialização. Por isso, de maneira intuitiva e ao nível local, apareceram instituições como a escola, o hospital, o quartel, a fábrica. Em seguida, no século XVIII, foi necessária uma nova adaptação do poder para enfrentar os fenômenos globais de população e os processos biológicos e sociológicos das massas humanas.

Trata-se de uma adaptação necessária para o funcionamento da sociedade, sobretudo capitalista, um processo que foi requerido pelos próprios processos biológicos e sociológicos da população. Buscando uma definição para o termo biopoder temos que:

O biopoder é essa tecnologia que prolonga os efeitos do poder disciplinar; seu alcance é mais vasto, seu alvo é o homem como ser vivo. Enquanto tecnologia, o biopoder organiza a população de modo a torná-la um só corpo, que pode ser transformado, regularizado. [...] Ao biopoder importam taxa de natalidade, taxa de mortalidade, modos e níveis de reprodução, a fecundidade. Todos esses fatores exigem a formação de saberes rigorosos e um controle político cerrado. (ARAÚJO, I. L. 2009)

A organização política e espacial com todos esses critérios de biopoder constitui outro conceito: a biopolítica, que em Foucault toma uma dimensão bastante considerável.

Tratar da biopolítica em Foucault é uma tarefa que requer bastantes elementos, afinal Foucault escreve uma obra<sup>60</sup> inteira para falar do tema. Partido

---

<sup>60</sup> Nascimento da biopolítica, obra que traz o curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France de janeiro a abril de 1979, Nascimento da biopolítica, se inscreve na continuidade do curso do ano anterior, Segurança, território, população.

da noção de biopoder, podemos dizer que a biopolítica pode ser pensada como análise histórica da racionalidade, como um conjunto de biopoderes que vão atuando-nos mais diversos âmbitos como sexualidade, linguagem e poder.

O poder sobre o corpo age de forma veemente na era clássica sob um segmento de punição que age diretamente sobre o corpo, enquanto que na modernidade esse poder toma outra dimensão, sendo compreendido no âmbito de interdições e privações. Entender esses mecanismos de poder é entender a dupla racionalidade e acima disso, entender o biopoder que age em cada racionalidade e a biopolítica implantada a partir desse biopoderes. Nas palavras do próprio Foucault (2008):

O tema escolhido era, portanto, a "biopolítica": eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vem constituindo até hoje.

Dessa forma o biopoder é analisado por Foucault como mecanismo de poder, como uma estratégia de poder, sendo compreendido sobre diferentes aspectos: primeiro não se trata de definir o que é o poder, trata de compreender as relações de poder, como ele é produzido e quem o produz dentro de uma sociedade em uma determinada época. Segundo: os mecanismos de poder são intrínsecos das relações de poder, sejam elas de origem sexual ou familiar. Em terceiro lugar, de saber como esse poder gera saber, como é constituído o sujeito e as relações poder-saber frente às lutas e as implicações ideológicas. O poder também possui um discurso imperativo e a isso podemos relacionar muito bem com o domínio sobre o corpo na modernidade, na medida em que, o condenado está sujeito à dominação do estado, pois, seu tempo, corpo e tarefas perpassam um discurso de controle, obediência e imperatividade. O estado ordena e o condenado obedece, assim deve funcionar o sistema presidiário.

O problema da punição moderna se enquadra no que Foucault designa o biopoder, poder sobre a vida e os corpos dos indivíduos, o controle nas prisões, escolas, estado, trata-se de disciplinar o corpo segundo as políticas de estado. Vejamos nas próprias palavras de Michel Foucault (2008)

A disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade. A disciplina escolar, a disciplina militar, a disciplina penal também, a disciplina nas fábricas, a disciplina operária, tudo isso é uma determinada maneira de administrar a multiplicidade, de organizá-la, de estabelecer seus pontos de implantação, as coordenações, as trajetórias laterais ou horizontais, as trajetórias verticais e piramidais, a hierarquia, etc. E, para uma disciplina, o indivíduo é muito mais uma determinada maneira de recortar a multiplicidade do que a matéria-prima a partir da qual ela é construída.

O mecanismo disciplina vigia, corrige, reeduca e, além disso, determina o grau de periculosidade do indivíduo, possibilitando dentro do sistema legislativo sua reeducação ou não. Dentro desse mecanismo disciplinar surgem ainda outros agentes como os policiais, os psicólogos, o mecanismo legal ou jurídico, entre outros.

Vemos assim que o indivíduo é disciplinado a partir da instituição a qual pertence, seu corpo tem que se adaptar a leis estabelecidas segundo critérios de poder que incidem sobre o corpo considerado em sua individualidade, concernente a cada época e instituição ao qual os sujeitos estão inseridos; já o biopoder atua sobre o corpo da população, o corpo tomado em sua totalidade como corpo único.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto vemos a proposta de uma dupla racionalidade no pensamento de Michel Foucault com relação ao poder sobre o corpo, pois,

como no período considerado clássico vemos o massacre sobre o corpo do condenado, através dos suplícios, que era um tipo de exposição e aviltamento do corpo. Em contrapartida, na modernidade o corpo perde o poder de exploração física no sentido que não se aplica mais punições físicas ao condenado. O corpo já não é mais punido como nos suplícios, mas privando o sujeito de um bem: a liberdade. Segundo essa penalidade o corpo é colocado num sistema de privação e de interdições, tal sistema faz surgir às prisões e conseqüentemente o modelo panóptico que pode ser perfeitamente relacionado às sociedades atuais onde adestramos nosso comportamento para determinadas ações, uma câmera ou um olhar é capaz de alterar toda a nossa postura, é como se estivesse o olho central da torre do panoptismo sobre nossas cabeças.

Esse sistema de dupla racionalidade proporciona conceitos em Foucault como biopolítica e biopoder, que foi tratado superficialmente neste artigo, somente para tratar das formas de governos e poder de determinadas épocas. Desse modo, fica evidente a existência de uma dupla racionalidade em Foucault em diversos âmbitos, sobretudo no poder e nas práticas punitivas.

## **5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARAÚJO, I. L. Foucault, formação de saber, o poder disciplinar e o biopoder enquanto noções revolucionárias. **Ítaca** (Rio de Janeiro. Online), v. 14, p. 11-29, 2009.

CORRÊA, Paula. Profanando a ciência: relativizando seus saberes, questionando suas verdades. **Currículo sem Fronteiras**, vol.7, n. 2, p.158-184, Jul./Dez 2007.

CASTRO, Edgard. **Vocabulário de Foucault**. Belo horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1997.

## A SUBJETIVAÇÃO DA SEXUALIDADE PELO PODER PASTORAL

Jader da Silva Viana<sup>61</sup>

### Resumo

Em abril de 1978 Michel Foucault participou de uma conferência na Universidade de Tóquio e apresentou seu trabalho com o título Sexualidade e Poder, dessa sorte, ofereceu à comunidade acadêmica sua percepção ainda mais desenvolvida a propósito da temática. Nessa época, o filósofo estava dando sequência ao seu projeto sobre a História da Sexualidade. Adequando-se da pesquisa de Paul Veyne, Foucault mostra que, pelo menos três grandes princípios de moral sexual já existiam antes do cristianismo como: a monogamia, sexo com o fim de reprodução e a desqualificação do prazer. Então, o filósofo chegou ao arremate que o cristianismo introduziu novos mecanismos de poder e não imperativos morais, no qual foi chamado de pastorado. Assim, origina técnicas que pertenciam à produção de verdade, além disso, o poder pastoral anexa que a salvação é obrigatória, deverá ser conhecida pelo pastor, e que o mérito é ser obediente. O cristão será obrigado a dizer ao seu pastor o que se passa no interior de sua alma pelo exame de consciência através da confissão. Dentro dessa margem o cristianismo fez funcionar o aparelho pastorado cujo conhecimento minudenciado dos sujeitos por eles mesmos e pelos outros é essencial para a constituição de uma subjetividade vigiada por suas fraquezas.

**Palavras-chaves:** SEXUALIDADE, PASTORADO, SUBJETIVIDADE.

### Abstract:

In April 1978 Michel Foucault attended a conference at the University of Tokyo and presented his work titled Sexuality and Power, that sort offered to the academic community perception further developed in relation to the theme. At that time, the philosopher was giving sequence to your project on the History of Sexuality. Adapting to the research Paul Veyne, Foucault shows that at least three major principles of sexual morality existed before Christianity as monogamy, sex for the purpose of reproduction and disqualification of pleasure. So the philosopher came to finish that Christianity introduced new mechanisms of power and not moral imperatives, in which was called pastorate. Thus originates techniques belonging to the production of truth, moreover, pastoral power attached that salvation is mandatory, should be known by the pastor, and that merit is to be obedient. The Christian will be required to tell your pastor that goes inside your soul by examination of conscience through confession. Within this margin Christianity did operate the appliance pastorate whose knowledge of the subject detailed for

---

<sup>61</sup> Universidade Estadual do Ceará - jadervian@hotmail.com

themselves and for others is essential to the constitution of a subjectivity guarded by their weaknesses.

**Keywords:** SEXUALITY, PASTORATE, SUBJECTIVITY

## **INTRODUÇÃO**

Nossa pesquisa será abalizada, mormente por um texto cujo título é Sexualidade e Poder, na realidade uma conferência que Michel Foucault expressou sobre a temática em 1978 na universidade do Tóquio e posteriormente foi publicado na coleção “Ditos e Escritos, volume V”.

Foucault acende primeiramente a questão: Por que escrever a história da sexualidade? Explica dizendo que no final do século XIX Freud e a psicanálise desenvolveram uma resposta oportuna para o fenômeno da histeria, fato que deslumbrara tanto a sociedade quanto a psiquiatria no mundo ocidental, um desconhecimento do sujeito de si mesmo ou por uma parte do seu passado e essa resposta é o ponto histórico da psicanálise. Também contextualiza que o desconhecimento do sujeito não é geral, mas, de seu desejo e da sua sexualidade.

Assim como observou a existência de outro fenômeno oposto, do qual nomeou de “supersaber”, ou seja, a cultura ocidental no fim do século XIX fez agir um desenvolvimento de um discurso, ciência e teoria da sexualidade. Temos então dois fenômenos: Um desconhecimento e um supersaber.

O filósofo faz uma menção à referência que fizera entre ars erótica e scientia sexualis, isto é, oposição entre o tipo de discurso científico ou pseudocientífico que dominou nas sociedades ocidentais e aquele que não visava instaurar uma ciência, mas sim, uma arte que tende a produzir através dos atos ou órgãos sexuais um prazer mais forte e duradouro típico das sociedades orientais. Foucault informa que seria muito interessante que a história da sexualidade fosse qual comparação, porém a história que ele traz é da ciência sexual no ocidente e da necessidade de sê-la.

Há um esquema histórico dividido em três tempos: Do cristianismo, com proibições morais, pelo século XVI a Burguesia que espaçou a rejeição cristã até o



século XIX que finalmente se desvendou com Freud. No qual Foucault acreditar ser inexato, pois pensar a história da sexualidade a partir de uma positividade é mais opulento do que pelo esquema de repressão.

Abraçando a pesquisa de Paul Veyne, Foucault repensa sobre três imperativos morais e assinala qual foi, de fato, o papel que o cristianismo enfrentou na história da sexualidade, dessa configuração, pode se perceber um mecanismo de poder. Poder este, chamado de pastoral que vai fazer surgir uma categoria de indivíduos que vai realizar na sociedade cristã a função de condutores em relação aos demais.

## **DESENVOLVIMENTO**

Michel Foucault deixa transparecer que seu projeto de estudar a sexualidade brotou como uma surpreendente réplica para a tese de acepção da psicanálise em torno da sexualidade. Freud e a psicanálise apresentaram tanto para a psiquiatria quanto a sociedade um fenômeno que tinha grande importância no final do século XX:

A histeria, essencialmente caracterizada por um fenômeno de esquecimento, de desconhecimento maciço pelo sujeito de si mesmo, que podia ignorar pelo viés de sua síndrome todo um fragmento do seu passado ou toda uma parte do seu corpo. Freud mostrou que esse desconhecimento do sujeito por ele próprio era o ponto de ancoragem da psicanálise que ele era, de fato, não um desconhecimento geral pelo sujeito de si mesmo, mas sim um desconhecimento de seu desejo, ou sua sexualidade, para empregar uma palavra que talvez não seja muito adequada. Então, inicialmente, desconhecimento do seu desejo pelo sujeito. p 57

Para Foucault a partir da constatação do fenômeno da histeria, através de Freud, percebe-se um meio geral de verificação teórica e prática desse tipo de doença. Logo Freud se preocupou em buscar respostas para o fenômeno do desconhecimento, ou seja, para esse desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, vale salientar, Eis o ponto de partida da psicanálise. Michel Foucault aponta a existência de outro

fenômeno oposto a esse supracitado, da qual ele chama de supersaber, isto é, um saber fecundo da sexualidade no plano cultural.

Talvez seja possível dizer que havia, nas sociedades ocidentais, no final do século XIX, um duplo fenômeno muito importante, que era, por um lado, um fenômeno geral, mas apenas situável no nível dos indivíduos, ou seja, o desconhecimento do sujeito de seu próprio desejo – e isso se manifestava especialmente na histeria-, e ao mesmo tempo, pelo contrário um fenômeno de supersaber cultural, social, científico, teórico da sexualidade. Esses dois fenômenos- de desconhecimento da sexualidade pelo próprio sujeito e de supersaber sobre a sexualidade na sociedade- não são fenômenos contraditórios. Eles coexistem efetivamente no ocidente [...] p.58

Michel Foucault problematiza que a questão é saber de qual modo uma sociedade como a nossa sustenta simultaneamente esses fenômenos. Logo informa que a psicanálise não respondeu direta e legitimamente a esse problema, porém não o ignorou. Pretenderia falar implicitamente que a produção teórica discursiva da sexualidade é apenas fruto de um desconhecimento da sexualidade, ou melhor, é porque os indivíduos continuam a ignorar o que é da ordem sexual que existe uma produção social de discursos sobre a sexualidade.

Destarte, Foucault distingue que:

Os psicanalistas abordaram o saber sobre a sexualidade apenas por duas vias: Freud tentou passar o saber sobre a sexualidade a partir dessa produção fantástica que encontramos nas crianças, ou ainda tentou abordar o saber sobre a sexualidade em psicanálise a partir dos grandes mitos da religião ocidental, mas creio que jamais os psicanalistas levaram muito a sério o problema da produção de teorias sobre a sexualidade na sociedade ocidental.. p.58

O autor não se posiciona como um antipsicanalista, ou que a psicanálise se engana ou que não existe esse desconhecimento, mas que sua pretensão na pesquisa é inverter essa perspectiva de analisar o saber sobre a sexualidade não mais pelo desconhecimento dos desejos do sujeito, todavia, a partir da superprodução de saber social, cultural e coletivo da sexualidade. E para entendermos melhor a produção discursiva é válido encontrar na cultura ocidental uma forma científica de dialogar com a sexualidade.

Com isso não quero dizer que esse discurso sempre foi racional, não quero dizer que ele tenha sempre obedecido aos critérios do que atualmente chamamos de verdade científica. Bem antes da psicanálise, na psiquiatria do século XIX, mas igualmente no que podemos chamar de psicologia do século XVIII e, melhor ainda, na teologia moral do século XVII e mesmo da idade média, encontramos toda uma especulação sobre o que era a sexualidade, sobre o que era o desejo [...] todo um discurso que se pretendeu um discurso racional e um discurso científico, e acredito que é nele que podemos perceber uma diferença capital entre as sociedades ocidentais e pelo menos um certo número de sociedades orientais. P.59

Foi exatamente essa mesma oposição que Michel Foucault fez no primeiro volume da *História da sexualidade a vontade de saber* entre ars erotica (arte erótica) praticada na cultura oriental e a scientia sexualis (ciência sexual) predominantemente no ocidente como duas modalidades diferentes de organizar as relações entre o poder, a verdade e o prazer:

[...] pode-se distinguir dois regimes principais. Um é o regime da arte erótica. A verdade nele é extraída do próprio prazer obtido como experiência, analisado segundo sua qualidade [...], e esse saber quintessencial é, sob sigilo, transmitido por meio de iniciação magistral àqueles que se mostram dignos dele [...]. Não obstante a civilização ocidental, há séculos, não conheceu a arte erótica: ela atou as relações de poder, do prazer e da

verdade, num modelo completamente diferente: o modelo de uma ciência do sexo.<sup>62</sup>

O filósofo assegura que por meio de Freud e também através de um conjunto de movimentos políticos, sociais e culturais diversos que se deu início a liberação da própria sexualidade e das condições para tomar consciência dela. Esse acontecimento moderno se objeta, nos séculos anteriores aos pesos das morais burguesas e cristãs, nas quais, teriam acautelado o ocidente de se preocupar pela sexualidade. Portanto, o esquema histórico utilizado é dado em três tempos.

Da antiguidade grega e romana, podendo assim dizer, a sexualidade era livre, não havia obstáculos pra ser expressa e desenvolvida, parecidas até com o modelo da arte erótica. Do cristianismo, que trouxe proibições morais, dito não ao prazer e, por conseguinte, teria levado a um silêncio sobre a sexualidade, logo também, pelo século XVI a Burguesia já em dominação econômica e hegemonia cultural prolongou a recusa cristã até o século XIX que finalmente se mostrou com Freud.

Foucault combate esse esquema para se estudar uma história da sexualidade no ocidente, pois, evidencia os mecanismos de repressão, da interdição colocando a responsabilidade da recusa ocidental da sexualidade sobre o cristianismo. Ele nos norteia que é mais interessante pesquisar partindo do que motivou e não do que proibiu. Deste modo, o método adotado pelo filósofo para compor seu estudo tem a contribuição de um historiador Frances chamado Paul Veyne que fez estudos sobre a sexualidade no mundo romano antes do cristianismo.

Dar início as características da moral cristã quanto à sexualidade é, por conseguinte, achar que a opondo a moral pagã, ela assume, em destaque, três aspectos: A imposição da regra monogâmica para as sociedades antigas; teria atribuído a função apenas de reprodução para o sexo e também assinalar o prazer sexual como um mal devendo ser evitado.

Michel Foucault mostra que os trabalhos de Paul Veyne revelam que esses três grandes princípios da moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento

---

<sup>62</sup> L'Occident ET La vérité Du sexe. In: Le monde, nº 9885, 1976, p.24. Retomando em Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994, v.3, texto nº181, p.104

do cristianismo. Que o império romano já havia interiorizado nos seus habitantes esses princípios. Então:

O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele. A poligamia, o prazer fora do casamento, a valorização do prazer, a indiferença em relação aos filhos já haviam desaparecido, no essencial, do mundo romano antes do cristianismo. P.63

Se não foram tais princípios que o cristianismo desempenhou nessa história da sexualidade qual foi? Michel joga seu pensamento alertando que o papel cumprido do cristianismo foi de usar novos mecanismos de poder para inculcar esses imperativos morais. Qual poder é o que se chama de pastorado. Logo porque, em seus aspectos peculiares, não se define por status intelectual, profissional ou moral, mas exercido por indivíduos que são condutores, pastores em relação às outras pessoas que tem o papel de ser seu rebanho. Até em tão, não existe na antiguidade grega ou romana ideia de rebanho ou pastor, em contrapartida há ideia de chefe, Deus pastor do seu povo no mundo mediterrâneo oriental. Por exemplo, Egito, Mesopotâmia, na assíria.

Foucault diz que:

O poder pastoral se opõe a um poder político tradicional habitual, pelo fato de ele não se exercer sobre um território: o pastor não reina sobre um território; ele reina sobre uma multiplicidade de indivíduos. Ele reina sobre ovelhas, bois animais. Reina sobre um rebanho em deslocamento. O poder pastoral não tem por função principal fazer mal aos inimigos; sua principal função é fazer o bem em relação àqueles de que cuida. Não é um poder triunfante, mas um poder benfazejo. P. 65

A introdução do poder pastoral para o homem ocidental significava que ter um pastor implica que para todas as pessoas existe a obrigação de obter individualmente

sua salvação, ou seja, não tem homem livre a ponto de não querer a salvação, ela então é obrigatória. Outra característica é que essa salvação apenas pode ser alcançada caso aceite a autoridade do outro, no caso a do pastor, isto é, ele quem dita à regra, afinal, conhece a forma certa de agir assim como os seus indivíduos. Temos aí um alcance de culpa.

Um outro tipo de condenação muito mais refinado, muito mais estrito, muito mais sustentado: aquele que é garantido pelo pastor. Pastor que pode obrigar as pessoas a fazerem tudo o que é preciso para sua salvação e que está em posição de vigiar, ou pelo menos de exercer sobre as pessoas uma vigilância e um controle contínuos. O pastor é aquele que pode exigir dos outros uma obediência absoluta- fenômeno muito importante e também bastante novo P.67

No cristianismo pode se constatar que manter-se obediente é a qualidade vital de todas as outras virtudes. Foucault chega ao fenecimento que:

O pastorado trouxe consigo toda uma serie de técnicas e procedimentos que concerniam à verdade e a produção da verdade. O pastor ensina a verdade, a escritura, a moral, os mandamentos de Deus e os mandamentos da igreja e ele deve saber, é claro, tudo o que fazem as suas ovelhas, tudo o que faz o seu rebanho. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão. P.68

Por sua vez, conhecer o interior dos indivíduos é poder contar com meios de análise, isto é, o pastor computa as narrações individuais de se rebanho. O cristão tem que dizer ao pastor tudo o que se decorre na profundidade de sua alma. Então, se presume que a confissão exaustiva vai produzir de alguma forma a verdade, na qual não era conhecida pelo pastor, mas que também não era notória pelo próprio sujeito.

O cristianismo buscando interiorizar-se no império Romano já com os imperativos morais já abrigados, portanto, para poder dirigir a sociedade civil desse império utilizou-se de meios entre eles Foucault diz:

Creio que foi a concepção da carne- muito difícil, alias muito obscura – que serviu, que permitiu estabelecer essa espécie de equilíbrio entre um ascetismo, que recusava o mundo, e uma sociedade civil, que era uma sociedade laica. Creio que o cristianismo encontrou um meio de instaurar um certo tipo de poder que controlava os indivíduos através da sexualidade, concebida como alguma coisa que sempre introduzia no individuo possibilidades de tentação e de queda. P.69

Foucault norteia que

Pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, é pela constituição dessa subjetividade que o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral, no fundo mediana. Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi à contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade. P.70

Salientando que a carne é a própria subjetividade do corpo, temos então, que a carne cristã é a sexualidade na condição de prisioneira do interior dessa subjetividade, em outras palavras, da sujeição do individuo a ele mesmo. Foucault mostra que esse foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana. Ao fechamento de sua investigação, Michel Foucault finalmente informa também que seu esquema são hipóteses, apenas esboço que ele crer ser possível.

### CONCLUSÃO

Michel Foucault é considerado um dos filósofos contemporâneos mais excitantes e instigantes. Ele é flexível quando se mostra consciente que há

ininterruptamente novas formas de subjetivação possíveis. Com seu olhar crítico sobre as performances do poder, o pastoral em realce na nossa pesquisa, por exemplo, exhibe o quanto são sutis, mais até do que se apresentam, pois o poder não é alguma coisa que se tenha, porém algo que se realiza.

E nos seus textos tardios de Foucault abarcam ainda mais certa insinuação do funcionamento desses dispositivos de poder/ saber que são intimamente representados pelo sujeito. E foi justamente pela composição de uma subjetividade, em outras palavras, pela convenção de si polida pela evidencia das próprias fraquezas, tentações como também da carne é que o cristianismo fez agir o trabalho dos princípios morais.

Em suma, percebemos o quanto é válido deter/ aprender o jogo filosófico que Michel Foucault trouxe para a filosofia, mormente, sua metodologia. Daí se infere a importância da reflexão sobre a afinidade do filósofo francês com a temática da sexualidade. O arcabouço de posições e novos conceitos sobre as manifestações de poder foram levantados com sua maneira peculiar de pensar. Percebemos como o admirar foucaultiano sobre esses temas arregaça problemas efetivos para a maturidade de nossas concepções científicas.

### Referencias Bibliográficas

Ditos e escritos, volume V: ética. sexualidade. política/ Michel Foucault; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. - 3. ed – Rio de Janeiro: forense Universitária, 2012

Dicionário Foucault/ Judith Revel; tradução de Anderson Alexandre da silva; revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. – Rio de Janeiro: forense Universitária, 2011.

Foucault, Michel. História da sexualidade I: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, edições graal, 1988.

L'Occident ET La vérité Du sexe. In: Le monde, nº 9885, 1976, p.24. Retomando em Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994, v.3, texto nº181, p.104

\_\_. *Ética, Sexualidade, Política*. In: Ditos e Escritos; v.5 – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.



**A VOZ DE HIGEIA: CORPO E TERRITORIALIZAÇÃO  
NA ESTRATÉGIA DE SAÚDE DA FAMÍLIA**

Herley Medeiros Lins,  
Antonia Pautylla Silva Lira,  
Diana Cris Macedo,  
Francisco Ursino da Silva Neto\*<sup>63</sup>

**Resumo**

Observa-se, especialmente a partir da segunda metade do século XX, um esforço no sentido de desatrelar as ideias de doença e de saúde, de maneira que esta assume uma determinada autonomia em relação àquela e uma positividade, inscrevendo-se então num campo de práticas discursivas e políticas que atravessam o volume dos corpos singulares e operam através de espacializações que os diluem nos corpos social e populacional coletivo. Saúde como direito humano, política nacional de humanização em saúde, incentivo a práticas de promoção da saúde, assim, constituem-se como novas tecnologias políticas de investimento sobre os corpos individuais e coletivos que procedem a partir de uma antropologização das práticas de cuidado que, curiosamente, põe cada vez menos em relevo o próprio volume do corpo. Esta pesquisa procura problematizar como, na Estratégia de Saúde da Família brasileira, se daria essa reterritorialização do corpo e questionar a que novos tipos de captura e de práticas de dominação e controle está submetido e que possíveis linhas de fuga e de resistência se desenham nesses fluxos.

**Palavras-chave:** CORPO, ESTRATÉGIA DE SAÚDE DA FAMÍLIA, TERRITÓRIO

**Introdução**

Pensar sobre saúde na contemporaneidade é uma tarefa, de certa maneira, confortável. Proliferam-se os discursos sobre como desenvolver hábitos de vida saudáveis, técnicas para se atingir um determinado estágio de bem-estar e de equilíbrio entre as diferentes tarefas e dimensões da vida sócio-afetiva dos indivíduos, serviços de prestação de cuidados humanizados aos agravos à saúde, entre outros.

A dimensão da saúde pode ser tomada, nesses termos, como um alvo importante

---

<sup>63</sup> \*Corpus Scriptorum, Universidade Federal do Ceará, Departamento de Saúde Comunitária.- herleylins@gmail.com; pautylla@gmail.com; diamaiscedo@yahoo.com.br; ursinoneto@ufc.br.

de investimentos de poder onde se formam campos, não apenas de observação e de controle, mas de enunciação de saberes alinhados às tecnologias de poder em ação nas sociedades ocidentais desde meados do século XVIII (medicina, aparelho carcerário, ciências humanas, escolas).

Longe do operário do início das sociedades capitalistas sobre cujo corpo incidiam forças disciplinadoras, produtoras de um indivíduo sobretudo útil à maneira das máquinas eficientes, da fábrica, da linha de montagem, nas últimas décadas do século XX e início do XXI somos, estranhamente, se não instados, ao menos provocados a falar sobre nossa saúde, a melhorá-la, a burilá-la através de técnicas que ultrapassam o volume dos corpos e tomam como lugar de enraizamento a própria vida em sua potência. Higiene não possui apenas um olhar que a tudo esquadrinha. Higiene fala, canta e nos embala em nosso longo sono. A Organização Mundial de Saúde (OMS) a define em 1946 como: *“Estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença.”*[1]

Na dimensão discursiva é possível observar nessa definição menos o caráter irreal ou, se o quisermos, otimista da proposição do que uma curiosa demarcação dos campos de enunciação, isto é, ao circunscrever saúde e doença em sua diferença, a partir de linhas de dispersão, é possível perscrutar a saúde em toda a sua positividade. Não é novidade que o poder no ocidente se exerce cada vez menos como violência, excesso, subtração. *“Tentemos nos desembaraçar de uma representação jurídica do poder; renunciemos a pensá-lo em termo de lei, de interdição, de liberdade e de soberania”*[2]

Ou ainda:

*“Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.”*[3]

Nesse sentido, é possível pensar que o relevo tomado nas últimas décadas pelo discurso da saúde tenha se tornado possível a partir do surgimento de toda uma série de dispositivos e de relações de poder capazes de penetrar nas (ou mesmo surgir das) mais

cotidianas atividades e relações humanas, numa relação ambígua de capturas e fugas, integração e multissegmentarização, ordenação e abertura para o caos.

Por oposição (e não mais em antagonia) à doença, que delimita, localiza e espacializa um sofrimento, materializa, interioriza, isto é: individualiza, a dimensão da saúde propõe um deslocamento. A saúde se exerce em relação, em níveis intra, inter e, segundo a OMS, transpessoal. Seu exercício se dá enquanto direito humano. A saúde impõe agenciamentos éticos e políticos. Possui condicionamentos bio-psico-eco-sociais e não parece haver campo de ação ou de interesse humanos que não sejam atravessados pelo olhar da saúde.

Se a doença se espacializava no volume dos corpos individuais (ou populacionais, no caso das epidemias) através do olhar fixador segmentar do aparelho hospitalar, a saúde se exerce num território cada vez mais amplo (porém não aberto) capaz de instaurar um regime de visibilidade e de gerenciamento de “riscos”, identificando áreas de vulnerabilidade ou tipos vulnerabilizados, incentivando a formação de grupidades definidas a partir de uma dada taxinomia social, isto é: os chamados grupos de risco.

É a esse refinamento das tecnologias de poder que Deleuze chamará Sociedade de Controle:

*“Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. [...] Nas sociedades de disciplina não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), enquanto nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como de um deformador universal.”[4]*

Em face desse cenário, é possível pensarmos que nesses rearranjos de correlações de forças sejam produzidas novas subjetividades, novos pontos de resistência e (por que não?) novas estratificações do corpo. Esse artigo não objetiva analisar que novas composições são essas, nem propor estratégias de resistência, mas examinar, a partir da experiência brasileira da Estratégia de Saúde da Família, as condições de possibilidade de pensarmos essa questão.

### Breve história da Estratégia de Saúde da Família brasileira

A estruturação do sistema de saúde brasileiro foi tecida, reconhecendo as Conferências de Alma-Ata em 1978, de Ottawa em 1986, e de Bogotá em 1992, como marcos referenciais do conceito de saúde para todos e sendo considerada direito fundamental do ser humano. Estas experiências apontaram possibilidades concretas de construção de um modelo de atenção à saúde voltado para a qualidade de vida, tal como proposto no temário da 10ª Conferência Nacional de Saúde, ocorrida em 1986. A partir da promulgação da Constituição Federal em 1988, foram definidos como princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), a garantia legal de acesso a todos os cidadãos – princípio da universalidade – paralelamente à atenção ao usuário fundamentada no princípio da integralidade, desencadeando amplas discussões sobre a necessidade de reformulação do Sistema como um todo.

Contudo, o modelo assistencial que continuou a predominar no Brasil nos últimos anos, e que ainda é ideário para o fazer de muitos profissionais da saúde, caracteriza-se por ser curativista, com uma medicina de alto custo, verticalizado, excludente e de baixo impacto na melhoria da qualidade de vida das pessoas. O enfoque biologicista característico deste modelo, não compreende e não considera adequadamente a complexidade das dimensões sócio-econômicas e culturais presentes no processo de adoecer ou morrer das pessoas.

Assim, em substituição ao modelo tradicional de assistência, orientado para a cura de doenças e no hospital, e avançando no sentido da vigilância à saúde, o Ministério da Saúde cria em 1991 o Programa dos Agentes Comunitários de Saúde (PACS), e em 1994, aprimorando ainda mais esse avanço, institui o Programa de Saúde da Família (PSF) - mais tarde considerado como uma estratégia, a Estratégia Saúde da Família (ESF), que se destina a reorientar o modelo assistencial, tomando a atenção primária como central nas ações do SUS, tendo como eixo norteador levar a oferta de serviços e o cuidado para perto da unidade familiar, em territórios delimitados.

Dessa forma, o PSF nasce com o propósito de superação de um modelo de assistência à saúde, responsável pela ineficiência do setor, insatisfação da população, desqualificação profissional e iniquidades.

Até abril de 2010, o Brasil havia implantado 31.981 Equipes de Saúde da Família, em 5.279 municípios, correspondendo a aproximadamente 95% de adesão

municipal, obtendo uma cobertura de 50,9% da população brasileira<sup>64</sup>. [5]

Mesmo com a consolidação da ESF em boa parte do país, a sociedade brasileira insiste em trazer à tona discussões acerca da qualidade dos serviços de produção de saúde. No cotidiano dos serviços, nos deparamos com práticas de gestão verticalizadas e privatistas, práticas profissionais ainda pautadas na relação queixa-conduta, precarização das condições de trabalho de boa parte dos profissionais, financiamento insuficiente da saúde pública, iniquidades no acesso e na continuidade do cuidado, práticas de formação ainda permeadas pela aplicabilidade do conhecimento e distanciadas do cotidiano das comunidades em questão.

### **Territorialização e campos de observação**

Se podemos pensar a arquitetura do aparelho hospitalar como filha do panóptico, isto é, a instituição de um dispositivo produtor de uma vigilância integral que opera através da fixação dos indivíduos, da fragmentação e da serialização dos espaços, o aparelho estratégico da saúde seria, talvez, sua dobra. É que o espaço de observação deixa de ser o centro a partir do qual se fixam as enfermarias, os corredores, as alas específicas segundo cada classe de entidades mórbidas e as hierarquias internas; torna-se, na verdade, uma estrutura pulverizada nos interstícios da vida social. Menos um ponto de observação do que uma rede de rastreio.

*“A estratégia de Saúde da Família visa à reorganização da Atenção Básica no País, de acordo com os preceitos do Sistema Único de Saúde. Além dos princípios gerais da Atenção Básica, a estratégia Saúde da Família deve:*

*[...]*

*II - atuar no território, realizando cadastramento domiciliar, diagnóstico situacional, ações dirigidas aos problemas de saúde de maneira pactuada com a comunidade onde atua, buscando o cuidado dos indivíduos e das famílias ao longo do tempo, mantendo sempre postura pró-ativa frente aos problemas de saúde-doença da população;” [6]*

---

64 Informações contidas no site do DATASUS (Departamento de Informática do SUS) <[www.datasus.gov.br](http://www.datasus.gov.br)>

Nesse sentido, a reorganização da atenção à saúde (não mais assistência ao doente) se dá através de um fluxo entre um aparelho piramidal hierárquico, disciplinar, e uma estrutura móvel, flexível; um plano que se dispõe como uma rede a-hierarquizada, crivada de pontos de confluência (centros especializados de cuidado) e de pontos de dispersão, linhas de fronteira e de turvação de práticas de cuidado de diferentes matrizes epistêmicas; transversalidades. Não é que o Estado tenha desenvolvido uma tecnologia de dominação capaz de penetrar na profundidade intocada dos territórios de vida das comunidades urbanas e rurais e de intervir em suas vidas para produzir corpos e subjetividades subordinadas. Território e atuação estratégica estão aqui no mesmo plano de simultaneidades. De fato, não há território sem as linhas de produção de territorialidades, de visibilidades e de zonas de instabilidades.

*“[...] o território implica na emergência de qualidades sensíveis puras, sensibilia que deixam de ser unicamente funcionais e se tornam traços de expressão, tornando possível uma transformação das funções.”[7]*

A própria linha que demarca, também ela, é já sempre território. Capturada por ele, ela entra no fluxo de produção de agenciamentos e de linhas-de-fuga na ordem do vivido. A territorialização é o que ocorre na interface desse constante movimento de (re)demarcação e de gênese.

*“A territorialização é, pois, o processo – que pode ocupar várias escalas espaço-temporais – pelo qual os sistemas materiais se organizam em torno de um atrator específico. Dependendo das relações entre os seus elementos (heterogêneos), este agenciamento será mais ou menos homogêneo e estável (ou seja, territorializado).”[8]*

Assim, através desse olhar cada vez mais múltiplo, cada vez mais distante da noção de organismo, já que direcionado para o que se dá no âmbito do território, ultrapassando o volume dos corpos, cada vez mais ávido por lançar luz sobre novas zonas de circunscrição da vida e do humano, o indivíduo é reinscrito em toda uma nova

espacialidade; desenvolvem-se campos de enunciação em torno da noção de risco e de vulnerabilidade social. Não se trata aqui também da biopolítica dos corpos, da economia dos nascimentos, das mortes, das epidemias. Trata-se antes de um investimento numa perspectiva que se compreende como promoção de saúde.

Se a doença e a peste se espacializam em um aparelho de vigilância que esquadrinha o corpo do indivíduo em seu próprio relevo e o corpo populacional na sua disposição espacial, risco e vulnerabilidade inserem os corpos num plano probabilístico capaz de formar composições, decompô-las e rearranjá-las em movimentos, por vezes, vertiginosos capazes de produzir uma série de reterritorializações. Quando se estabelece como fundamento do processo de atuação estratégica:

*“IV - prática do cuidado familiar ampliado, efetivada por meio do conhecimento da estrutura e da funcionalidade das famílias que visa propor intervenções que influenciem os processos de saúde-doença dos indivíduos, das famílias e da própria comunidade;”*

e ainda:

*“VI - promoção e desenvolvimento de ações intersetoriais, buscando parcerias e integrando projetos sociais e setores afins, voltados para a promoção da saúde”[9]*

não parece que se esteja tratando de organismos ou mesmo de populações, mas de um outro tipo de composição, um novo interesse de investimento de poder.

### **3) Epidemiologia e vulnerabilidade**

No esteio das tecnologias disciplinares para o controle das epidemias, é possível notar-se um refinamento das técnicas de vigilância e de demarcação de espaços de intervenção. Houve todo um rearranjo desse olhar desde a prática da quarentena até o surgimento do conceito de risco. Se na quarentena esse controle se dava a partir de uma fixação dos indivíduos em um espaço como que quadriculado, hierarquizado, em que cada um ocupava um lugar estático muito específico, regido por uma polícia médica, a chamada epidemiologia clássica foi capaz de produzir um regime de visibilidades e

espacialidades virtuais com a noção de risco. Comportamento de risco, grupos de risco, fatores de risco nada são senão um tipo de tecnologia produtora de identidades, classificações, normatização. O risco penetra o volume dos corpos individuais e coletivos, fundamentando o desenvolvimento de toda uma engenharia das probabilidades. Embora não se possa afirmar que monitoramento de riscos e polícia médica pertencem a um mesmo grupo de tecnologias de poder, não se pode tampouco reconhecer que entre essas práticas haja uma nítida ruptura quanto às condições que as tornam possíveis. Não mais apenas uma anátomo-política dos corpos e uma bio-política das populações, o surgimento do conceito de vulnerabilidade, cada vez mais presente nos discursos da higiene e do direito, parece necessitar de um tipo de modulação infinita das relações tecidas nesses espaços (sejam eles físicos ou virtuais), isto é, a vulnerabilidade traz a perspectiva de um estranho tipo de controle que parece prescindir dos organismos-máquinas, que parece menos querer identificá-los e classificá-los para melhor observar do que capturá-los dentro de uma nova espacialização, diluindo-os (os corpos) na superfície rugosa do território para identificá-los de outra forma.

*“Risco epidemiológico, grosso modo, é a probabilidade de que um indivíduo qualquer pertencente a um dado grupo identitário (expostos) venha também a pertencer a um outro grupo identitário (afetados). [...] Se o risco busca expressar as ‘chances matemáticas’ de adoecimento de um ‘indivíduo qualquer’, desde que portador de um certo traço identitário específico, a vulnerabilidade quer expressar os ‘potenciais’ de adoecimento/não-adoecimento relacionados a ‘todo e cada indivíduo’ que vive em um certo conjunto de condições.”[10]*

É este indivíduo, ora identificado e atravessado ao infinito por fatores de risco gerenciáveis, ora compreendido como uma particular relação parte-todo identificadora num campo potencial[11], que tem sido cada vez mais solicitado a falar sobre sua saúde, a falar sobre seus afetos, seus sofrimentos, seu viver. Não tanto resultado de faltas, carências, lacunas, a vulnerabilidade, as susceptibilidades são produtoras de ecos.

**4) Para além do controle populacional: os corpos de afeto, tecnologias leves, a**



**promoção da saúde.**

Aos desdobramentos concêntricos do campo concernente à saúde, de certa maneira, também se possa fazer a análise que Foucault desenvolve, por sua vez, a propósito da filosofia moderna:

*“A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um pelo outro: análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem.”[12]*

Com efeito, é coerente pensarmos que só foi possível o surgimento do conceito de saúde em sua positividade constantemente reiterada na contemporaneidade após o surgimento do homem e das ciências humanas.

Sujeito de direitos, ator histórico-social, pessoa, é ao redor e a partir dessas concepções do humano que se organiza toda uma rede de prestação e de produção de cuidados cujo objetivo seria aumentar uma dada potência, compreendida em termos de saúde como qualidade de vida. O que qualifica essa vida é, em última instância, sua “humanidade”. Não se trata mais tão somente da prevenção de doenças e de contágios. A estratégia quer mais: quer promover saúde. *“Promover saúde envolve escolha e isso não é da esfera do conhecimento verdadeiro, mas do valor.”[13]*

Nessa perspectiva, é de dentro de uma moral que se desdobram as tramas de cuidado desde o denso aparato tecnológico de intervenção no organismo-máquina-funcional até a disposição da chamada complexidade das tecnologias leves em saúde, capazes de se movimentar em meio à multiplicidade do vivido e de produzir vínculos, acolhimento, espaços de fala.[14] Não é desprovido de relevância o fato de que, no Brasil, existe uma política nacional de humanização do serviço de saúde.

Ora, se é desde o centro desse dispositivo que se coloca o humano, seria mesmo possível a pergunta que norteia a construção desta pesquisa, isto é: é possível que se estejam a produzir novas estratificações do corpo a partir dos discursos e das práticas de saúde? Na verdade, talvez a própria constituição de um aparelho de humanização já seja sintomático de uma mudança na correlação de forças. Higiene não se contenta em apenas perscrutar a vida e seus movimentos. Ela precisa reafirmar que somos humanos. Que não temos sido humanos o suficiente (ou talvez já estejamos nos tornando outra coisa). Menos que os organismos, parece que há todo um interesse renovado em corpos

humanos falantes, crédulos em sua condição de humanos. Atravessados por uma história, uma biologia, uma psicologia, uma patologia, uma sociologia, uma sexualidade, uma afetividade, uma humanidade, uma vida, uma saúde, não há escapatória. Higeia canta sua canção serena. Se há alguma vertigem possível, talvez apenas os cães possam nos dizer.<sup>65</sup>

### **Referências**

1. Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948.
2. Foucault, Michel; História da sexualidade I: A vontade de saber; Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1988.p.101
3. Foucault, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; 40. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p.185
4. Deleuze, Gilles; Conversações; São Paulo: Ed. 34, 1992. pp.224,225,226.
5. [www.datasus.gov.br](http://www.datasus.gov.br)
6. Portaria Nº 648/GM de 28 de março de 2006; capítulo 2; 2
7. Deleuze, Gilles; Guatarri, Félix Guatarri; O que é a filosofia?; Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p.217
8. SRNICEK, Nick (2007). Assemblage Theory, Complexity and Contentious Politics: The Political Ontology of Gilles Deleuze. Dissertação de Mestrado [não publicada]. London, ON: University of WesternOntário: 53-83. Internet: <http://nsrnickek.googlepages.com/AssemblageTheoryComplexityandContent.pdf>
9. Portaria Nº 648/GM de 28 de março de 2006; capítulo 2; 4
10. Ayres, José et al; O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios in Czeresnia, Dina; O conceito de saúde e a diferença entre prevenção e promoção in Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. p.128
11. Ibid
12. Foucault, Michel; As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 8a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.472 (grifo nosso)
13. Czeresnia, Dina; O conceito de saúde e a diferença entre prevenção e promoção in Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.
14. Emerson Elias Merhy; Sistema Único de Saúde em Belo Horizonte – Reescrevendo o Público; Ed. Xamã; São Paulo, 1998

---

65 Referência ao trecho abaixo in Deleuze, Gilles; Conversações; São Paulo: Ed. 34, 1992.p21

“O problema não é ser isto ou aquilo no homem, mas antes o de um devir inumano, de um devir universal animal: não tomar-se por um animal, mas desfazer a organização humana do corpo, atravessar tal ou qual zona de intensidade do corpo, cada um descobrindo as suas próprias zonas, e os grupos, as populações, as espécies que o habitam. Por que não teria direito de falar da medicina sem ser médico, já que falo dela como um cão?”

COMPLICAÇÕES DO ESPAÇO (: AS BANHISTAS)

Saulo de Araújo Lemos<sup>66</sup>

**Resumo**

Em *As banhistas* (1993), segundo livro de poemas do carioca Carlito Azevedo (1961), o poema, como fratura entre o campo discursivo sobre o real e a fala poética, é também, provavelmente, a criação de um espaço como conjunto de fraturas que põem em choque as apreensões convencionais de espaço físico, de bidimensionalidade e tridimensionalidade, de espaço e tempo. Isso possibilita enunciar (gesto crítico, gesto agressivo) o poema de Carlito como um espaço complicado (*complicatus, a, um*: constituído de dobras, intrincado). Esta leitura também parte da discussão sobre (ou com) uma recorrência em *As banhistas*: o contato entre um olhar (como estabelecimento de subjetividade provável) e uma paisagem (telas de vários tipos, artísticas e cotidianas) fundando uma dicção-imagem que, nas tensões do plano, pode se desdobrar como transgressão de modo particular; em seu movimento, o plano da imagem artística se constitui transgredindo-se. Embora talvez possa interagir com os outros quatro livros do poeta (*Collapsus Linguae*, 1991, *Sob a noite física*, 1996, *Versos de circunstância*, 2001 e *Monodrama*, 2009), a delimitação proposta nesta escrita será mantida no âmbito da obra mencionada. Como participação convidada, vêm pensadores como Gaston Bachelard, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, na medida em que a captação ou o extravio do espaço, bem como o encontro da literatura com o pensar filosófico, é questão observada por esses e outros **autores**.

**Palavras-chave:** CARLITO AZEVEDO, LITERATURA COMPARADA, FILOSOFIA

Carlito Azevedo é autor de cinco livros de poesia e publica desde 1991<sup>67</sup>. já possui, portanto, um dispositivo poético percorrível para trajetos, com recorrências e disparidades, como se vê em poetas que conseguem criar, ou talvez alcançar, uma dicção mais ou menos particular. Nos livros de Carlito, são encontrados o ato de ver, a descrição do que é visto, a inquietação entre essas entidades, o corpo e suas linhas de fuga, algumas curvas de movimento por entre a existência e os sinais atribuídos a ela. Em cada um, a escrita vai mexendo nos tons da voz; voz e escrita antes uma extensão que uma dicotomia. *As banhistas* é o nome de seu segundo livro e de um poema homônimo incluído no volume.

As seis partes do poema são seis atos, por entre a incontabilidade do ato, de ver paisagens. A imagem, como texto, como aquilo de que se pode situar o olhar a uma pretensa distância, a imagem é a paisagem vista, mas também é proposição feita pelo

---

<sup>66</sup> Professor assistente da Fecli-Uece - saulo\_lemos@yahoo.com

<sup>1</sup> *Collapsus linguae*, 1991; *As banhistas*, 1993; *Sob a noite física*, 1996; *Versos de circunstância*, 2001; *Monodrama*, 2009.

olhar que a vê e faz parte dele; se o olhar não tem um lado de fora captável por si próprio, o olhar não tem então um lado de fora, e o que faz parte do olhar também é esse olhar. A imagem é definida por Maurice Blanchot em *L'espace littéraire* (2012) como a figura, o ídolo, o traçado ou a forma que permite suscitar (ou desejar) um ser qualquer sem sê-lo. Segundo aquele autor, a imagem parece transparente, correspondente, mas em princípio é opaca, sub-reptícia; ela parece estender um espaço, quando rompe com ele e cria outro espaço, uma dobra desdobrável de espaço. Assim, queremos pensar a imagem como o encontro do olhar e da paisagem, perto do limiar confuso entre percepção e expressão, entre eu e outro, nos termos formulados a partir da sexta investigação lógica de Edmund Husserl (1996), mas com implicações distintas. A imagem é confusão, no sentido provável de continuidade, entre olhar e paisagem; o poema de Carlito pode ser lido como paisagens que se misturaram a olhares, como ocorre aliás na obra de muitos outros poetas, e neste caso com seus rasgos específicos. Assim, no poema em estudo, se cria uma espécie de trapaça pela qual o poema parece não ter se desprendido de um olhar do qual, entretanto, ele não faz parte. Entre olhar e paisagem escorre a água da lágrima, a água espalhada pelo corpo nu à frente, água de movimento entre o que vê e o que é visto, papéis intercambiáveis.

Na primeira parte do poema temos uma primeira banhista, algo como um “*capricho* de Goya” (Azevedo, 1993, p. 20). O que não garante ter sido a banhista em questão pintada pelo espanhol. Essa banhista, em seu existir,

apodrece como um morango  
cuspido ou ameixas sanguíneas: entre  
as unhas uma infusão de manganês esboça a  
única impressão de vida pois tenta romper  
a membrana verde – bolha de bile,  
coágulo a óleo – que lhe cobre o sexo  
fugidio como uma lagartixa (Azevedo, 1993, p. 20).

O morango como um sabor recusado, cuspido, vermelho como a ameixa com sangue; ambos, morango e ameixa, ingressam no espaço da experiência de um ver. O apodrecimento da fruta, do vivo, é um tempo que se soma ao espaço plano. A infusão de manganês nas unhas, “única impressão de vida” na contramão do não vivo do poema-

quadro, é ameaça ao que separa, ao que proíbe: a membrana que cobre o sexo, membrana como se um biquíni sobre o sexo da banhista. A bile da raiva ou da doença é um coágulo de óleo, de tinta, do sangue impossível da pintura. Fugidio, o sexo parece uma lagartixa em breve ausente. A ausência do que está quase acessível, do sexo em todo o esplendor que a mão proibitiva lhe confere, tudo isso suscita um choque ou um trajeto entre o vivo e o morto no morto da tela, diante da qual o poema recomenda:

[...] (sorri para esta  
e deixa que em tuas mãos  
uma palavra amarga se transforme  
em lilases da estação  
passada) (Azevedo, 1993, p. 20)

Nesse lugar-imagem, a amargura, essa palavra quase viva, pode ser tragada pelos impossíveis lilases da estação-passageira e pela desintegração situada em beleza, como morangos recusados pela boca ou ameixas vermelhas à mostra da infiltração espacial que há no tempo.

A segunda banhista não é meramente outra mulher, na variabilidade banalizada pela recorrência biológica. E não é, como a anterior, a possibilidade de ser Goya, mas de ser um pintor sem nome:

(a segunda,  
– máscara turmalina em  
vez de rosto,  
o músculo da coxa dispara  
atrás da presa: o ofegante e  
mínimo arminho pubiano  
– *grain de beauté* (Azevedo, 1993, p. 21).

A máscara, em lugar do rosto, forma um corpo diferente, imprevisto e que é um outro lugar, antes desconhecido. Nessa condição, entretanto, o corpo novo toma o lugar do corpo “normal” e se torna uma fundação, uma origem. Na imobilidade da cena, um movimento se faz: a coxa busca se sobrepor ao sexo como se o caçasse, como um

predador que captura um sexo talvez ruivo como um arminho. E cada movimento nessa poesia faz espaço, como o ofegar em ziguezague vibratório do arminho pubiano.

Exposta está em  
nenhum *beaubourg*  
*sonnabend*  
mas sim  
dorme e não  
para mim mas  
                  através  
da sua e da minha  
janela sob a  
convivência  
                  implícita  
dos suntuosos  
sol  
e  
cortina) (Azevedo, 1993, p. 21).

O mover-se imóvel, que sempre começa e nunca termina, não cabe em museus ou exposições convencionais: nem na galeria Beaubourg, do Centro Georges Pompidou, nem nas Sonnabend, como a de New York. O lugar dessa obra é uma janela complicada, do tipo que você e eu possuímos: Como no poema “Abertura”, que começa o livro, a janela é o limiar entre olhar e paisagem, entre luzes, cores e idas que podem vir tanto do sol como da cortina:

Desta janela  
domou-se o infinito à esquadria:  
desde além, aonde a púrpura sobre a serra  
assoma como fumaça desatando-se da lenha  
até aqui, nesta flor quieta sobre o  
parapeito – em cujas bordas se leem  
as primeiras deserções da geometria (Azevedo, 1993, p. 13).

A paisagem manuseia o olhar; o olhar pressiona a paisagem como se a distância fosse uma mão, como se o olhar fossem dedos.

A pintura a seguir, aludida ao norte-americano Mark Rothko, também não tem nome; é um Rothko marcado pelo movimento de desintegração do que quer se atribua ao nome do artista; como disse Foucault perto dessa questão, o autor é a sua maleável autoridade (cf. 2009, p. 264-298); como disse também Barthes, a morte do autor já é a possibilidade de sua morte (cf. 1984, p. 63-69).

(um rothko  
mas  
não *baptismal scene*  
um  
bem mais nervoso que isso) sua  
pose – curto-circuito  
*sur l'herbe*  
lembra um espasmo doem  
seus olhos esmagados pelo coturno  
do fogo que  
agora  
lhe descongela sobre os  
cílios  
uma constelação de gotas d'água  
desabando sobre  
a íris (Azevedo, 1993, p. 22).

Em tela de página, um quadro que não é almoço bucólico sobre a relva (como é o caso de *Le déjeuner sur l'herbe*, cena amena, no sentido do classicismo tradicional, do impressionista Édouard Manet), mas um possível distanciar-se disso, mais nervoso que a “*baptismal scene*” de uma tela homônima de Rothko<sup>68</sup>: curto-circuito no espasmo da dor que pressiona e constringe um corpo transformável tanto por sua própria decisão como pela violência alheia. A dor não sentida na tela é o ardor do fogo transmutado em

---

2 Tela esta em que talvez sejam vistos com facilidade as nuances suaves e as linha curvas, nesse sentido não-abruptas.

lágrimas que correm tão multidirecionais como se espraia uma constelação. A água, que é um outro espaço do fogo, inunda a íris e da íris inunda e transmuta a paisagem; a água pode ser um elo ou um excesso mútuo ou uma sede entre o olhar e a paisagem. Os olhos da imagem são esmagados pelo coturno do fogo e descongelam as lágrimas que vêm mudar a paisagem.

O “*dibujo* de Lorca” que surge na quarta parte do poema é hipertrofia de elementos do corpo/paisagem: a banhista agora é

toda boca de tangerina e  
auréola sobre o bico do seio (Azevedo, 1993, p. 23).

A zona erógena se hipertrofia e toma toda a medida visível do corpo. O bico do seio, no distante da imagem, pode permanecer um sem-nome do desejo. Este pode ser a não-totalização do corpo desejado, a sua não compreensão. O desejo hipertrofia a boca, o fragmento do corpo é tudo que há; o desejo corrompe, mas sua corrupção do corpo também pode ser invisibilizada por ele próprio, desejo. Desse modo, a imagem empresta ao olhar que a diz em poema não um descaráter, uma feição monstruosa, mas uma feição que é

exata como a foice das ondas  
ao fundo [...] (Azevedo, 1993, p. 23).

O corpo-boca é corpo-seio e é a exatidão das ondas de um mar que também é do corpo dessa paisagem. A exatidão do corpo que se espraia sobre si mesmo é precisa, mas incomensurável, indeterminável e, de certo modo, indescritível. Essa é a mesma exatidão do filete da cor que transita de um matiz a outro, da “púrpura” para “violeta-bispo”, em “precisão absoluta” (Azevedo, 1993, p. 23). Essa precisão vem também do fato de que aqueles filetes instauram-se

rasgando-lhe o branco dos olhos  
como se visse  
coroa de espinhos [...] (Azevedo, 1993, p. 23).



Como acontece em outros poemas de Carlito desde o livro anterior<sup>69</sup>, entre o olhar como fonte e como elemento da paisagem, há uma espécie de ligação ou continuação. O espaço em branco dos olhos, tal qual o da página (olhar-página, página-paisagem) é rasgado pela cor; a coroa de espinhos não sentida pelo tato é vista na cor; a coroa de espinhos não é então representada no reconhecível da forma, mas apresentada na transfiguração da ausência em cor e linha. Como no fragmento anterior, a sensação física intensificada que é a dor não está na imagem como forma ou estrutura, mas cria nela um lugar, mesmo assim.

Na parte seguinte do poema, a penúltima, um convite a uma constatação de algo que desvia o ciclo de imobilidade de um quadro:

e veja  
como se anima  
esta súbita passista-tinguely:  
os braços abertos em  
mastros de caravelas, leões-marinhos  
dançando ritmos agilíssimos [...] (Azevedo, 1993, p. 24) .

A “passista-tinguely” pode ser aquela que leva consigo algo da obra de Jean Tinguely, escultor suíço. Grande parte de sua obra se compõe de esculturas montadas a partir de pedaços metálicos de sucata, objetos descartados. Desafiam o sestro do antropomorfismo na arte e lhe propõem novas vias. O inumano de uma banhista-tinguely é também sua inevitável animação e movimento. Banhista humana e inumana, assim como a de Lorca. Vai se desnudando ou surgindo nua a ideia de que a banhista não é uma mulher de carne e osso, mas o movimento do corpo dito feminino, movimento de uma imobilidade impossível. Movimento de uma obsessão.

Da espiral do umbigo jorra  
denso nevoeiro até, à  
altura dos ombros, quase  
condensar-se num parangolé  
de brumas [...] (Azevedo, 1993, p. 24).

---

3 Como “Pequena paisagem” (1998, p. 15) e “Realismo” (1998, p. 16).

A mulher como movimento é o corpo da mulher. A obra escultural não revela esse corpo; ela participa dele. A obra de arte feita pela mão humana é também a obra de arte tocada pelo desejo da mão-olhar. A paisagem, no costume dessa poesia, o olhar e o que está fora de seu controle. Parangolé é o nome dado pelo artista plástico brasileiro Hélio Oiticica às obras criadas por ele e que só se revelam integralmente se vestidas pelo corpo humano<sup>70</sup>. O parangolé como corpo desejado também pode ser o decalque como imagem desse corpo, sentido apenas na sensorialidade especial do ato de ver. O poema-quadro ainda diz: para contemplar essa banhista, necessário que seja “como que por frinchas de biombo”, com olhos de “diable amoureux”<sup>71</sup> (Azevedo, 1993, p. 23). A frincha do biombo é uma janela, acessível apenas ao olhar que precisa se apoderar da paisagem, dominá-la e subvertê-la; a realização de tal desígnio, entretanto, não se confirma. Não há um tempo para dominar a paisagem; essa não-consumação é parte do espaço do poema, de sua duração multilínea.

A contagem de banhistas tela a tela leva a um numeral complexo, inexistente: a banhista sem unidade, fora da tela: a lacuna é uma banhista. A voz do poema ordena: aproxima-te da “que não está na *tela*”;

aproxima-te e te detém longamente

deixa que isso leve toda a vida [...] (Azevedo, 1993, p. 25).

A banhista não está num corpo: não num corpo que seja uma estrutura. Talvez esteja na janela-biombo-moldura que está entre o olhar e o que ele diz ver. O espaço do poema extrapola a tela e a página em branco: é também um espaço em branco, uma lacuna infinitamente incompleta; a infinitude aqui, claro, é um signo, mas um signo opaco, ou aquilo que Blanchot denomina imagem (cf. 2012). Se Cézanne levou toda a vida dedicando-se a pintar

banhistas fora d'água como peixes mortos na lagoa

---

4 Uma leitura dos parangolés de Oiticica na visão de um contemporâneo do artista pode ser encontrada em Salomão (2003).

5 *Le diable amoureux* é considerada a primeira narrativa fantástica da literatura francesa e foi publicada por Jacques Cazotte em 1772. Nela, o personagem Alvare conhece uma bela jovem, extremamente sedutora, por quem se apaixona e com quem deseja se casar. Ela, porém, revela ser o próprio diabo disfarçado, o que frustra o plano do rapaz, mas garante a salvação da alma de Alvare.

ou na superfície banhada de tinta  
– uma tela banhada é uma banhista *hélas!* E não usamos  
mais modelos vivos  
ou melhor, os nossos dois únicos modelos: a crítica e a língua  
estão mortos (Azevedo, 1993, p. 25).

Uma vida inteira para construir peixes fora d'água, banhistas que atravessam e extrapolam o corpo humano ou o corpo humano/inumano que é o poema. Telas líquidas. O movimento que é o poema não retira sua animação do vivo; se há modelos, eles estão mortos; o poema conta consigo mesmo para se mover. Nossos possíveis modelos são impossíveis, porque não podem dar o que o vivo usualmente contém, já que morreram ou sempre estiveram mortos – essa distinção parece ser irrelevante. Daí a recomendação final: “antes de te misturares ao vendaval das vendas”, faze-te paisagem parte da paisagem, faz do teu olho e da paisagem uma só música; ela cria um espaço novo em que implodiram-se olhar e paisagem; ela se dá como ritmo, suspensão do olhar-pensamento<sup>72</sup>, em outro tempo que não o dos negócios, habitável por ti que estás no tempo de quem contempla:

cola teu ouvido ao dela  
escutarás o ruído do mar  
como eu neste instante  
na ilha de paquetá  
ou na  
ilha de *ptix*? (Azevedo, 1993, p. 25)

O confronto do nome “ilha de Paquetá” (que marca uma ausência e pode marcar a ânsia por uma presença) e da “ilha de *ptix*”<sup>73</sup> é a assunção da assimetria (mas não necessariamente da oposição dicotômica) entre o particular e o universal, o nome e o

---

<sup>72</sup> Noção formulada a partir de da discussão de Levinas (1994, p. 107-127).

<sup>73</sup> No quarto dos “Plusieurs sonnets”, poemas de traçado surrealista *avant la lettre*, Mallarmé cria um cenário no qual,

*Sur les crédences, au salon vide: nul ptix,*

*Aboli bibelot d'inanité sonore*

(“Sobre os móveis, nenhum *ptix*,

Abolido enfeite de inanimidade sonora”) (1990, p. 91).

O “*ptix*” seria um belo ser sem forma ou som? Objeto cuja beleza seria não ter qualquer materialidade (embora possa ser parcamente objetivado como nome)?

anonimato, o traçado e a ausência dele. O trajeto que leva de um termo a outro é reversível, mas não consumável, finalizável. A assimetria é o desentendimento que o movimento percorre.

O poema *As banhistas* pode ser seis imagens; as cinco primeiras parecem mimetizar-se como, ou coincidir com, obras de pintores e desenhistas: em cena, mulheres nuas banhando-se. Goya, um autor não mencionado, mas que a parte do poema talvez dê pistas, Rothko, Lorca, outro sem nome, e finalmente a que não está na tela a que também é “ptix”. Os fragmentos do poema poderiam ser aproximados de um relatório de visita a uma exposição com título igual ao do poema. O poema é a ficção que torna plausível essa exposição imaginária. A sala do museu, em sua multidirecionalidade frequentemente atenuada por setas, indicações de caminho, pende para o percurso sem direção inaugurado por *Un coup de dès* de Mallarmé (2008): poema-problema contra a escrita e o pensamento lineares que habitam, por inércia, a chamada cultura ocidental, como comentado na leitura de Blanchot sobre Mallarmé; a questão do movimento entre linha e plano também pode ser pesquisada na frase de Foucault: a literatura moderna, na herança do romantismo, é algo que se desenvolve no espaço<sup>74</sup>. Ocupar um espaço é não ter direção, não ter para onde ir, é ir e ser movimento.

Gilles Deleuze, em *A dobra: Leibniz e o barroco* (1991), fala de um espaço feito de dobras, curvas, cavidades, sinuosidades, desvios, desníveis, dobras que se desdobram, espaço sem tamanho porque pode se romper em tamanhos distintos ou pode simplesmente mudar de tamanho, ou perdê-lo<sup>75</sup>. Entre um olhar e a paisagem, o espaço se complica, se dobra; na linha de signos que o poema pode ser, cabe a subversão dessa própria linha, cabe a multidirecionalidade mallarmeana, tornada linha vibratória como

<sup>74</sup> É do que trata um a “terceira possibilidade de análise crítica” proposta por Foucault: não mais a espacialidade da cultura na obra, nem da obra em si, mas da linguagem, “na folha em branco, que, por sua própria natureza, constitui e abre um certo espaço”, frequentemente complexo, fundado provavelmente com a obra de Mallarmé. Espaço de signos similares (“inocência”, “virgindade”, “brancura”, “vidro”, “frio”, “neve”, “gelo”, “espaço ao mesmo tempo esticado e liso, fechado e redobrado sobre si mesmo”, que se abre inteira e absolutamente ao olhar, que, entretanto, “apenas pode deslizar nele”. Espaço aberto e fechado, espaço em que provavelmente se situa a obra de Mallarmé (cf. ensaio de Foucault publicado em Machado, 2007, p. 171).

<sup>64</sup> A ver com esta discussão, um trecho: “A dobra é, sem dúvida, a noção mais importante de Mallarmé; não somente a noção, mas sobretudo a operação, o ato operatório que fez dele um grande poeta barroco. *Herodiade* já é o poema da dobra. A dobra do mundo é o leque ou “a unânime dobra”. Às vezes, o leque aberto faz descer e subir todos os grãos da matéria, cinzas e névoas através das quais percebe-se o visível como que pelos orifícios de um véu, tudo segundo as redobras que deixam ver a pedra na chanfradura de suas inflexões, “dobra conforme dobra”, revelando a cidade, mas revelando também a sua ausência ou retraimento, conglomerado de poeiras, coletividades escavadas, exércitos e assembleias alucinatórias. No limite, cabe ao lado sensível do leque, cabe ao próprio sensível suscitar a poeira através da qual ele é visto e que agora denuncia a sua inanidade” (Deleuze, 1991, p. 59).

um tipo de abertura à subversão da forma pelo vazio que ela não contém, mas que a acompanha por todos os lados e por seu através. No encadeamento linear que é o poema “As banhistas, cabem espaços diversos, imprevisos, multirecionais, sem direção. A poética como multiespacialidade dissimulada na linha está à espera e à espreita. Essa é talvez a principal complicação do espaço do poema, que falsamente se fundamenta em obras pré-existentes, nos supostos caminhos que teriam se sedimentado desde essas obras; em vez disso, o poema cria a si mesmo e se permite ser (embora não possa absolutamente se reduzir a) convenção de referencialidade a quadros anteriores.

Dizer que o poema foi originado pelas pinturas ilusoriamente aludidas é uma convenção possível, mas dizer que o poema se origina em si mesmo também é. Nenhuma domina a outra, mas juntas criam um ritmo a partir de seu desencontro, do vácuo entre elas. Onde parece haver subordinação, há também dessubordinação (potencial, ao menos). Essa questão é um desafio aos postulados e ao exercício do que se chama, por hábito e inércia, de literatura comparada, a qual habitualmente põe em contato entidades de algum modo semelhantes, convergentes ou próximas<sup>76</sup>. Talvez falte um pouco de filosofia à literatura comparada, no sentido da desconfiança, da inquietação, da desistência quanto ao óbvio e ao simulacro fácil. Esta fala, em contrapartida ou em desacerto, vive na dissonância entre o poema de Carlito e as pinturas que ele “copia” adulterando. O poema de Carlito não é tradutível nesta ou naquela obra mencionada; ele embaça as indicações de nome e território, privilegiando contaminações, infiltrações, vazamentos, águas que escorrem sobre peles. Ele dá outros sentidos à autoria das obras que podem ser trazidas para conversar com ele, assim como essas obras fazem o mesmo. O trabalho comparativo aqui não é de harmonização, mas de desnível: os indícios são encontrados, mas também inventados; a ficção se mostra como o habitar e o habitar-se. Como um desafio e um impulso à literatura comparada, é possível confrontar o poema de Carlito com as obras e autores nele mencionados; não para construir pela coincidência, mas pela assimetria.

O contraponto entre um olhar artístico que comanda, olhar-sujeito, e a paisagem do corpo nu feminino, paisagem objeto, é herança cartesiana tornada implícita a certa cartilha das formas e do decoro nas artes ocidentais, comumente na pintura e na escultura. Seria possível tentar enquadrar o poema “As banhistas” nesse surrado modo de leitura, mas isso não é o que se propôs aqui. Ler a obra artística como relação

hierarquizada entre um sujeito e um objeto, mesmo para obras mais antigas, é aliás bastante arriscado. O deslumbramento do olhar ante a paisagem coincide com a luz e com a sombra que a fabricam. O encontro ou a pressão mútua entre olhar e paisagem é o choque entre tempos díspares: o tempo do olhar, feito de seus tempos, e o tempo da paisagem, cuja moldura, ainda que instável, lhe constrói um tempo à parte, o tempo do que não termina de ser visto e sempre recomeça a ser paisagem; tempo de uma fascinação, como diz Blanchot, ainda em *L'espace littéraire* (2012). A imagem como olhar/paisagem também é um encontro de espaços análogos, de vista que vê e é vista. O perímetro bidimensional da tela é temporariamente corrompido pelo sem-lado do olhar. Se a imagem é também um fantasma que evoca o vivo e sua ausência, uma banhista pintada é a possibilidade da desejada nudez em oferta pela recusa dessa nudez. Recusa que pode, mais que tornar essa oferta infinita, torná-la imprevisível. Isso faz pensar, talvez, sobre a poesia, sobre os estudos de literatura comparada e sobre a filosofia, quanto aos movimentos que assumem esses saberes – essas práticas<sup>77</sup>.

### Referências bibliográficas

AZEVEDO, Carlito. **As banhistas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

\_\_\_\_\_. **Collapsus linguae**. 2. ed., revista. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1998.

BARTHES, Roland. **Le bruissement de la langue**: essais critiques IV. Paris, Éditions du Seuil, 1984.

BLANCHOT, Maurice. **L'espace littéraire**. Paris: Gallimard, 2012 (Folio essais).

DELEUZE, Gilles. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 5. ed. Campinas: Papyrus, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

---

<sup>77</sup> Dentre algumas leituras que contribuíram para esta fala, cito: BOSI, Viviana. O olhar extático do cotidiano ao supra-real. In: Mais! São Paulo: Folha de São Paulo, 20 jan 2002, p. 14-15; FREITAS, Roziliane Osterreich de. Contornos do que se vê, lendo. In: CAMARGO, Maria Lucia de Barros; PEDROSA, Célia. Poesia e contemporaneidade: leituras do presente. Chapecó: Argos, 2001; SALLY, Daniele Santana. Poesia e visualidade em Carlito Azevedo. In: CAMARGO, Maria Lucia de Barros; PEDROSA, Célia. Poesia e contemporaneidade: leituras do presente. Chapecó: Argos, 2001; SANTIAGO, Silvano. As ilusões perdidas da poesia. In: Idéias. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 14 dez 2001; SÜSSEKIND, Flora. A poesia andando. In: \_\_\_\_\_. A voz e a série. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG / 7letras, 1998. De todos estes, o texto de Flora Sussekina é aquele ao qual a dívida deste trabalho é maior.

FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994.

MALLARMÉ, Stéphane. **Igitur. Divagations. Un coup de dés**. Nouvelle édition présenté, établie et annotée par Bertrand Marchal. Paris: Gallimard, 2008 (NRF).

NITRINI, Sandra. **Literatura comparada**: história, teoria e crítica. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2010.

SALOMÃO, Waly. **Qual é o parangolé? e outros escritos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA SOCIAL DAS DOMESTICAÇÕES  
EM MICHEL FOUCAULT E PETER SLOTERDIJK

Maria Veralúcia Pessoa Porto<sup>78</sup>

**Resumo**

A discussão versa sobre a história social das domesticações na contemporaneidade e pretende apresentar algumas questões presentes nas obras *História da Loucura* (1961) e *Vigiar e Punir* (1975) de Michel Foucault, relacionando-as com as inquietações de Peter Sloterdijk em *Regras para o Parque Humano*. Neste sentido, serão abordadas questões pertinentes à constituição do humano, à domesticação, à força da cultura de massas, e acerca dos grandes sistemas de exclusão: a educação e os sistemas de ensino, a segregação da loucura e a vontade de verdade. Observamos que este trabalho apresenta ideias de Foucault em seu primeiro período, estendendo para noções do poder que opera na sociedade, a saber: a vigilância panóptica, as disciplinas e as sanções. Tais poderes - considerados apenas em suas condições exteriores - se articulam para situar a contemporaneidade em uma história social das domesticações. São poderes visíveis que operam na sociedade de modo a gerar ao redor do homem uma espécie de curral, de limite, “um ambiente de parque” como propõe Sloterdijk, que visa regerar a vida e que provoca a domesticação dos homens.

**Palavras-Chave:** DOMESTICAÇÃO. PODER. ANTROPOTÉCNICA. EXCLUSÃO.

**INTRODUÇÃO**

Peter Sloterdijk é considerado como um dos filósofos alemães mais ativos e de maior destaque na atualidade no que diz respeito às suas reflexões sobre as inquietações acerca de questões do nosso tempo: o progresso, a evolução da ciência, a cultura de massa e os acontecimentos na esfera midiática<sup>79</sup>.

Pela atualidade de sua obra é que apontaremos neste texto algumas considerações sobre a história social das domesticações em Sloterdijk, no sentido desta relacionar-se com as considerações que Michel Foucault<sup>80</sup> apresenta relativas ao processo de constituição e, ao mesmo tempo, de controle do humano.

---

<sup>78</sup> Graduação (bacharelado e licenciatura) e Mestrado (Filosofia Prática) pela Universidade do Estado do Ceará – UECE. Doutoranda na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Professora assistente na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN- veraluciapessoaporto@gmail.com

<sup>79</sup> Sloterdijk, ao prever o surgimento de uma „antropotécnica“ provocou uma forte reação nos meios de comunicação alemães, produzindo ecos na França e também entre nós, no Brasil. Para compreender as repercussões no Brasil, ver “O novo zoológico do homem”, *Folha de São Paulo*, 10 de outubro de 1999.

<sup>80</sup> Salma Tannus Muchail (2004) e Roberto Machado (1979 e 1987) são pesquisadores que destacam-se nas traduções e publicações de Foucault no Brasil e apontam para a divisão do trabalho do filósofo em três momentos, cada um destes, parece distinto dos demais, embora possuam aproximações e articulações uns com os outros. Os três momentos da obra de Foucault estão divididos da



Neste sentido, com o propósito de tentar estabelecer ligações com alguns elementos presentes na obra *Regras para o Parque Humano* de Sloterdijk, principalmente no que diz respeito à história social das domesticações, nos deteremos nas investigações iniciais de Foucault, a *História da Loucura* (1961) alargando nossa análise até *Vigiar e Punir* (1975). Tal abordagem aponta para noções fundamentais sobre a política do corpo e a compreensão das condutas que sobre ele operam constantemente em sociedade. Faremos ainda algumas referências à *Ordem do discurso* (1970).

Nestas abordagens faremos relações que nos permitam ter uma compreensão acerca da sociedade do consumo e da informação e, ao mesmo tempo, tratar da dependência do homem que em tal situação se torna escravo. Esta domesticação não se justifica em nenhuma outra condição, senão no assujeitamento do homem na história social em que se insere.

### **A força da cultura de massas**

Em *Regras para o parque humano* Sloterdijk apresenta o humanismo como um processo baseado no cultivo por meio dos textos clássicos. Estes textos podem ser considerados como cartas escritas desde a antiguidade para um grupo de amigos. Estas obras encontraram outros leitores, que ao longo do tempo, dando prosseguimento a este círculo de amigos, constituíram o que conhecemos como a civilização ocidental. Entretanto, conforme Peter Sloterdijk o estabelecimento midiático da cultura de massas (o rádio em 1918, a televisão em 1945 e a Internet hoje), apresenta novas bases para a coexistência humana.

A síntese social não é mais – nem mesmo em aparência – algo em que livros e cartas tenham papel predominante. Nesse meio tempo, novos meios de telecomunicação político-cultural assumiram a liderança, reduzindo a uma modesta medida o esquema das amizades nascidas da escrita. A era do humanismo moderno como modelo de escola e de formação terminou porque não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturas políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o amigável modelo da sociedade literária. (SLOTERDIJK, 2000, pp. 14-15)

---

seguinte forma: (a) Arqueologia do saber; (b) Genealogia do poder; e (c) Genealogia da moral. Deste modo, este trabalho apresenta ideias de Foucault em seu primeiro período

Segundo Sloterdijk desde a antiguidade aconteceram momentos em que o círculo de amizades foi sobreposto por modelos imediatos de “fascínios bestializados”. Os anfiteatros e os combates de gladiadores do mundo antigo; os grandes espetáculos de execução; a fórmula pão e circo de Juvenal na época do império representaram técnicas de dominação. Em nossos dias a internet, a televisão e os modernos meios tecnológicos de hoje são meios que estimulam a massa. Este processo de incitamento exerce tal poder no próprio intelectual humanista, modelo que serviu de referência para as grandes estruturas políticas e econômicas mundiais, se vê em dados momentos contagiado pela “bestialização” da cultura de massas.

A “bestialização” da cultura de massas segundo Sloterdijk pode ser relacionada aos grandes espetáculos de execução que Foucault nos apresenta na obra *Vigiar e Punir*, principalmente quando ele relata sobre os ferimentos, as queimaduras, as mutilações e os trabalhos forçados a que eram submetidos os delinquentes. Tais procedimentos seguiam a liturgia das estruturas políticas e econômicas vigentes e nos mostram como era organizada a vida no século XVI.

(Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757), a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris (aonde devia ser) levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; (...) Finalmente foi esquartejado (relata a Gazette d'Amsterdan). Essa última operação foi muito longa, porque os cavalos utilizados não estavam afeitos à tração; de modo que, em vez de quatro, foi preciso colocar seis; e como isso não bastasse, foi necessário, para desmembrar as coxas do infeliz, cortar-lhe os nervos e retalhar-lhe as juntas... Afirma-se que, embora ele sempre tivesse sido um grande praguejador, nenhuma blasfêmia lhe escapou dos lábios; apenas as dores excessivas faziam-no dar gritos horríveis, e muitas vezes repetia: „Meu Deus, tende piedade de mim; Jesus, socorrei-me” (FOUCAULT, 1987, p. 9).

Esta forma de flagelo público assume a forma do espetáculo e, ao mesmo tempo em que distrai, produz um processo de domesticação. O suplício mobiliza o público segundo um processo pedagógico, mas também segundo a perspectiva do “pão e circo”.

Conforme Foucault um imenso número de pessoas se reuniam na praça de execução para assistir e aplaudir a apresentação. Deste modo, podemos observar o quanto às estruturas e os modelos de comunicação se apresentam como forma de alienação, automação e domesticação. Há uma estreita relação da perspectiva apresentada por Michel Foucault com o que nos fala Sloterdijk acerca da percepção de que tais estruturas e modelos “(...) são fortes meios comunitários e comunicativo pelos quais os homens se formam a si mesmo para o que podem, e o que vão, se tornar (...)” (SLOTERDIJK, 2000, p. 18).

Podemos então nos questionar se com a tecnologia da informação que temos disponível hoje, que permite maior velocidade, atinge maiores distâncias e, ao mesmo tempo, possibilita que um fato, um acontecimento possa chegar a um imensurável número de pessoas em poucos segundos não coloca o homem nas duas faces de um mesmo jogo: a da tecnologia que instrui, informa e possibilita inúmeras facilidades ao exercício da vida na contemporaneidade, mas por outro lado e, ao mesmo tempo, promove e serve à domesticação no desdobramento e desenvolvimento do poder.

Diz Foucault em *Vigiar e Punir*, a “(...) domesticidade, (...) é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a forma de vontade singular do patrão (...)” (1987, p. 118).<sup>81</sup> E mais, a domesticidade se apresenta em todas as situações históricas que Foucault aborda, seja a loucura, a doença, a criminalidade ou a sexualidade e, embora devamos entender que tais situações são experiências limites, que estão no interior da cultura, não se pode negar que estão nelas presentes, a dominação e a domesticação.

É no aspecto da domesticação no interior da história social que podemos estabelecer algumas ligações com elementos que estão presentes na obra *Regras para o Parque Humano* de Sloterdijk, quando ele diz:

Deve-se falar aqui, de um lado, de uma história natural da serenidade, em virtude da qual o ser humano pôde se tornar o animal aberto e capaz para o mundo, e, de outro, de uma história social das domesticações, pelas quais os homens originalmente se experimentam como aqueles seres que se reúnem para corresponder ao todo. (2000, p. 33).

---

<sup>81</sup> É importante considerar que nas últimas obras de Foucault, as dedicadas aos cursos ministrados no *Collège de France*, o que temos é o entendimento do poder enquanto aquilo que possibilita uma relação com o outro e não o poder enquanto controle sobre o outro.

Neste sentido, o que pode ser constatado ao longo da história, seja na rudeza bélica e imperial; na “bestialização” cotidiana das pessoas pelo entretenimento da mídia; no entretenimento à base de espetáculos sangrentos; nas leituras, como àquilo que conduz à domesticação; todos estes eventos, nada mais são do que influências inibidoras e desinibidoras que com convicção demonstram que “(...) os seres humanos são “animais influenciáveis” que disputam tendências bestializadoras e domesticadoras”. (Sloterdijk, 2000, pp. 16-17).

Da mesma forma que Sloterdijk nos informa sobre a “bestialização” cotidiana das pessoas de modo que tal procedimento coloca o ser humano muito próximo de comportamento que são típicos de animais, por isso mesmo Sloterdijk utiliza a expressão “animais influenciáveis”, Foucault aponta na *História da Loucura* que:

A animalidade escapou à domesticação pelos valores e pelos símbolos humanos; e se ela agora fascina o homem com sua desordem, seu furor, sua riqueza de monstruosas impossibilidades, é ela quem desvenda a raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens. (1978, p. 25-26).

Se, por um lado, o processo de domesticação se apresenta como uma forma de dominação e de bestialização, Foucault aponta que mesmo as formas de domesticação não conseguem conter a animalidade contida no homem. Esta escapa ao processo de controle. Daí a necessidade de formas sempre mais elaboradas de promover restrições sociais. Foucault admite em obras como *Vigiar e Punir* e *Microfísica do Poder* que o homem está inserido em um tipo de sociedade que acumula práticas de dominações.

Uma macro e uma microfísica do poder permitiram, não certamente a invenção da história (já há um bom tempo ela não precisava mais ser inventada), mas a integração de uma dimensão temporal, unitária, cumulativa no exercício dos controles e na prática das dominações. (FOUCAULT, 1987, p. 136)

São nestes exercícios de controle que geralmente se determina um acontecimento e que, nas fronteiras entre as histórias da natureza e da cultura, o chegar- ao-mundo humano assume desde cedo os traços de um chegar-à-linguagem. Isso significa dizer que desde o nascimento o homem absorve formas e práticas de

aprendizagem que estão fortemente ligadas a formas de controle, e a linguagem é uma dessas formas sociais.

Acerca deste aspecto da domesticação, constituída na esfera da linguagem, Peter Sloterdijk que num primeiro momento trata do processo de domesticação ao nível dos textos, aborda a questão ao nível do convívio humano na medida em que faz uma relação da “clareira do ser” de Heidegger, com a “casa do ser” que o homem deve cuidar. Ele coloca a “clareira” como um acontecimento nas fronteiras entre as histórias da natureza e da cultura, de modo que o homem, ao chegar-ao-mundo, assume desde cedo os traços de um chegar-à-linguagem. Ele observa que: “[...] assim que os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só às casas da linguagem, mas também a casas construídas, eles ingressam no campo de força de modo de vida sedentário”. (2000, p. 35)

Neste sentido podemos realizar uma aproximação com Foucault que, em *A ordem do discurso*, nos revela o quanto os hábitos sedentários se sedimentam no próprio discurso, à medida que o afastamos do pensamento. Diz Foucault que “(...) parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra” (1996, p. 46). Neste sentido é que o francês adverte que há “(...) três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade (...)”. (1996, p. 19).

### **Os grandes sistemas de exclusão**

Apresentaremos a seguir três temas foucaultianos: a “palavra proibida”, a “segregação da loucura” e a “vontade de verdade”, seguindo a proposta do nosso trabalho de apresentar algumas questões do pensamento de Foucault com as inquietações de Peter Sloterdijk apresentadas na obra *Regras para o parque humano*, que apontam para uma história social das domesticações. Entretanto, ao invés de permanecermos na nomeação foucaultina de “palavra proibida”, teceremos algumas reflexões sobre o que seria esta “palavra proibida” no âmbito da educação e do sistema de ensino.

**a) A educação e o sistema de ensino**

No que diz respeito à *palavra proibida*, podemos abordar esta questão no âmbito da educação e do sistema de ensino. Esta relação temática é perceptível tanto em Foucault quanto em Sloterdijk.

(...) o que ainda domestica o homem, se o humanismo naufragou como escola da domesticação humana? O que domestica o homem, se seus esforços de autodomesticação até agora só conduziram, no fundo, à sua tomada de poder sobre todos os seres? O que domestica o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem – ou o quê – educa os educadores, e para quê? Ou será que a questão sobre o cuidado e a formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação? (SLOTERDIJK, 2000, p. 32)

A preocupação de Sloterdijk tem uma dupla visada: em primeiro lugar a percepção que o processo de domesticação do humanismo naufragou e, por outro lado, o fato de que não temos o real conhecimento de quem tem as rédeas deste processo e qual sua visada, seu propósito, ou mesmo se há um propósito. Importa saber sobre este processo e suas relações com a domesticação.

Michel Foucault, por sua vez, já havia declarado em *A ordem do discurso* que todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos com os saberes e os poderes que eles trazem consigo.

O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes? (1996, pp. 44-45).

É neste sentido que somos provocados a considerar a crítica que faz Peter Sloterdijk às teorias da educação que, ao invés do cuidado e da formação do ser humano nos fornecem meras formas de domesticação. Permanece aberta a questão sobre o que é o humano e como formá-lo. Acerca deste ponto ele nos diz que: “*Lições e seleções tem mais a ver entre si do que qualquer historiador possa ter levado em conta*”. (2000, p.

43). Neste sentido, a leitura que era indicada pelos humanistas como algo de grande poder na formação humana contribuiu muito mais para seleção e classificação do que para a formação. O poder tem funcionado como eminência parda por trás da educação.

#### **b) A segregação da loucura**

A segregação é o ato de separar e isolar o contato de algo ou alguém. Neste sentido, no que diz respeito à segregação da loucura, tal procedimento reporta-se ao tratamento de pessoas que, por longos períodos da história, foram separadas, trancadas, isoladas e anuladas enquanto ser humano e “*transformadas em bestas de carga*”. Diz Foucault:

Virá um momento em que dessa animalidade da loucura se deduzirá à idéia de uma psicologia mecanicista e o tema da remissão das formas da loucura às grandes estruturas da vida animal. Mas nos séculos XVII e XVIII a animalidade que empresta seu rosto à loucura não prescreve de modo algum um aspecto determinista a seus fenômenos. Pelo contrário, ela a coloca num *espaço de imprevisibilidade libertada* onde a raiva se desencadeia; se o determinismo pode ter uma ascendência sobre ela, é sob a forma de uma coação, da punição ou da domesticação. Através da animalidade, a loucura não se reúne às grandes leis da natureza e da vida, mas sobretudo às mil formas de um Bestiário. (1978, p. 171)

A loucura, segundo uma perspectiva deduzida de um mecanicismo psicológico, pode ser entendida como uma forma de vida ligada às estruturas da animalidade, da bestialidade, daí ser necessário à domesticação destes instintos. Mas, como observa Foucault, a loucura é mais do que isso, é pura imprevisibilidade libertada não passível de ser apreendida pelo rigor mecanicista. Apesar desta constatação, o processo pelo qual o homem é polido para tornar-se um ser político, continua sendo deduzido da relação com a animalidade. E, todo comportamento que é considerado como desvio deste procedimento padrão desejado é compreendido como retorno à animalidade, passível de ser reconduzido segundo os modos da domesticação: processo pelo qual o homem dominou as feras selvagens, os animais silvestres e os conduziu a seu espaço local, seu lar, aproximou-os, domesticou-os.

Peter Sloterdijk constata que: “*Assim como os homens foram domesticados e se tornaram sedentários, trataram da domesticação dos animais através do*

*adestramento e criação, coabitando, os homens e o animal como complexo biopolítico*”. (2000, p. 36). Sloterdijk sugere que hoje nos encontramos, homens e animais, no mesmo complexo biopolítico da domesticação. Neste sentido, a inadequação a esta forma de existência, a esta *co-habitação*, poderia ser compreendida também como uma forma de loucura, a loucura dos animais domésticos, concebida como um efeito da domesticação da vida em sociedade, caso consideremos a melancolia dos cães e gatos quando privados de seus donos.

No que diz respeito à concepção de loucura dos homens, considerando a história das mentalidades como ideologicamente nos é postulada, o que nos é apresentado são mecanismos de dominação que se revelam nas condições de adestramento, sedentarismo, isolamento como forma de domesticação, da criação da possibilidade de convivência no espaço doméstico conforme o complexo biopolítico de domesticação que Sloterdijk nos apresenta.

Neste sentido, a idéia do bestiário (denominação de Foucault em *História da Loucura*) e a da bestialização (denominação de Sloterdijk) se aproximam, incidem uma sobre a outra. Sobre este aspecto é interessante verificar o que nos alerta Michel Foucault em *A Ordem do Discurso*:

Existe em nossa sociedade outro princípio de exclusão: não mais a interdição mas uma separação e uma rejeição. Penso na oposição razão e loucura. Desde a alta idade média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo (...)  
(2004, p. 11)

A loucura segregada é uma forma de domesticação, de dominar a besta, muito embora na continuidade do discurso Foucault nos alerte sobre a possibilidade de se perceber nos discursos ideológicos sobre o louco, estranhos poderes como por exemplo o de pronunciar uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda a ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber ou não tem a coragem de emitir. Mas mesmo nesta concepção da loucura percebemos a pregnância da ideia de torná-la algo próprio do espaço doméstico, concedendo a ela



a possibilidade da *co-habitação* por meio da institucionalização como aceitação restritiva da diferença que me é incompreensível, inaceitável em sua dimensão bruta, bestial, animal, já que ela é o oposto do doméstico, do que cai e é retido sob um domínio.

### c) A Vontade de Verdade

Foucault em *A Ordem do discurso* diz que a vontade de verdade está imediatamente vinculada com as instituições que cercam e que exercem pressão sobre a produção discursiva. “(...) *essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção*”. (2004, p. 18). O processo de domesticação que passa pela educação e pela loucura, assume uma nova forma de controle no âmbito do discurso, de uma *vontade de verdade*.

Ademais, encontramos no pensamento de Michel Foucault, principalmente nas questões que irrompem no segundo momento, o da genealogia do poder, a apresentação do duplo, ou do jogo de poder que está presente nas condições históricas que se estendem para o controle do discurso. A domesticação que se dá na formação e no controle da conduta se estende ao dizer a verdade, sobre as possibilidades da pretensão de verdade. Acerca disso nos diz Foucault: “*É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma „polícia” discursiva que devemos reativar em cada um dos nossos discursos*” (2004, p.18).

O controle da sociedade deve passar assim pelo controle do discurso. O discurso domesticado em seu poder e possibilidade de dizer a verdade funda e justifica as formas de dominação. Face há um discurso que estrutura o real segundo a lógica e os processos de controle estamos impossibilitados de nos situar de forma adequada, de ver os riscos a que estamos submetidos. É nesta perspectiva que Peter Sloterdijk nos alerta que “*Será provavelmente importante no futuro assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas. Um tal código que manifestaria que o homem representa o mais alto poder para o homem (...)*” (2000, p. 45).

No âmbito da discussão do que denomina de antropotécnica, Sloterdijk nos apresenta a noção de que as próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de decisão política quanto à espécie. Neste sentido, conforme as inquietações

presente em *Regras para o parque humano*, é fato consumado que na cultura contemporânea trava-se uma espécie de luta titânica entre os impulsos domesticadores e os bestializadores com seus respectivos meios de comunicação e discursos. Dentro desta perspectiva encontramos a emergência de uma questão que desfila diante do horizonte evolutivo da espécie humana, sobre a qual emerge com urgência uma série de questões:

[...] - se o desenvolvimento à longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie? - se uma antropologia futura avançará até um planejamento explícito das características humanas? - se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal? (2004, p.47).

Estas questões que nos são postas por Sloterdijk não nos conduziria há uma espécie de ampliação no processo de seleção e domesticação? A omissão do discurso acerca desta nova forma de humanidade já não representaria para nós, homens contemporâneos, um momento da história social das domesticações?

## CONCLUSÃO

As relações e reflexões que nos conduziram neste texto, antes de serem respostas são, acima de tudo, provocações. Assim, à guisa de conclusão, nos propomos a pensar o *locus* desta história social das domesticações a partir de um tema comum aos dois autores e aos caminhos que trilhamos neste trabalho: a idéia de uma natureza humana. Este conceito tem uma “fortuna” na história da filosofia enquanto tentativa e pretensão de um discurso acerca dos cuidados necessários à formação, à criação e à guarda dos homens, do humano. Das tradições orientais, passando por Homero, Platão, Hobbes, Locke, Rousseau e dos grandes teóricos da humanidade sempre estivemos diante de modelos de prescrição do humano e, mais especificamente, do homem como ser carente de formação, informe ou mesmo disforme. Tais discursos apontam para a cisão entre um modo de aparecer e um modelo; o animal e o doméstico, o bárbaro e o cultivado, o selvagem e o social. Tal dualismo é resolvido pela supressão e pelo controle da bestialidade em direção ao que vem a ser e se constituir como o *homem*. Foucault nos mostra a problematidade

desta forma de compreensão e de sua execução prática em face dos modos e dos modelos.

Para Sloterdijk esses conceitos de homem “(...) *que guardam a si mesmos onde quer que vivam, geram ao seu redor um ambiente de parque, seja municipal, nacional, estadual, ecológico, por toda parte tem de decidir como deve ser regulada sua automanutenção*”. (2004, p. 49). Para ele não há modelo, mas a emergência de uma situação trazida pela técnica, e a urgência de pensarmos esta questão ao nível de uma antropotécnica.

Se, como bem destaca Sloterdijk, desde Platão em *A República* e em *O Político*, temos a idéia da domesticação do humano segundo o modelo de parque, importa que não nos deixemos seduzir pelos guardas dos homens, por aqueles que dominam a técnica da produção do humano, mas que possamos pensar um processo de formação mais ampliado em função das possibilidades da tecnologia e da técnica, do processo antropotécnico.

Foucault em uma célebre discussão com Noam Chomsky apresenta a problematicidade de se trabalhar com a idéia de uma natureza humana. Mesmo não existindo, segundo o pensador francês, isto que chamamos de natureza humana, a obra de Foucault é marcada pela denúncia das formas de controle de humano pela educação pelo controle social da diferença, sendo a loucura a figura emblemática deste processo e, por último pelo discurso e suas formas de produção. Tais formas de exercício do controle podem ser compreendidas dentro de uma história social da constituição do humano.

Às formas deste controle histórico, a discussão do humano assume uma dimensão atual e futura calcada nas possibilidades da técnica e nas deficiências da formação do humano. Sloterdijk nos provoca a pensar o passado, este presente e o futuro. As formas de controle que nos circundam, o controle da mídia e a própria fugacidade do nosso tempo pode nos levar a não perceber que estamos a virar uma esquina, a entrar numa encruzilhada que nos conduzirá ao inexorável futuro do humano.

Partindo da compreensão de uma história da domesticação para os desafios que nos esperam em face disto que denominamos humano, Foucault e Sloterdijk mais do que nos dar respostas nos provocam a, a partir das trilhas no caminho, pensar a posteridade. Eis o nosso desafio.

**BIBLIOGRAFIA:**

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso* (Aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970). Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *A história da loucura na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1978.

*O governo de si e dos outros: curso no Cullege de France* (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MACHADO, R. *Ciência e saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Simplesmente, Foucault*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo*; tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

## DA NATUREZA DO CORPO: A QUESTÃO DO ENTENDIMENTO DA RELAÇÃO MENTE E CORPO NA *ETHICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Henrique Lima da Silva<sup>82</sup>

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso<sup>83</sup>

Si homines liberi nascerntur, nullum boni et mali  
formarent conceptum, quamdiu liberi essent.<sup>84</sup>

### Resumo:

Segundo Gilles Deleuze, um dos aspectos mais importantes do pensamento do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) é responder à questão: O que pode um corpo? Neste sentido, buscamos analisar a união entre o corpo e a mente na *Ética* em geral e, em particular, em sua parte II. A questão do corpo, por sua vez, nos direciona para outra questão: a relação da mente com o corpo. Apesar desta não ser uma questão específica da filosofia de Spinoza, pois de Platão a Descartes, o corpo sempre foi demarcando sua problemática, dando margem às várias outras abordagens, como por exemplo, sobre a imortalidade da alma, sobre a causalidade da mente e do corpo. No entanto, para nosso autor holandês, ao contrário da tradição, a mente e corpo não mantêm relação causal e nem hierárquica, ou seja, nem a mente é causa ou determina o corpo e nem o corpo é causa ou determina a mente. Por este motivo é que a união da mente com o corpo em Spinoza é algo que ganha significativas considerações na ética spinozana. Mas como entender essa relação da mente e do corpo em Spinoza? A chave para esta questão pode ser encontrada no escólio 1 da proposição 13 da parte II da *Ética*, no qual é afirmado que para entendermos a união do corpo e da mente, temos necessariamente que primeiro conhecermos adequadamente ou distintamente a natureza do nosso corpo. Portanto, para abordarmos nossa questão, iremos inicialmente explicitar a natureza do corpo conforme descrita na parte II da *Ética*, para em seguida explicitarmos o papel do entendimento nesta união.

**Palavras chaves:** ÉTICA. SPINOZA. CORPO.

### INTRODUÇÃO

O corpo no spinozismo representa uma das questões que requer um maior folego possível. De maneira que, não temos mais o problema o que é um corpo, mais sim,

<sup>82</sup> Aluno graduando-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará- UECE Centro de Humanidades-Ch-UECE. Bolsista voluntário PROVIC no projeto “A questão da liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. Atualmente é estudante do GT Spinoza na UECE-CH. Henrique\_limasilva@hotmail.com

<sup>83</sup> Professor orientador pós-doutor adjunto da Universidade Estadual do Ceará-UECE-CH.

<sup>84</sup> Se os Homens nascessem livres, não formariam, enquanto fosse livre, qualquer conceito de bem e mal. (EIV P68)

como o próprio filósofo ressalta, “*o que pode um corpo*”. Trata-se assim de analisarmos o corpo em sua amplitude filosófica. No entanto, tomaremos essa questão no limite daquilo que nos propomos a discutir, a saber, do paralelismo psicofísico<sup>85</sup> da mente e corpo. Para entendermos tal questão é necessário conhecermos a natureza do corpo humano. O corpo é um modo finito do atributo extensão, que constitui a essência da substância. E que tal modo é o objeto da ideia da mente humana, e que a mente e o corpo em seu exercício não mantem uma relação hierárquica, mas sim manifestam a substância, que é única, de maneira diferente definida e determinada. São dois modos que manifestam a substância com suas próprias propriedades, a mente enquanto coisa pensante formadora de ideias parte do Atributo Pensamento e o corpo enquanto coisa extensão parte do Atributo Extensão, mas uma não é causa da outra, pois a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que ordem e a conexão das coisas. EII P7<sup>86</sup>.

### I. Da Natureza dos corpos singulares.

Na EII (A natureza e a origem da mente)<sup>87</sup> P13, temos uma proposição demasiadamente extensiva, como se fosse uma espécie de Tratado sobre os corpos, onde será abordada a relação dos corpos e sua gênese. Nesta proposição teremos algo que não é comum nas proposições no decorrer da *Ethica*, que é as **demostrações, corolários, axiomas, lemas**, e um **postulado**. Por conseguinte temos: *EII P13 “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão em ato, e nem uma outra coisa”* Ora, para podermos compreender a relação mente e corpo teremos que conhecer a natureza do objeto da ideia da mente, como já sabemos que a ideia é o conceito que a mente forma porque é uma coisa pensante (EII Def3). E esse objeto é o próprio corpo humano. Spinoza ainda ressalta que uma ideia é superior à outra e contém mais realidade à medida que o objeto de uma é superior à outra, no nosso caso como veremos a mente será superior à outra por ter o corpo, uma coisa altamente complexa, como seu objeto. A mente pensa o corpo e suas afecções.

<sup>85</sup> Esse termo é considerado por alguns comentadores como equivocado, no caso a francesa Chantal Jaquet que prefere o termo “*igualdade*”. Ele foi cunhado por Leibniz e não por Spinoza”. Refere-se a duas retas *paralelas*.

<sup>86</sup> Pela particularidade nas citações das obras de Spinoza seguiremos a seguinte nomenclatura para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as (Def), definições (D) demonstração, axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C) e escólios (S), (L) Lema, com seus respectivos números.

<sup>87</sup> Título original: *De origine et Natura e Affectuum*.

Por conseguinte, Spinoza expõe de que forma os corpos, digamos simples, se relacionam EII P13 Ax1 “*Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso*”, A EII P13 Ax2: “*Todos os corpos se movem ora lentamente, ora velozmente*” Os corpos como podemos ver no EII P13 L1 se distinguem pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e lentidão, e não pela substância. Pois os modos da extensão, por exemplo, o corpo é parte da natureza, isto é, enquanto manifestação finita e determinada da essência da substância absolutamente infinita (no caso o atributo extensão). Não há um aniquilamento da matéria, de modo que de maneira simples podemos dizer que um corpo sempre será um corpo enquanto extensão, o que mudará será sua composição na Natureza.<sup>88</sup>

Sendo assim, o spinozismo é uma filosofia que nos incentiva a busca da compreensão da nossa relação com a totalidade que também é extensão. Pois, cada vez que compreendermos a natureza do corpo, mas se aproximarmos de sua relação enquanto realidade extensiva na totalidade do Universo.

Quanto mais um corpo é capaz, em comparação com os outros corpos de agir simultaneamente sobre um numero maior de coisa ou padecer simultaneamente de um numero maior de coisa, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outros, de perceber, simultaneamente um numero maior de coisa.<sup>89</sup>

Só podemos Agir e padecer sobre um numero maior de coisas na medida em que descobrirmos a capacidade cada vez mais do nosso corpo de agir sobre os outros corpos e conseqüentemente a nossa mente percebera um numero maior de coisa. Spinoza foi um filosofo que nasceu em uma Amsterdã do sec. XVII que se encontrava em seu apogeu denominado de século de ouro. Pela sua grande expansão marítima e do comercio holandês. Obteve, não só a sua liberdade do julga da coroa espanhola, mas um reconhecimento mundial de seu grande desenvolvimento na ciência, na arte e na filosofia. Foi lá que tivemos o grande pintor Rembrandt Harmenszoon van Rijn que retratou em uma de suas pinturas o desenvolvimento das ciências. Spinoza não foi só influenciado por aquele fervor de sua época como também fez parte desse grande desenvolvimento cultural. Um de seus biógrafos, seu contemporâneo **Colerus**, nos relata que Spinoza tinha algumas praticas curiosas. Quanto enfadado do officio filosófico procurava se distrair um pouco. Se não estava conversando com as pessoas próximas,

<sup>88</sup> “Na Natureza nada se cria nada se perde tudo se transforma”.

<sup>89</sup> SPINOZA, Benedictus de, *Ethica*, 2007, p. 99.

procurava capturar arranhas e observa os combates entre elas ou até mesmo observa a captura de uma presa nas teias das aranhas. Ou até mesmo olhar em seu microscópio as partes que compõem os corpos dos insetos.<sup>90</sup>

Com efeito, os corpos não se diferenciam pela substância, mas sim pela relação de movimento e repouso, no entanto, como se da essa relação entre os corpos? O movimento e o repouso ocorrem nos encontros dos corpos que se determinam entre si ou ao movimento ou ao repouso, e o resultado desses encontros as afecções envolve a natureza dos corpos (da natureza do corpo afetado e do corpo que afeta).

(...) Por exemplo, A está em repouso, e não leva em conta outro corpo que esteja em movimento, nada pode disser do corpo, a não ser que estava em repouso. Se ocorrer, posteriormente, que o corpo A se ponha em movimento, isso certamente não pode ter si dado porque ele estava em repouso: dessa ultima situação, com efeito, nada poderia se seguir se não a permanência em repouso do corpo A. Se, ao contrario, supões que o corpo A se move, sempre que levo em conta apenas A, nada poderemos afirmar sobre ele, a não ser que se move...<sup>91</sup>

## **II. Composição e singularidade, o corpo humano**

Todavia, tudo aquilo que foi dito diz respeito a aqueles corpos que podemos chamar de corpos simples que se diferem do corpo humana, pela sua composição. Tomaremos agora a definição da coisa singular EII Def 7 e a EII P13 Def1 da união dos corpos para explicarmos a estrutura do corpo humano. Essas duas definições nos leva a uma afirmação uma tanto quanto cara por seu paradoxo. Que é a compreensão do indivíduo como uma união de indivíduos (composição), de corpos justapostos forçado por outros corpos ou pelo movimento e repouso. Mas na definição de uma coisa singular: um conjunto de causa para um único efeito temos uma única coisa singular. O corpo trata de um indivíduo, uma coisa singular, mas mesmo sendo composto por vários outros indivíduos ela conservará sua natureza EII P13 L4.

As questões aqui expostas referidas aos corpos foram aborda em seu sentido mecânico e de composição, mas em que sentido essas questões tem sua importância na relação mente e corpo no spinozismo? Podemos buscar nossa resposta no escólio da

<sup>90</sup> COLERUS, J, *A Vida de Spinoza por Colerus*, Revista de Filosofia *Conatus*, 2010, Fortaleza Ceará.

<sup>91</sup> SPINOZA, Benedictus de, *Ethica*. 2007, pág. 99.



mesma proposição, onde temos que um indivíduo composto pode ser afetado por muitas maneiras, conservando, apesar disso sua natureza. “*todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta*” Para tanto, o desmembramento da questão corpo tem no spinozismo implicações acerca a afetabilidade em seu diverso âmbito. Assim esses encontros pensados do ponto de vista da mente são compreendidos como afetos que pode ser de alegria ou tristeza. Com efeito, as ideias pensadas pela mente envolve o seu objeto no caso o corpo humano e os corpos exteriores, e assim as conclusões obtidas no EII P16 C2 é que a forma como conhecemos o nosso corpo é apresentada pelas ideias das afecções (como iremos ver mais na frente às afecções são representadas também por imagens) que formamos das coisas exteriores e essas ideias expressão muito mais o estado do nosso corpo do que a realidade das coisas exteriores. Ora Spinoza nos diz se um corpo de superfície mole e determinado a se chocar com um corpo de superfície mais rígida inúmeras vezes. Aquele corpo que superfície rígida irá imprimir no corpo de superfície mole a sua impressão. E com isso, temos algumas consequências tiradas desses afetos que são gerados por conta desses encontros com os outros corpos. Ora, como podemos ver na P17 EII onde temos:

Se um corpo é afetado de uma determinada maneira que envolva a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, ate que o corpo seja afetado por um afeto que exclua a existência ou presença desse corpo.<sup>92</sup>

### III. Afetos, variação da potência de agir.

Esses afetos tem seu papel no spinozismo naquilo que podemos chamar de ética dos afetos que constitui na variação da potência da ação humana em virtude nos afetos de alegria e de tristeza, sobretudo na parte III da *Ethica*. Para tanto, iniciaremos pelas primeiras definições a de causa adequada e inadequada: Def1: *Chamo causa adequada aquela que cujo efeito pode ser percebida clara e disticamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cuja o efeito não pode ser compreendida por ela só.* E partindo dessas definições temos outra que completa a nossa explicação que diz:

<sup>92</sup>SPINOZA, Benedictus de, *Ethica*. 2007, p.107.

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo que somos a causa adequada, isto é, quando em nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo do contrario, que padecemos quando, em nós, sucede algo ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.<sup>93</sup>

Agir e padecer diz respeito aos tipos de afecções que se sucede em nós, ora, com é posto pela EIII Def2 vemos que os afetos e as afecções do corpo humano é aquilo que nos possibilita aumentar ou diminuir, estimular ou refrear, a nossa potência de agir, imaginar. E ainda na explicação da mesma, temos que quando somos causa adequada dos nossos afetos, compreende-se assim que agimos do contrário quando não somos ativos em nossos afecções estamos no reino das paixões.

## **CONCLUSÃO**

Em que sentido podemos evocar Spinoza ao um dialogo acerca do corpo e suas implicações. Naquele sentido em que toca uma sensibilidade de compreensão. De um raciocínio que cabe somente a perspicácia da ordem geométrica a qual o mesmo tratou a sua Filosofia. Spinoza buscou naquele Amsterdar do século XVII questões que até hoje nos intriga, como: o que pode um corpo, a imortalidade da alma, causalidade mente e corpo e a causa única e imante de todas as coisas. Consultar sempre o spinozismo quando nos faltar questões a serem postos e debatidas na filosofia. Sendo assim podemos concluir que, Spinoza nos diz que o objeto da ideia da mente humana é o corpo e que a diferença que uma ideia é superior a outra e contem mais realidade é à medida que o objeto de uma é superior à outra, no caso como o corpo trata-se de uma coisa complexa, pois o corpo é uma composição de indivíduos justapostos que mantem uma relação de encontros e de movimento e repouso com os outros corpos. E que o indivíduo enquanto constituído de um corpo altamente composto pode ser afetado de muitas maneiras. E o homem é também parte da totalidade da substância enquanto extensão e que cada vez que o homem conhecer essa sua realidade extensiva mais ele conhecer a natureza do corpo e, conseqüentemente, mais ele tem a capacidade de agir sobre outros corpos. De forma que a compreensão da natureza do corpo se desdobra em um debate ontológico spinozano de afetabilidade dos corpos que pode aumentar ou

---

<sup>93</sup>SPINOZA, Benedictus de, *Ethica*, 2007,p.163.

diminuir a nossa potência de agir. Partindo dos pressupostos aqui aludidos podemos concluir que, a natureza do corpo humano é de suma importância para compreendermos da relação de afetos dos corpos tanto no campo da mente como do corpo. E que os corpos não se distinguem pela substância, mas sim pela relação de movimento e repouso, pois o corpo é um modo do atributo extensão. Sendo assim é de sua importância o estudo do spinozismo para uma compreensão da natureza do corpo humano pela expansão de sua problemática que manifesta em uma ética do corpo, e em uma antropologia filosófica e na psicologia.

### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

**SPINOZA**, Benedictus de, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, a tradução bilíngue latim-português do prof. Tomaz Tadeu. São Paulo, ed Autêntica, 2007.

**FIGUEIRA**, Daniel, Revista de Filosofia *Conatus*, *Composição e Singularidade: Notas sobre a ética e o corpo em Benedictus de Spinoza*, Fortaleza Ceará, Volume-6, Numero-11, EdUECE .

Julho de 2011. Fortaleza Ceará.

**COLERUS**, J, *A Vida de Spinoza por Colerus*, Revista de Filosofia *Conatus*, 2010, Fortaleza Ceará. Obtida no Site: [www.benedictusdespinoza.pro.br/revista\\_conatus\\_](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus_)

**JAQUET**, Chantal, *A unidade do corpo e da mente Afetos, ações e paixões em Espinosa*, Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira- Belo Horizonte: Autêntica, 2011, Coleção Filo/Espinosa.

**DO PODER PASTORAL AO BIOPODER: CRISTIANISMO E GOVERNAMENTALIDADE EM *SEGURANÇA, TERRITÓRIO, POPULAÇÃO*.**

Natanael Barbosa de Sousa Jr.<sup>94</sup>

**Resumo:**

Em *Segurança, território, população*, curso ministrado no *Collège de France* entre os anos 1977-1978, Foucault busca as origens do modo de governar no Ocidente e encontra no pastorado cristão o cerne dos processos de individualização e totalização que posteriormente seriam secularizados na biopolítica moderna. O poder pastoral se forma no universo hebraico pré-cristão e tem resquícios de certas técnicas da tradição grega, mas só se estabelece de forma clara no monaquismo cristão do século IV. Ele é entendido por Foucault como um modelo, ou um tipo de mecanismo de poder, capaz de “conduzir os indivíduos ao longo da vida colocando-os sob a autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que lhes acontecem”. Tal modelo de poder se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, é fundamentalmente benéfico, pois objetiva a salvação do rebanho, e é individualizante. Tentar-se-á com essa comunicação fazer uma breve introdução acerca do poder pastoral, com suas características específicas da direção de consciência, e seu lugar na genealogia foucaultiana do sujeito moderno.

**Palavras-chave:** BIOPODER, PODER PASTORAL, CRISTIANISMO

Em *Segurança, território, população*, curso ministrado no *Collège de France* entre os anos 1977-1978, Foucault busca as origens do modo de governar no Ocidente e encontra no pastorado cristão o cerne dos processos de individualização e totalização que posteriormente seriam secularizados na biopolítica moderna. O poder pastoral se forma no universo hebraico pré-cristão e tem resquícios de certas técnicas da tradição grega, mas só se estabelece de forma clara no monaquismo cristão do século IV. Ele é entendido por Foucault como um modelo, ou um tipo de mecanismo de poder, capaz de conduzir os indivíduos sob a autoridade de um guia responsável pelas suas ações e aquilo que lhes acontecem durante toda a vida. Tal modelo, nos seus primórdios, é um modelo de poder que se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, que é fundamentalmente benéfico, pois objetiva a salvação do rebanho, e ainda é individualizante. Tentar-se-á com essa comunicação fazer uma breve introdução acerca do poder pastoral, com suas características específicas da direção de consciência, e seu lugar na genealogia foucaultiana do sujeito moderno.

<sup>94</sup> Autor do artigo. Bacharel em Teologia. Graduando em Filosofia (UECE).

Obviamente “cristianismo” não é o centro da investigação foucaultiana. Tampouco Foucault está preocupado em debater os temas e as questões cristãs de forma exaustiva, ou muito menos, valora-los. Sem se importar com origens do cristianismo, ele tenta tão-somente pontuar como uma nova mecânica de poder surge no seio da experiência cristã ocidental já institucionalizada e como tal mecânica de poder vai sendo incorporada a uma política, ou uma estratégia de poder, na modernidade. Ou seja, o que Foucault quer ao se debruçar sobre o cristianismo e, mais especificamente, ao pastorado cristão é identifica-lo como mecanismo fundamental para a constituição do sujeito moderno.

Ao se reportar ao universo pré-cristão, Foucault refere-se à imagem do pastor presente principalmente nos textos veterotestamentários<sup>95</sup>. “Entre os hebreus”, diz Foucault, “a relação pastor-rebanho é essencialmente, fundamentalmente e quase exclusivamente uma relação religiosa”<sup>96</sup>, ou seja, Deus é quem é o pastor, salvo raríssimas exceções. Entre os reis de Israel, apenas Davi é designado como pastor<sup>97</sup>.

O Deus hebreu é um Deus que caminha, é um Deus que revela seu cuidado justamente na caminhada errante do seu povo, da mesma forma como um pastor conduz seu rebanho pelas campinas<sup>98</sup>. O poder pastoral hebreu, se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, sobre um rebanho, e não necessariamente sobre um território. O pastor é figura fundamental, pois sem ele o rebanho se dispersa. Esse modelo pastoral antigo é um poder que se caracteriza pelo seu “bem-fazer” – o seu objetivo principal “é a salvação do rebanho”<sup>99</sup>. Além disso, é um poder individualizante, já que o pastor, a guisa de cuidar da totalidade do rebanho, não pode abrir mão do cuidado de cada uma de suas ovelhas. Esse modelo de pastorado será apresentado ao ocidente via cristianismo, já que um poder pastoral nesses moldes era estranho ao universo greco-romano.

<sup>95</sup> Em *Segurança, território, população*, Foucault deixa claro que a metáfora do pastor está presente em grande parte do Oriente Antigo – Egito, Assíria e Mesopotâmia. Mas, por conta do tempo, não haveremos de trabalhar todas as nuances, mas apenas aquela que Foucault reconhece como matriz principal, a saber, a hebraica.

<sup>96</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no *Collège de France* (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p 167.

<sup>97</sup> Como em 2Sm 5,2: “És tu que apascentarás o meu povo Israel”, ou ainda, Sl 78,70-72: “[O Senhor] Escolheu Davi, seu servo, tirou-o do aprisco das ovelhas, [...] fê-lo vir para apascentar Jacó, seu povo [...] Ele apascentou com coração íntegro e conduzi-os com coração sábio”.

<sup>98</sup> “Tahweh é meu pastor, nada me falta. Em verdes pastagens me faz repousar. Para as águas tranquilas me conduz e restaura as minhas forças; ele me guia por caminhos justos, por causa do seu nome” (Sl 23,1-3).

<sup>99</sup> FOUCAULT, 2009, p. 170.

Ora, o cristianismo enquanto instituição, nos assegura Foucault,

aspira o governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou um Estado, mas de toda humanidade<sup>100</sup>.

O dispositivo de poder pastoral utilizado no cristianismo institucionalizado é, digamos assim, *aperfeiçoado* por mais de um milênio (séculos III – XVI) em relação ao pastorado do mundo antigo. A partir da experiência monástica o pastorado cristão passa a ser ainda mais individualizante, pois estabelece uma relação de submissão entre o pastor e sua ovelha, onde dois instrumentos serão utilizados: o exame de si e a direção de consciência.

Ao examinar-se, o monge é convidado a encontrar uma verdade acerca de si mesmo, ou seja, ele é convidado a “discorrer ao diretor sobre as tentações a que esteve submetido e maus pensamentos que o tem atormentado”<sup>101</sup>. Com isso e com o voto de obediência integral, pretende-se reforçar a dependência da ovelha-monge em relação ao pastor-diretor. É necessário tanto dizer tudo àquele que dirige quanto obedecê-lo integralmente.

Ora, na lógica do pastorado cristão, “a finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade”<sup>102</sup>. O que está em jogo no cristianismo monástico não é uma obediência a determinadas tarefas específicas, mas sim uma obediência pela obediência, ou seja, uma obediência que produza uma *maneira de ser*. Nas palavras de Foucault: “a obediência produz obediência. [...] obedece-se para poder tornar-se obediente, para produzir um estado de obediência”<sup>103</sup>.

A obediência integral, parte fundamental para o bom exercício do exame de si e da direção de consciência, gera junto com ambas aquilo que se chama individualização pastoral. Sobre a individualização, Kleber Prado Filho diz:

<sup>100</sup> *Id. ibid.*, p. 196.

<sup>101</sup> CANDIOTTO, César. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. EM: CANDIOTTO, Cesar e SOUZA, Pedro (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 107.

<sup>102</sup> FOUCAULT, *Op. cit.*, 2009, p. 235.

<sup>103</sup> FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. Curso no *Collège de France*, 1979-1980: excertos. Org. Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011, p. 109.

É uma tecnologia cristã de produção de sujeitos, que envolve procedimentos de identificação analítica quando este se reconhece como sujeito de preceitos tomados como verdadeiros; de assujeitamento, quando se submete a eles se anulando; e de subjetivação, resultando na produção de uma verdade secreta e interiorizada a respeito de si mesmo<sup>104</sup>.

Temos aqui três aspectos: I) o cristão, através da direção de consciência, toma para si os preceitos do seu diretor como verdadeiros, II) sujeitando-se a eles e, conseqüentemente, anulando sua vontade para, por fim, III) subjetivar-se ao produzir através da confissão a verdade de si.

Foucault diz o mesmo da seguinte forma:

O homem ocidental é individualizado através do pastorado na medida em que o pastorado o leva à salvação que fixa sua identidade por toda a eternidade, em que o pastorado o sujeita a uma rede de obediências incondicionais, em que ele lhe inculca a verdade de um dogma no momento mesmo em que lhe extorque o segredo da sua verdade interior. Identidade, sujeição, interioridade: a individualização do homem ocidental durante todo o milênio do pastorado cristão foi realizada à custa da subjetividade<sup>105</sup>.

Ora, essa individualização, é uma das características mais marcantes do poder pastoral, justamente porque é ela quem vai possibilitar o aprisionamento do sujeito em uma normalização, marcação, regulação e condução das identidades em nossas sociedades. “As disciplinas literalmente produzem indivíduos: [...] sujeitos serializados, marcados, identificados, dotados de uma subjetividade”<sup>106</sup>.

Obviamente não pretendemos dizer aqui que há uma linearidade fluida e clara entre o pastorado cristão monástico e a uma nova forma de conduta constituidora de sujeitos no âmbito político. Entre esse período monástico do século III-IV até o século XVI, onde o biopoder vai tomando forma, há um *novum* – as insurreições da reforma e contrarreforma: “Essa passagem da pastoral das almas ao governo político dos homens

<sup>104</sup> PRADO FILHO, Kleber. A política das identidades como pastorado contemporâneo, EM: CANDIOTTO, *Op. cit.*, 2012, p. 114.

<sup>105</sup> FOUCAULT, *Op. cit.*, 2009, p. 310.

<sup>106</sup> PRADO FILHO, *Op. cit.*, 2012, p. 117.

deve ser situado nesse grande clima geral de resistências, revoltas, insurreições de conduta”<sup>107</sup>.

A reforma protestante surge, portanto, como resistência ao modelo de pastorado católico romano, surge como uma “contraconduta”, mas não se deve pensar que com certo êxito desse movimento em alguns Estados há um desaparecimento do pastorado. Pelo contrário. Foucault diz que há, na verdade, uma “intensificação do pastorado”. No manuscrito da sua aula de 8 de março de 1979, Foucault coloca um lembrete para a sua fala:

Insistir no fato de que essas contracondutas não tinham por objetivo: como se livrar do pastorado em geral, de todo o pastorado, mas sim: como desfrutar de um pastorado melhor, como ser mais bem guiado, mais seguramente salvo, melhor manter a obediência, melhor aproximar-se da verdade<sup>108</sup>.

Ora, com os movimentos de reforma, e os de contrarreforma logo em seguida, o pastorado começa a sair do âmbito estritamente religioso e passa a intervir na vida material dos homens – questões como higiene e educação das crianças, p. ex., são então levadas em conta. Ou seja, busca-se agora novas maneiras de “governar” as crianças, uma família, um território, um principado, o que. Vê-se emergir a partir de então um poder que busca se exercer sobre a vida humana como um todo, sobre as populações, sobre o homem-espécie. Vê-se emergir, portanto, aquilo que podemos chamar de biopoder.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANDIOTTO, César. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. EM: CANDIOTTO, Cesar e SOUZA, Pedro (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 107.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário Foucault**: um percurso entre seus temas, conceitos e autores. Trad. de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2008.

---

<sup>107</sup> FOUCAULT, *Op. cit.*, 2009, p. 306.

<sup>108</sup> *Id. ibid.*, p. 310.



FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26e. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: curso dado no *Collège de France* (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p 167.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos**. Curso no *Collège de France*, 1979-1980: excertos. Org. Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011, p. 109.

## ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT: A FORMAÇÃO ÉTICA ATRAVÉS DE UMA ASCÉTICA FILOSÓFICA

Tulipa Meireles\*

### Resumo:

O presente trabalho se propõe a estabelecer uma investigação acerca da problematização da ética no pensamento de Michel Foucault, encontrada nas obras tardias do filósofo, dentre as quais os dois últimos volumes da História da sexualidade - *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* - e, também, o curso ministrado no Collège de France no ano de 1982, *A hermenêutica do sujeito*. Esta investigação tem como foco, portanto, o período em que Foucault se mostra preocupado com a questão da ética, no qual busca um aspecto positivo da moralidade, diferente do que vinha fazendo até então. A principal construção de Foucault nesse período é a criação de uma estética da existência, cunhada pelo princípio do "cuidado de si". Foucault volta à Antiguidade Clássica, em que traz a concepção de cuidado de si enquanto um princípio de conhecimento e a concepção de arte de viver enquanto forma de vida. Este trabalho, portanto, pretende analisar a imbricação entre cuidado de si e arte da existência, e se põe como fundamental a seguinte questão: em que medida a arte de viver, que está articulada com o cuidado de si, dá vazão à formação de uma nova ética?

**PALAVRAS-CHAVE:** MICHEL FOUCAULT, CUIDADE DE SI, ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.

O presente trabalho se propõe a estabelecer uma investigação acerca da problematização da ética no pensamento de Michel Foucault, encontrada nas obras tardias do filósofo, dentre as quais os dois últimos volumes da História da sexualidade – *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* – e, também, o curso ministrado no Collège de France no ano de 1982, *A hermenêutica do sujeito*. Esta investigação tem como foco, portanto, o período em que Foucault se mostra preocupado com a questão da ética, no qual busca um aspecto positivo da moralidade, diferente do que vinha fazendo até então. A principal construção de Foucault nesse período é a criação de uma estética da existência, cunhada pelo princípio do “cuidado de si”. Foucault volta à Antiguidade Clássica, em que traz a concepção de cuidado de si enquanto um princípio de conhecimento e a concepção de arte de viver enquanto forma de vida. Este trabalho, portanto, pretende analisar a imbricação entre cuidado de si e arte da existência, e se põe como fundamental a seguinte questão: em que medida a arte de viver, que está

---

\* Mestranda pela Universidade Federal de Pelotas - UFPEL; bolsista CAPES. tulipameireles@hotmail.com

articulada com o cuidado de si, dá vazão à formação de uma nova ética?

O estudo foucaultiano sobre a imbricação entre essas duas concepções tem como ponto de partida o período em que a arte de viver foi um terreno muito sólido em que se inscreveu o “cuidado de si”. No entanto, episódios como a queda da Polis Grega e a crise de valores como consequência desta propiciaram o estreitamento da relação entre arte de viver e cuidado de si. Durante o período denominado helenístico e romano, a arte de viver foi inteiramente dominada pelo cuidado de si, que se tornou o pilar para os modos de subjetivação e onde se fez necessária uma arte de viver que o atravessasse, o cuidado de si passou a ser o terreno para uma arte de viver. Ademais, a questão fundamental a que esta pesquisa se propõe está situada na análise de Foucault sobre os séculos I e II, na qual o cuidado de si deixa de ser tão somente uma atividade de conhecimento e torna-se uma prática de si. Nas palavras de Foucault “O cuidado de si torna-se coextensivo à vida” (FOUCAULT, 2011), ou seja, há uma extensão à vida individual, do cuidado de si à arte de viver.

Há uma especulação no cerne das obras tardias do filósofo articulada nos seguintes termos: Como é necessário ao indivíduo conduzir-se a fim de se tornar um sujeito moral? A essa questão Foucault afirma existirem diversas maneiras de conduzir-se, e tais diferenças dizem respeito às maneiras as quais o indivíduo estabelece sua própria relação com a regra e a desenvolve em moldes de um trabalho ético sobre sua própria conduta. A conduta do indivíduo pode, pois, ser tomada enquanto caráter singular, na medida em que estabelece uma relação sobre si mesmo, mas também enquanto caráter coletivo, na medida em que ela ocupa um lugar na conduta coletiva, fazendo assim parte de uma unidade que tende a sua própria realização. Quando o indivíduo se realiza como sujeito de ação moral ele chega a um modo de ser característico, de forma que não restringe sua conduta somente aos valores e regras que lhe são exteriores.

O campo da moralidade é constituído para Foucault através dos códigos de comportamento e dos modos de subjetivação, esse segundo elemento pode ser compreendido como um movimento ético no percurso filosófico do autor, em que a constituição do indivíduo como sujeito moral ocorre através das relações estabelecidas consigo mesmo. Os procedimentos e práticas de si são, segundo Foucault “morais orientadas para a ética”. (FOUCAULT, 2010) Essas especulações, Foucault encontra nas reflexões morais da Grécia Clássica e no Período helenístico e romano, em que as ações eram conduzidas mais pelas práticas de si do que pelas condutas orientadas pelos

códigos de lei. Nesses períodos se enfatiza mais a atitude frente ao cumprimento da lei do que o próprio conteúdo dessa lei. Se conduz a própria vida a fim de atingir um modo de ser definido pelo domínio e soberania de si mesmo (*ataraxia*)<sup>109</sup>.

Principalmente no segundo volume de História da sexualidade o autor demonstra o modo em que as atividades exercidas sobre o próprio corpo foram problematizadas através de uma ascética filosófica que colocavam em jogo os princípios para uma “estética da existência” – que estabelece, se não a própria “ética de si”<sup>110</sup>, ao menos um modo de viver orientado por um critério estético. No curso de 1982, Foucault desenvolve a noção de ascese filosófica, ou ascética, para diferenciar da ascese cristã. Brevemente pode-se dizer que a ascese filosófica, da forma que foi elaborada pelos filósofos dos séculos I-II se referia a um conjunto de práticas voltadas para o objetivo de fazer da existência do sujeito um fim em si mesmo. Trata-se da elaboração de um “equipamento” de defesa, que o sujeito esteja dotado a fim de defender-se dos possíveis acontecimentos da vida. A problematização na qual o autor se propõe são desenvolvidas no cerne de um tipo ou aspecto moral no qual transmite um conjunto de valores e regras de forma difusa. Constituindo assim, não uma unidade sistemática, mas um conjunto de elementos que se confrontam a fim de compensarem-se, anularem-se, corrigirem-se, ou seja, o problema posto pelo autor está sob as circunstâncias das relações entre saber e poder. Portanto, se é plausível a afirmação que a relação estabelecida entre cuidado de si e arte de existência permite a construção de um novo modelo ético vinculado aos modos de subjetivação do indivíduo, é necessário considerar que essa ética de si é formulada através de um trabalho rigoroso consigo mesmo e situado em uma trama histórica. Esse aspecto descarta a possibilidade de nos perguntarmos se Foucault, ao tentar fugir de uma normatividade, não estaria justamente contradizendo-se e assim, buscando um tipo de normatividade que abarcaria o seu próprio projeto filosófico para a ética. Pois todo o trabalho ético sobre si é pensado e articulado por Foucault em meio a essa “trama histórica”, que se distancia, por sua vez, a qualquer forma de rotulação e normatização que possa se pensar universal.

Uma via de análise ao problema levantado é examinar a relação estabelecida entre subjetividade e verdade através do preceito do cuidado de si (*epiméleia heautoû*),

<sup>109</sup> Os filósofos dos séculos I-II utilizavam esse termo para identificar um estado de imperturbabilidade da alma, ou ausência de inquietação.

<sup>110</sup> São conceitos utilizados por Foucault a fim de determinar um modo de viver orientado por certa estilística. São dois conceitos que irão praticamente nortear o projeto em questão. Um a fim de vincular com determinados modos de subjetivação por meio de uma ética e uma ascética e o outro constituindo a própria proposta de Michel Foucault.

assim como foi concebido deste os gregos, até os helênicos e romanos, quando o cuidado de si surgiu como um preceito geral na filosofia, onde só por necessidade foi acoplado o preceito do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*).

Quando o preceito délfico do *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo” surge no pensamento filosófico, ele aparece através do personagem de Sócrates e está vinculado ao preceito do cuidado de si. Foucault utiliza a palavra “subordinação” para estabelecer a relação em que se encontrava o *gnôthi seautón* em relação à *epiméleia heautoû* “cuidado de si”. O “conhece-te a ti mesmo” aparecia como uma forma do cuidado de si, um modo de aplicação concreta. Porém a forma geral na qual o conhecimento estava inscrito era o da preocupação consigo mesmo. O personagem de Sócrates apresentava-se como sendo aquele que tinha como ofício incitar os homens a cuidarem de si mesmos, preocupar-se consigo, não se esquecerem de si. O cuidado de si, como explicita Foucault, é um princípio de movimento, de agitação que deve ser impregnado no corpo humano, “cravado na existência”. O cuidado de si é o que fomenta a inquietação na existência do indivíduo. Há três aspectos fundamentais para se considerar no preceito da *epiméleia heautoû*: a) O cuidado de si é um modo de ser e estar no mundo, diz respeito a uma prática, uma atitude e uma relação com o outro, consigo mesmo e com o mundo; b) É uma forma de “olhar”, compreendido como uma conversão do olhar, que se movimenta do exterior – as coisas do mundo – para si mesmo; c) O cuidado de si implica uma prática exercida sobre si mesmo através de exercícios de memorização, meditação, consciência.

A relação entre cuidado de si e conhecimento de si é importante para a investigação na qual esta trabalho se propõe, na medida em que ressalta como fundamental o preceito do cuidado de si no pensamento filosófico desde os gregos como um terreno para o conhecimento de si, e não o contrário. Foucault afirma no seu curso de 1982 que o cuidado de si foi suprimido no pensamento filosófico para que em seu lugar fosse ressaltado o conhecimento de si como sendo aquilo que permitia o acesso à verdade. Isso se intensificou ainda mais na modernidade, até a chegada do momento em que o cuidado de si foi excluído do pensamento filosófico. A partir de *A hermenêutica do sujeito*, o filósofo parece recolocar o cuidado de si como aquilo que está no princípio do sujeito, no cerne daqueles que pretendem fazer de suas vidas uma obra de arte, que como tal deve ser algo de bom e belo. O cuidado de si considerado numa “filosofia da

espiritualidade”<sup>111</sup>, um conjunto de práticas, de maneiras de ser, de formas de existências que constituem em si mesmo o que permite dar-lhes acesso a verdade. E nessa medida podemos também pensar se não foi o cuidado de si, quem desde os gregos serviu de base para todo o pensamento filosófico.

A noção de cuidado de si passou por um processo que vai de Sócrates e Platão aos estoicos, cínicos e epicuristas. Platão considerava o conhecimento de si como um aspecto do imperativo do cuidado de si. Porém diferentemente da forma que foi concebida mais tarde pelo estoicismo. Platão estabelece um vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros que remete ao cuidado de si mesmo como elemento fundamental. Aquele que se ocupava consigo estava apto a ocupar-se com os outros, ou melhor, aquele que ocupava-se consigo assim fazia justamente com a finalidade de ocupar-se com os outros. Praticava-se a arte da *catártica*, purificação da alma, para assim tornar-se um sujeito político e então estar apto a governar. Tal sujeito ao ocupar-se consigo e fazer uso de sua condição de governante podia fazer o bem para sua cidade e assim assegurar a salvação dos cidadãos através da prosperidade da cidade. Ao garantir a salvação dos cidadãos esse sujeito estava assegurando a sua própria salvação, uma vez que fazia parte da mesma comunidade. Em Platão não há dissociação entre o conceito político e o catártico, os dois temas não diferem um do outro, no sentido de não exercerem-se sobre finalidades distintas. O *catártico* aparece sob a forma da reminiscência, quando a alma, ao purificar-se, descobre o que é, o que sabe e o que sempre soube. O tema catártico está em relação direta com o político uma vez que a perfeição encontra-se na cidade, na coisa pública como uma finalidade. É por isso que em Platão há um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros.

Por outro lado, nos séculos I e II houve uma dissociação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros. O cuidado com os outros deixou de ser um indicativo de valorização para o cuidado de si mesmo. O eu despreendeu-se pouco a pouco até constituir-se como fim em si mesmo. Não mais, como em Platão, um “encaixe” ou elemento de transição

<sup>111</sup> Foucault se refere a certa noção de “espiritualidade” como aquilo que permite a elaboração de um conjunto de práticas, experiências, modificações da existência, que constituem o próprio sujeito, que são elaboradas para o ser mesmo do sujeito, e somente nessa medida permitir-lhe o acesso a verdade. Há nesse ponto uma crítica ao que o autor chama de “momento cartesiano”. “Parece que o ‘momento cartesiano’ (...) atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón*, seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû*.(...) Além disso, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (...) que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade.”(2011, p. 15) O sujeito como ele é, não é capaz de verdade, segundo Foucault, porque a verdade não é dada ao sujeito através de um ato de conhecimento. O sujeito torna-se capaz de verdade através de um trabalho sobre si mesmo, através de uma *askesis*.

para algo de exterior, como os outros ou a cidade, perceber o eu torna-se o único objetivo definitivo. A atividade de ocupar-se consigo no período helenístico e romano centra-se no exercício sobre si mesmo. Nesse primeiro momento, e Foucault é bem enfático nesse ponto, o cuidado de si, de acordo com as práticas do período helenístico e romano, pode ser compreendido como algo fechado em si, no sentido oposto ao que foi observado no cuidado de si platônico, que visava não o ocupar-se consigo em sentido estrito, mas somente na medida em que ocupar-se consigo conduzia a uma prática política bem específica. Nesse período acentuou-se o desprendimento do que os neoplatônicos chamaram de *catártico* em uma relação indistinta ao político.

A preocupação com a ascética estava muito mais centrada na educação e práticas desse período. Se antes as escolas Gregas exerciam suas atividades em lugares públicos, nesse período que agora se fala a escola era um produto de importação, separado da rua e das atividades políticas. Vê-se um modo de vida que não estava mais centrado na formação do indivíduo ou no modo de adaptá-lo a sociedade. A educação romana, como assinala Paul Veyne, não tinha mais uma função social e sim pessoal: “Durante esse tempo, os meninos estudam para se tornarem bons cidadãos? Para adquirir os meios de compreender algumas coisas do mundo em que vivem? Não, mas para adornar o espírito, para se instruírem nas belas-letas.” (Veyne, 2009)

Percebe-se, pois, um movimento na direção do modo de ser do sujeito que acentua-se no tema *catártico* dissociado do tema político, um caráter voltado para o espiritual, muito mais do que pela coisa pública. A preocupação dos filósofos do epicurismo e principalmente do estoicismo e cinismo, estava em buscar uma definição de filosofia que fixava seu objetivo em torno da *tékhnē tou biou*, uma arte que se refletia na existência do indivíduo.

Essa *tékhnē tou biou*, essa arte de viver como técnica para toda a vida era o campo em que o cuidado consigo mesmo se inscrevia afim de auto finalizar-se. O cuidado de si que atravessava a existência do homem para finalizar-se estava inscrito numa técnica, numa arte de existência que se constituía enquanto uma ascética, uma verdadeira série e conjunto de práticas e exercícios para a constituição de um *ethos*<sup>112</sup>. Enquanto o eu se afirmava como objeto desse cuidado, inscrito numa arte de viver, o cuidado de si formava-se cada vez mais como a própria arte de si mesmo. Segundo Foucault “a absorção cada vez mais acentuada no decorrer da época helenística e

<sup>112</sup> Para Foucault *ethos* remete a relação do indivíduo consigo mesmo, relação com os outros e com a verdade, refere-se a uma forma de vida.

romana, da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo(...)"(FOUCAULT, 2010) teve como consequência "(...) simultaneamente o crescimento do tema *catártico*."(FOUCAULT, 2010) Ou seja, houve uma identificação cada vez mais acentuada entre a arte da existência e o cuidado de si. A *tékhnē tou bíou* colocava a questão de identificar qual o saber que possibilitaria viver como se deve para ser um indivíduo, um cidadão. E cada vez mais incorporou a questão de saber como fazer, quais as práticas a serem seguidas, para se tornar e permanecer aquilo que se deve ser. Pode-se, portanto, observar um desprendimento daquilo que era considerado como pensamento de uma verdade através do conhecimento filosófico para absorção de uma espiritualidade como transformação do sujeito, para pensar quais os procedimentos que possibilitariam modificar o sujeito para então ter acesso à verdade. O conhecimento de si está, pois, condicionado a uma ascética e uma estética, a um conjunto de práticas bem específicas determinadas pelo próprio sujeito.

Ao se referir a uma "Filosofia Espiritual" pretende-se apenas identificar a distinção estabelecida pelo autor entre o eu como sujeito de conhecimento e o eu que *se torna* um sujeito apto ao conhecimento da verdade, considerando como "espiritual" a aproximação cada vez mais acentuada do tema *catártico* no pensamento dessa época. Esse procedimento teve ainda como consequência além do aparecimento do tema da "conversão", o desenvolvimento de uma "cultura de si".

A noção de "conversão" nos séculos I-II está centrada na exigência de aplicar-se sobre si mesmo, e nessa medida estar em vigilância permanente para consigo. Voltar para si, voltar o olhar em direção a si mesmo se faz no intuito de que não desviemos o olhar para as coisas que nos cercam e que são exteriores a nós ou podem decidir ou intervir nas escolhas próprias do sujeito. No curso de 1982, Foucault utiliza a imagem do pião, já antes analisada por Festugière, para ilustrar essa concepção. O pião sugere um movimento de girar sobre si mesmo, no entanto, da maneira como não devemos girar sobre nós mesmos, nas palavras de Foucault:

O que é um pião? É alguma coisa que gira sobre si por solicitação e sob o impulso de um movimento exterior. Ademais, girando sobre si, ele apresenta sucessivamente faces diferentes às diferentes direções e aos diferentes elementos que lhe servem de circuito (...) Ora, contrariamente ao movimento do pião a sabedoria consistirá em não se deixar jamais



ser induzida a um movimento involuntário por solicitação de um movimento exterior. (FOUCAULT, 2010)

Assim, contrariamente ao movimento do pião, deve-se buscar no centro de si mesmo o ponto no qual fixaremos uma meta. Essa volta, esse retorno sobre o próprio eu remete a uma conversão, no sentido de converter a si ou voltar o olhar em direção a si. No terceiro volume de história da sexualidade, o cuidado de si, Foucault assinala que os séculos I-II foram a “idade de ouro da cultura de si”. Essa cultura de si desenvolvida no período helenístico e romano tem como evidência a preocupação com as práticas destinadas ao corpo, ao modo de ser do sujeito que é o que o constitui como sujeito de um *êthos*. Foucault cita G. Canguilhem quando este diz que:

‘A causa da cura’, para Aristóteles, ‘é a forma da saúde na atividade médica’; que não é o médico, mas ‘a saúde que cura o doente’; e que de um modo geral ‘a responsabilidade de uma produção técnica não diz respeito ao artesão, mas à arte...; a Arte, isto é, a finalidade não deliberativa de um *logos* natural. (FOUCAULT, 2007)

Esta passagem parece pertinente ao ponto no qual se pretende chegar ao considerar que a responsabilidade da produção é algo concernente à própria “arte” e não ao artesão. Dessa forma tem-se que a responsabilidade em constituir-se como um sujeito, como uma obra de arte completa, definida como *êthos* de sua própria existência é pura e simplesmente do sujeito, na medida em que tem a si mesmo como próprio objeto de uma prática. O indivíduo é o próprio artesão de sua vida, que como objeto e meta definitiva, constitui-se como sujeito, que é a própria arte.

Foucault nos fornece elementos os quais podemos ser levados a concluir que o tema da cultura de si, através de uma ascética filosófica conduz a formação de um sujeito ético-estético. O sujeito é posto como aquele que é inteiramente responsável pela sua *tékhne*, à medida que a escolha pelo modo de vida parte inteiramente de sua liberdade pessoal, de decidir-se por ocupar-se consigo e elaborar um trabalho sobre si mesmo a partir de técnicas e práticas de si. A ascética filosófica não possui um caráter normativo nem constrói um regulamento ou mandamento para a vida, ela é antes uma *forma* de vida. Pensar o indivíduo como sujeito moral de suas ações é pensar a ética de forma a considerar a diversidade de formas e principalmente a liberdade do homem que decide pela sua criação, a fim de constituir-se como obra, obra de arte.

**Referências bibliográficas:**

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2.** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3.** O cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

VEYNE. Paul. **História da vida privada.** Do império romano ao ano mil. O império Romano. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

## ESTRANHAMENTOS DO CORPO: A BIOPOLITICA NA (COM)POSIÇÃO DOS CORPOS E DA SUBJETIVIDADES DE SUJEITOS TRAVESTIS

Francisco Francinete Leite Junior<sup>113</sup>,

Francisco Arrais Nascimento<sup>114</sup>

### Resumo:

Considerando a contemporaneidade, um período ainda permeado por intensas transformações políticas, culturais e sociais, tem-se a sexualidade afetada pelas diferentes concepções em torno do corpo. Tal como, as formas pelas quais as instituições agem sobre estes, docilizando-os através de investimento político dos corpos, fazendo-se agir principalmente através dos micropoderes diluídos no emaranhado das relações sociais em uma tentativa de organizar o esquadramento dos corpos e dos comportamentos. Diante disso, objetiva-se discutir as contribuições foucaultianas sobre o estudo do corpo e da sexualidade, evidenciando as marcas discursivas sobre sujeitos travestis sob a óptica dos dispositivos, compreendendo os efeitos sob os modos de subjetivação. A pesquisa em questão tem natureza bibliográfica em articulação com pesquisa etnográfica cunho observatória de sujeitos travestis em seus locais de socialização. Assim conclui-se que os estudos foucaultianos proporcionam a possibilidade de desconstruir concepções enrijecidas pela norma e pelas regras do construto social, permitindo reestruturar as concepções acerca do corpo e da sexualidade de travestis em contextos cearenses.

**Palavras chaves:** TRAVESTI. CORPO. BIOPOLITICA

### Introdução

A contemporaneidade tem se apresentado como período permeado por intensas transformações políticas, culturais e sociais, onde a sexualidade é afetada e influenciada pelas diferentes concepções em torno do corpo. As instituições proposta por Michel Foucault em sua obra agem sobre estes, docilizando-os<sup>115</sup> através de investimento político dos corpos, fazendo-se agir principalmente através dos micropoderes<sup>116</sup> diluídos

<sup>113</sup> Mestrando em Psicologia – Universidade de Fortaleza - UNIFOR - freud.g@bol.com.br

<sup>114</sup> Mestrando em Ciência da Informação - Universidade Federal do Pernambuco- UFPE - francisco.arrais.nascimento@gmail.com

<sup>115</sup> Ver o conceito de instituições e dispositivos proposto pelo autor em Vigiar e Punir, de Michel Foucault, 2004 e em A ordem do discurso, 1996.

<sup>116</sup> Ver o conceito proposto por Michel Foucault em microfísica do poder, 1979.

no emaranhado das relações sociais em uma tentativa de organizar o esquadramento dos corpos e dos comportamentos.

Vários são os mecanismos de controle que se apropriam daquilo que agrupa e permeia a sociedade. Um simples comportamento como a atividade sexual era exercido no cotidiano por grande número de indivíduos, agora passa a sofrer categorização e passa a ser disciplinado por tais mecanismos e dispositivos. Tal feito ocorreu por meio do crivo da própria sociedade burguesa que, por sinal, financiava as atividades científicas nos séculos XVII, XVIII e XIX. A partir de então, as ciências médico científicas, juntamente com a justiça e a religião, ditavam como a atividade sexual “deveria” ser praticada e as formas pelas quais seriam aceitas por tais instituições. Aqueles que desviavam da forma considerada correta, limpa e saudável, sofreriam punição e tratamento.

Tal cenário é replicado no que concerne aos sujeitos travestis na sociedade contemporânea, que são punidas e vitimizadas pelo preconceito recebendo tratamento e exclusão social para se adequarem às normas de gênero impostas pela binaridade que arraiga os preceitos da heteronormatividade vigente. Tornam-se servas dos modelos impostos para ter a chance de criar e reinventar a própria vida. Contudo, essa é uma difícil labuta, pois os modelos são opressivos, coercitivos e segregadores esquadram os sujeitos com o objetivo de coloca-los em condição de domesticados e adequados ao modelo proposto pela norma. Quem se submete tem maior chance de ser aceito socialmente e transitar na sociedade, e quem não se submete é automaticamente excluído.

Conforme vemos então, a sexualidade acabou sendo produzida através de conexões entre vários discursos e dispositivos de poder. Entre os principais vistos estão igreja, sistema político e jurídico, medicina, psicologia, pedagogia, economia, família e outras instituições sociais de forma geral. Dessa forma, a sociedade disciplinar e as biopolíticas, da qual a sexualidade humana faz parte, vão configurando por meio da anatomopolítica individualizante e a biopolítica “massificante” o que vai ser denominado de sociedade do controle.

A fala de si inaugurou o espaço de reconhecimento e captura. Da culpa e do pecado o sexo passa a ser considerado normal ou patológico. A profusão de discursos normatiza o sexo. O Ocidente dessa forma acaba inaugurando a ciência da sexualidade humana. É um saber que se constitui engendrado por relações de poder que regulam a vida. Por fim, acaba sendo um conjunto de saberes que objetiva e subjuga o sujeito, pois

o corpo não pertence ao sujeito e sim às instituições que o definem como, por exemplo, a igreja, a família, o Estado, as ciências.

Em relação ao gênero sexual, comportamentos e vestimentas são constantemente reiterados pelo sujeito no sentido de confirmar o que se espera culturalmente do seu corpo e, dessa maneira, o mecanismo de controle é reforçado e realimentado. Porém, onde há controle, há resistência. Travestis vêm reiterando normas de gênero que se materializam em seus corpos, desde a adolescência. Ao mesmo tempo resistem a essas mesmas normas, quando efetuam alterações que partem de corpos biologicamente masculinos. (Castro, 2009; Foucault, 1993; Leite Junior, 2006).

Assim a Biopolítica é um termo utilizado por Foucault para designar a forma na qual o poder tende a se modificar no final do século XIX e início do século XX. As praticas disciplinares utilizadas antes visavam governar o indivíduo. A biopolítica tem como alvo o conjunto dos indivíduos, a população. A biopolítica é a prática de biopoderes locais. No biopoder, a população é tanto alvo como instrumento em uma relação de poder.

Diante disso, objetiva-se discutir as contribuições foucaultianas sobre o estudo do corpo e da sexualidade, evidenciando as marcas discursivas sobre sujeitos travestis sob a óptica dos dispositivos, compreendendo os efeitos sob os modos de subjetivação.

A Problemática de tal estudo centra-se na inquietação diante do corpo humano e que é atravessado por normas e regras que o disciplinam, que o controlam tornando-o estranho ao próprio sujeito. Sendo de fundamental importância para a compreensão dos modos de subjetivação dos sujeitos. No caso dos travestis tem-se elementos de grande importância para a compreensão dos processos de (com)posição e as implicações subjetivas.

### **Aspectos Metodológicos**

Os estudos de Gil (2009), apresentam a pesquisa com sendo de caráter pragmático, sendo um “processo formal e sistemático de desenvolvimento do método científico. Seu objetivo fundamental é descobrir respostas para problemas mediante o emprego de procedimentos científicos”. Por assim dizer, a Pesquisa é um conjunto de ações, propostas para encontrar a solução para um problema, que têm por base procedimentos racionais e sistemáticos.

Assim, a pesquisa em questão tem natureza bibliográfica em articulação com pesquisa etnográfica de abordagem qualitativa por considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números.

Sendo desenvolvida na região metropolitana do Cariri cearense, mais no período de janeiro a julho de 2013. Utilizando-se de entrevistas semiestruturadas e observações *in loco* pelas principais ruas de tais cidades. Em seguida foram realizados a análise do discurso e das observações. Os participantes foram selecionados de forma aleatória e por conveniência, sendo composta por travestis, que praticavam a prostituição como forma laboral no período da pesquisa mediante o termo de consentimento livre e esclarecido.

### **Resultados e Discussões**

Andar pelas ruas de algumas cidades de algumas cidades do Cariri Cearense, a noite não é incomum dar-se ao encontro de algumas formas de prostituição, algumas mas discretas com residências e bares específicos, porém a rua se apresenta como um espaço favorável a visualização de tais práticas. Na cidade de Juazeiro do Norte pode-se perceber as ruas com nomes de santos serem utilizadas como espaço de trânsito para tais sujeito.

As travestis são parte deste cenário, visto que exercem tal ofício a fim de ter a sustentação de suas necessidades. Uma das principais preocupações apresentadas por elas é o cuidado com a imagem e a composição de um corpo feminino, com formas exuberantes e trajes que a apresente de forma atraente e sedutora, provocando estranhamentos.

Guacira Lopes Louro (2008) em sua obra intitulada *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria Queer*, nos pega pela mão, e faz pensar sobre este estranhamento. Para isso, envereda pelas inúmeras traduções que a palavra inglesa *queer* pode sugerir na língua portuguesa. Não há tradução para essa palavra. Há sim, entendimentos sobre seu sentido. *Queer* durante muitos anos funcionou como insulto, xingamento para sujeitos não heterossexuais: gays, lésbicas, transgêneros, travestis, entre outros. O interessante nessa história é que foram esses mesmos sujeitos que assumiram a palavra *queer* para identificá-los como bizarros, estranhos, esquisitos, mas fundamentalmente para representar “a diferença que não quer ser assimilada ou

tolerada”. Ou seja, perturbar, transgredir, desestabilizar é o mote dos sujeitos que sentem *queer*.

Guacira mergulha fundo no seu diálogo com teóricos norte-americanos da corrente dos Estudos Culturais com o pós-estruturalismo francês, onde é possível afirmar que o sujeito é sempre visto como provisório e circunstancial. A base para os estudos sobre a teoria *queer* está contida nas obras clássicas de Michel Foucault, Jacques Derrida, Deleuze, Judith Butler, nos livros dos brasileiros Tomaz Tadeu da Silva e João Silvério Trevisan.

Sabe-se que com a proliferação dos estudos sobre sexo e sexualidade, "gênero" tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens. Ainda que os/as pesquisadores/as reconheçam a conexão entre sexo e aquilo que os/as sociólogos/as da família chamaram de "papéis sexuais", esses/as pesquisadores/as não postulam um vínculo simples ou direto entre os dois. O uso de "gênero" enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade. (SCOTT, 1995)

As travestilidades adentram a esse universo a ser estudado e provoca inquietações aos pesquisadores. Fazendo-se compreender a partir da imbricada relação entre tais sujeitos, seus corpos e as normas e regras que se instauram sobre elas. O poder é percebido conforme Michel Foucault (1988) afirma que “o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população”, colocando em evidência as sexualidades, seus prazeres e suas diferenciações.

Vemos assim um poder sobre a vida que se desenvolveu a partir do século XVII, em duas formas: a primeira centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, aumento de aptidões, na extorsão de suas forças, mas também nos modos de sua utilidade e docilidade diante dos sistemas de vigilância e controle, capturados pelos procedimentos disciplinares: uma anatomo-política do corpo humano; a segunda forma, por volta de meados do séc. XVIII, centrou-se no corpo espécie, transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: os nascimentos e as mortalidades, as proliferações, nível de saúde, a duração da vida, a longevidade e todas as condições que podem fazê-los variar. Esses processos são assumidos a partir de uma série de intervenções e regulações: uma biopolítica da população.

O poder, ou melhor o biopoder atravessam tais sujeitos, submetendo-lhes a condição de subordinação e de resistência a norma instituída. Seus corpos são

condicionados, disciplinados e controlados de forma a servir ao que a sociedade os institui. Um modelo criado pela sociedade do belo, do excesso, do exagero é imbuído nos corpos que são expostos como objetos a serem desejados e consumidos.

Tem-se assim a disciplinarização dos corpos e regulação da vida. Tal forma de controle possibilitou o surgimento de diversas tecnologias anatômicas e biológicas, individualizante e especificante; um poder que não procura mais matar, mas investir sobre a vida. Neste contexto que vemos surgir de forma rápida uma gama de técnicas de sujeição dos corpos e controle das populações: eis a era do biopoder.

Ao lado das disciplinas, as instituições como o exército, o hospital, as escolas e religiões se preocupavam com as questões táticas, da aprendizagem, da educação e a ordem da sociedade; do lado da regulação das populações, a demografia, atendo-se à relação entre recursos e habitantes, às concentrações das riquezas e sua distribuição, à duração da vida. Essas estratégias de disciplina e de regulação se intensificam por meio das alianças estabelecidas entre o Estado, a igreja, a família, assim como pela Medicina, a Pedagogia e a Psicologia. Essas disposições articularão os agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder do século XIX e que se manterão até os nossos dias: o dispositivo da sexualidade.

O biopoder e as biopolíticas tiveram importância fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, por meio do controle dos corpos na linha de produção, assim como a partir do ajustamento da população aos processos econômicos. Foram desenvolvidas, disseminadas e efetivadas, por instituições diversas de disciplina e de regulação, técnicas especiais de adestramento dos corpos, para que se tornassem disciplinados e dóceis.

No entanto, percebe-se a transgressão apresentada pelo corpo da travesti, que rompe com a norma binária de gênero e institui novas possibilidades, trazem condicionamentos instituídos para sua existência. Fazendo-nos perceber que os espaços são determinados na dinâmica urbana, a noite é o seu tempo, guetos e outros espaços as isolam do restante da sociedade como se a margem não fizesse parte do todo. As transformações que se desenvolveram por meio do biopoder produziram rupturas no saber clássico, atuando diretamente no discurso científico, que foi buscar novo modo de relação entre a história e a vida, marcando uma dupla posição, que situa a vida fora da história, com suas imediações biológicas, e dentro da história humana por meio das técnicas de saber-poder e de autogoverno.



Outra consequência do biopoder diz respeito à importância crescente dada à norma, em consideração ao sistema jurídico da lei. A lei traz sempre em seu bojo uma ameaça absoluta. A lei funciona como um dispositivo do poder, dadas as necessidades contínuas de regulação e correção, dentro do qual ela qualifica, mede, avalia e hierarquiza, distribuindo-se em torno da norma e, conseqüentemente, analisa, diagnostica, psicologiza, medica, trata, trancafia e isola.

Cada vez mais a lei assume um caráter de norma e as instituições judiciárias, educacionais e reparadoras se integram a um contínuo de aparelhos médicos, psicológicos, administrativos etc., cujas funções são, sobretudo, reguladores, e neste sentido aponta Michel Foucault (1988: 135) que uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. A vida como objeto político surge como resistência

aos sistemas que tenta controlá-la e, neste sentido, foi a vida e não o direito que se tornou objeto das lutas políticas. A esse respeito, o autor afirma que o direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito” acima de tudo, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito

tradicional da soberania. (FOUCAULT, 1988: 136 )

A emergência do biopoder só se dá a partir da firmação da governamentalidade. Governamentalidade um conjunto de instituições, práticas e formas de pensamento próprias desta forma de exercer o poder, em que temos a população como alvo principal, a economia política como saber mais importante e os dispositivos de segurança como instrumento técnico essencial. A biopolítica contrasta com modelos tradicionais de poder baseados na ameaça de morte. Ela representa uma “grande medicina social” que se aplica a população a fim de controlar a vida: a vida faz parte do campo do poder. O pensamento medicalizado utiliza meios de correção que não são meios de punição, mas meios de transformação dos indivíduos, e toda uma tecnologia do comportamento do ser humano está ligada a eles. Permite aplicar a sociedade uma distinção entre o normal e o patológico e impor um sistema de normalização dos comportamentos e das existências, dos trabalhos e dos afetos. As disciplinas, a normalização por meio da medicalização social, a emergência de uma série de biopoderes e a aparição de tecnologias do

comportamento formam, portanto, uma configuração do poder, que, segundo Foucault, é ainda a nossa.

### **Considerações Finais**

Acredita-se que ao realizar estudos desta natureza que compreendam as travestis diante de seus processos de composição de corpos e o atravessamento da biopolítica, possibilita contribuir para uma melhor compreensão da dinamicidade do ser humano e das constantes reformulações diante de si relações. Sendo assim tal estudo teve seu objetivo contemplado ao entregar-se a discutir as contribuições foucaultianas sobre o estudo do corpo e da sexualidade, evidenciando assim as marcas discursivas sobre sujeitos travestis sob a óptica dos dispositivos, compreendendo os efeitos sob os modos de subjetivação.

Fazendo-se concluir-se que os estudos foucaultianos proporcionam a possibilidade de desconstruir concepções enrijecidas pela norma e pelas regras do construto social, permitindo reestruturar as concepções acerca do corpo e da sexualidade de travestis em contextos cearenses.

Tal estudo apresentou algumas limitações entre elas o foco está direcionado as travestis que se dedicam a prostituição, no entanto tem-se percebido a presença de tais sujeitos em exercício de outras funções. Como possibilidades de estudos futuros tem-se a multiplicidades de temáticas em torno das travestilidades, entre elas destaca-se as questões em torno da travesti envelhecida que vivência processos repletos de re(com)posições.

### **Referências**

CASTRO, E. Vocabulário Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.  
de Janeiro, Editora Graal. 1988.

FOUCAULT, M. (1978). A governamentalidade. Em Michael Foucault, *Microfísica do poder* (pp. 277-293). Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, M. História da sexualidade: a vontade de saber. v. 1, 2 e 3. Rio

GIL, A. C. Métodos e técnicas de pesquisa social. 6ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009.

LEITE JUNIOR, J. Das maravilhas e prodígios sexuais. São Paulo: Annablume /FAPESP, 2006.

LOURO, G. L. Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria Queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Paulo: Graal Editora, 1993.

REVEL, J. (2005). Michael Foucault conceitos essenciais. (C.P.Filho & N. Milanez, Trad.). São Paulo: Claraluz.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Educ. e Realid. v.20, n.2, 1995.

**LOUCURA E SEXUALIDADE EM UMA SOCIEDADE  
NORMALIZADORA: EFEITOS HISTÓRICOS DE UMA TECNOLOGIA  
DE PODER CENTRADA NA VIDA**

Sérgio Bandeira do Nascimento<sup>117</sup>

Orientador: Paulo Sérgio de Almeida Corrêa<sup>118</sup>

**Resumo**

No presente trabalho trataremos da constituição da loucura e da sexualidade na sociedade normalizadora como efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. O objetivo é problematizar as formas de constituição da loucura e da sexualidade na sociedade normalizadora. Esta articulação será analisada nos discursos produzidos sobre a loucura de professoras internadas no Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira nos anos de 1960-1980 no Estado do Pará, objeto de pesquisa de tese de doutoramento em educação junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPA). Para Foucault a loucura e a sexualidade são produções históricas de uma sociedade normalizadora que se utiliza nas relações de poder de dispositivos de regulação do indivíduo e das populações para controlar o corpo e a vida, pois onde há poder há resistência, o que sugere escape, transgressões das normas e dos controles individuais ou coletivos. Assim, os discursos que constituíram professoras como loucas decorrem de relações de saber-poder, particularmente do saber médico-psiquiátrico, sob a égide da ciência régia. Os arquivos constituídos por prontuários médicos que estão à espreita da investigação e suspeição despontam como meio para identificar e analisar a articulação dos sistemas de controle e vigilância engendrados na sociedade moderna normalizadora que produziu tanto a loucura como a sexualidade construindo uma teia de relações de controle disciplinar e biopolítico que agora estão sob o olhar da razão.

**Palavras-Chave:** LOUCURA - SEXUALIDADE - SOCIEDADE NORMALIZADORA.

**1. As tramas iniciais e as conexões foucaultianas**

O presente trabalho decorre de uma problematização apresentada na disciplina “Foucault e a invenção da anormalidade” sob orientação do Prof. Dr. Ernani Chaves no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade

<sup>117</sup> Graduado em história (UFPA) com especialização em História do Brasil (PUC/MG). Mestre em Educação (PPGED/UFPA) e Doutorando em Educação (PPGED/UFPA) na linha de pesquisa currículo, História e Epistemologia, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Sérgio de Almeida Corrêa. E-mail: sergiodoc\_bandeira@yahoo.com.br

<sup>118</sup> Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFPA). Orientador. E-mail: paulosac@ufpa.br

Federal do Pará (PPGA/UFPA), a partir do Capítulo V da obra “História da Sexualidade I – A vontade de saber”. Trataremos, particularmente, da passagem que serve como título para esse ensaio e o objetivo é analisá-la na perspectiva de estabelecer possíveis relações com o objeto de investigação da tese doutoral que desenvolvemos junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED//UFPA), engendrado nos discursos produzidos sobre a loucura de professoras primárias internadas no Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira nos anos de 1960-1980 no Estado do Pará.

Eis que emerge como mecanismo de problematização a possibilidade de conexão e atravessamentos na constituição da loucura e da sexualidade esquadrihadas em verdades consideradas supremas, produtos de uma invenção histórica formada por um conjunto de forças como efeito de relações de saber-poder, que as constituíram nesse jogo de verdades. Ressaltamos que na lógica da modernidade a ciência, cujas palavras não são sagradas, com diz Veyne (2008), assume a centralidade que demarca o estatuto da verdade a ser produzida sobre determinado objeto. O desafio que se apresenta na consecução da investigação proposta para a tese em andamento é identificar e analisar como os discursos produzidos pelo saber médico-psiquiátrico registrados nos prontuários que estão sob nossa suspeição constituíram essas mulheres- professoras como loucas e quais as possibilidades de atravessamentos entre a loucura e a docência no controle de suas sexualidades.

Os Indivíduos constituídos por suas sexualidades periféricas e seus corpos indóceis, supostamente incapazes de exercer o controle sobre si mesmos, de não dominarem a sua própria natureza, passam por um processo de disciplinarização aos quais as instituições de sequestro apresentam-se aptas e legitimadas para a tática de recondução desses indivíduos à normalidade de suas vidas.

Pensando em apresentar novas problematizações sobre sujeitos desfocados no quadro da história, como os loucos, na perspectiva do tempo presente<sup>119</sup>, é que entendemos a necessidade desse estudo que se posiciona nas

---

<sup>119</sup> Foucault faz uma Ontologia do presente ou Ontologia histórica. Para Castro (2009, p. 312) “Foucault concebe seu trabalho filosófico como uma ontologia do presente ou ontologia histórica de nós mesmos. Ela tem três domínios de trabalho: a ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade (que nos permitem constituir-nos em sujeitos de conhecimento), a ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações a respeito do campo do poder (que nos constituem como sujeitos capazes de atuar sobre os outros) e a ontologia histórica de nós mesmo em relação à moral (que nos constitui em sujeitos éticos)”.

margens do campo da história como estratégia de possíveis ancoragens entre os dispositivos de controle da sexualidade feminina e o enredamento de mulheres, professoras primárias, no quadro de loucura a qual estiveram atadas por meio de seu internamento no HPJM no Pará entre os anos de 1960-1980.

Operar pelo “estranhamento” contempla as nossas pretensões para o trabalho que ainda desenvolvemos no doutorado, pois entendemos que o filósofo Michel Foucault ao se fazer historiador, conforme Veyne (1998) “revoluciona a história” e a sua escrita, o que podemos referendar também pela posição de Barros (2008), pois Foucault “foi talvez o primeiro a chamar atenção de maneira mais enfática e claramente enunciada para o fato de que não é a própria sociedade que constitui a realidade a ser estudada, mas sim os discursos que ela produz, ou então as suas práticas” (BARROS, 2008, p. 41). O que propomos para o nosso trabalho é justamente descrever e analisar como foram constituídas as práticas discursivas sobre a loucura de professoras primárias em um determinado momento de sua existência, operando como um “mestre calafate”<sup>120</sup> no remate das fendas postas à prova pela água que insiste em invadir e colocar a prova a estabilidade da embarcação lançada no mar das certezas.

Na perspectiva de analisar a sociedade normalizadora como efeito histórico de uma tecnologia centrada na vida, por meio da obra em discussão, Foucault (2008) ressalta que há uma “proliferação discursiva” sobre sexo, diferentemente das teses de silenciamento e repressão que rompem com a unidade discursiva sobre o sexo que predominou até o medievo europeu, e “Talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo”, pois há “uma incitação ao discurso, regulada e polimorfa” (FOUCAULT, 2008, p. 34-35), com uma ampla tecnologia de aparelhos que tomaram forma e foram postos em vários campos do saber racional da ciência, entre eles a medicina e a psiquiatria, particularmente de nosso interesse, que também produziram discursos lastreados em um estatuto de verdade que definiram indivíduos e suas condutas transgressoras como anormais, o que permite analisar que “O problema está em saber como o discurso psiquiátrico, o discurso que nasce portanto do exercício do poder psiquiátrico vai

---

<sup>120</sup> Denominação popular utilizada para pessoas que trabalham em processo de calafetagem de embarcações no espaço amazônico

se tornar o discurso da família, o discurso verdadeiro da família, o discurso verdadeiro sobre a família” (FOUCAULT, 2003, p. 118).

Ressaltamos que os discursos produzidos sobre a loucura das professoras analisados inicialmente, despontam como formulações imbricadas nos discursos das famílias das professoras que são apresentados nos prontuários, mas são registrados pelos médico-psiquiatras.

## **2. A espreita dos arquivos**

A partir de Castro (2008) entendemos o arquivo como “unidades orgânicas” também definido como “fundos arquivísticos” e no caso de nossa investigação nossas unidades orgânicas se constituem nos prontuários médicos dos pacientes internados no HPJM cujo recorte temporal estabelecemos entre os anos de 1960-1980 em virtude do propalado quadro de mudança operada no HPJM conforme preconizado pelo psiquiatra Durvalino Braga que atuou como diretor do hospital desde o ano de 1964 até o seu fechamento em 1984. Para esse médico, as grades do hospital lembravam um presídio que lhe lembrava “a Bastilha” e sua primeira decisão foi derrubar as grades como simbolismo de uma ruptura com “o conservador, o obsoleto, o opressivo” (BRAGA, 2009, p. 51) para um tratamento mais humanizado. Assim, foram adotadas técnicas dinâmicas de atendimento aos doentes e “Esse ambiente transformou o hospital num fértil campo de estágio pra estudantes de Medicina, de enfermagem e de Serviço Social. Havíamos atingido o clímax do hospitalocentrismo, porto de partida para as profundas mudanças na política de saúde mental, inauguradas na década de 1970” (BRAGA, 2009, p. 51).

Utilizamos como critério de classificação, além do espaço temporal determinado, a indicação da profissão dos sujeitos internados, pois o nosso propósito é trabalhar com o enquadramento de professores/as na loucura. Depois de demorada imersão na documentação do período, todos os casos que identificamos referem-se a professoras que tinham formação para atuação nas séries iniciais e somente um dos casos se aplica a uma professora que chegou até o segundo ano do curso de pedagogia.

Particularmente, os arquivos selecionados para nossa investigação são constituídos por uma gama de documentos<sup>121</sup> que ora definimos como “prontuários médicos” que foram recentemente tratados, sistematizados, e disponibilizados como parte do extenso acervo do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Ressaltamos que o documento é imprescindível para o ofício do historiador e a escola historiográfica francesa, denominada de “História Nova”, contribuiu decisivamente para alargar a noção de fontes com novos suportes documentais, pois “passou a valorizar registros até então relegados a um segundo plano – documentos seriados que possuíam uma importância meramente administrativa ou comprobatória (*como prontuários de hospitais* ou livros-caixa), diários e agendas pessoais, correspondência familiar, etc.” (CASTRO, 2008, p. 22. Grifos nossos).

Ao nos demorarmos sobre os prontuários das professoras internadas no HPJM no período em questão podemos rastrear discursos atravessados por relações de saber-poder do campo médico-psiquiátrico que as constituíram como loucas e o desafio que se apresenta, talvez seja identificar e analisar possíveis atravessamentos entre a sexualidade feminina e o universo da loucura.

O comportamento historicamente definido para as mulheres é a resignação, a paciência constante e a moderação nas suas ações conforme os papéis definidos para o convívio social, principalmente no âmbito familiar e escolar. Ser mulher e ser professora constitui identidades convergentes, pois elas assumem funções de cuidar e educar, em dois espaços diferentes, casa e escola, mas que exigem desempenhos pautados no carinho, na atenção, no zelo com as crianças, no caráter etc. As linhas de fuga que conduziram as posturas que destoaram das normas sociais predominantes e as liberdades assumidas por essas mulheres-professoras são passíveis de tê-las constituído como loucas, posto que sofreram um processo de internamento no Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira (HPJM). As docentes enquadradas nesta condição deveriam ser excluídas do convívio social,

<sup>121</sup> Definimos como *Corpus documental* a Série “Prontuários Médicos do Hospital Juliano Moreira” que possui 470.618 rolos de microfimes devidamente sistematizado no APEP. Cada “prontuário” contém uma diversidade de componentes, como exemplo do prontuário de uma professora internada pela primeira vez em fevereiro de 1971. Como “prontuários” identificamos: Ficha de Identificação (dados gerais do paciente); Fichas de Prescrições Médicas; relatórios de enfermagem (maior contingente, depende do tempo de internação do paciente); receituários; ficha de triagem do Serviço Social; guia de encaminhamento para internação do HJPM para outro hospital; guia para “obtenção de serviços especializados”; Atestado(s) médico(s); Ofício de encaminhamento do hospital de origem do paciente (em alguns casos expedidos pelo departamento de polícia, o que não identificamos para nenhum caso de professores); formulário de exame psíquico, exame somático e anamnese; relatórios de enfermagem e, em alguns casos, Ficha de Eletroconvulsoterapia



segregadas em um espaço de aprisionamento, no caso o hospital psiquiátrico Juliano Moreira, visto que representavam perigo constante para os seus coetâneos. Então, o que esperar das professoras com práticas sociais que supostamente transgrediam as normas socialmente estabelecidas para uma mulher e professora, pelas quais foram definidas como loucas e terem que vivenciar suas ações profissionais dentro de um espaço como a escola, que requer comportamentos engendrados pelos princípios da moral burguesa, tranquilidade, paciência e a estabilidade emocional no trato com crianças que estão em fase de formação psíquico-social.

Para Cunha (1989, p. 126), “À mulher, restavam as tarefas estratégicas da reprodução e da conservação da família e do lar, de ‘ser-para-os-outros’ conforme exigiam sua própria determinação biológica e as inclinações naturais de seu espírito”. Assim, podemos problematizar se a condição definida pelo discurso da “natureza feminina” que determina os papéis da mulher como mãe, protetora, responsável pelos cuidados aos filhos e a família, associados a condição de professora primária que também assume o papel de “protetora”, de “ser-para-os-outros”, agora definidas como tias, são atravessados por ações que destoam da “normalidade” e podem potencializar a constituição dessa mulheres como loucas e possivelmente apontar um dos caminhos na consecução da tese.

Na sociedade moderna e normalizadora, o normal é aquele que se insere no plano do “natural”, cujas ações frequentes o avaliza enquanto tal e todos aqueles que transgridam o plano da normalidade são patologizados e classificados como anormais, como infames por uma lógica de racionalidade que tenta universalizar as condutas humanas e suprimir a diferença por meio de saberes constituídos. Assim, emerge o louco que é percebido pelo saber médico-psiquiátrico com um degenerado de seus sentidos e despossuído de uma racionalidade classificável, o que é um pressuposto básico para o exercício da docência, principalmente para quem atua nos anos iniciais e tem seu trabalho voltado para crianças no início de sua fase escolar.

Ressaltamos que nem sempre a loucura foi patologizada e percebida como doença mental e como processo de ruptura passa-se a caracterizar, a partir da época clássica, o louco como doente, como aquele que foge inteiramente da lógica da razão clássica que agora a psiquiatria ou a psicologização da loucura emerge como um efeito da modernidade, com o estabelecimento de uma

teoria sobre a doença que constitui qualquer indivíduo que transgrida os preceitos da razão normalizadora.

Para Foucault (1988) a sociedade normalizadora é o efeito histórico das relações que se estabelecem na preservação da vida como estratégia de afirmação da sociedade moderna em que o “novo homem” decorre da proliferação de tecnologias políticas que são investidas sobre diversas dimensões do homem, do seu corpo, de sua saúde, suas condições de vida e de sua existência. Portanto, a sociedade moderna e seus efeitos de normalização exerce a regulação sobre a vida dos indivíduos e das populações, o biopoder, inclusive sobre as políticas da sexualidade que podem ter implicações com os dispositivos de constituição da loucura para essas mulheres-professoras.

É necessário atentar para a questão apresentada por Foucault (1988) sobre a mudança do poder soberano e a velha potência de morte sobre a vida de seus súditos, como mecanismo de subtração e apropriação de parte dos bens, do trabalho, pois “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1988, p. 128). São as mudanças nas práticas punitivas centrada no poder soberano para outras condutas e/ou técnicas sociais de controle que podem estar engendradas nas relações de saber-poder do médico/psiquiatra/medicina que produz discursos e desloca o conhecimento da loucura do campo da moral para a ciência. Para Machado (2006) há uma partilha entre razão e desrazão e “A loucura só é objeto de conhecimento científico, na modernidade, porque foi antes objeto de excomunhão moral e social, porque foi herdeira da relação clássica da razão à desrazão” (MACHADO, 2006).

No Brasil, desde os primeiros momentos da nossa república, os psiquiatras buscam obsessivamente conquistar para si “o monopólio da única verdade possível sobre a loucura e, portanto, controlar todos aqueles que pudessem ser capturados nas malhas cada vez mais extensas e emaranhadas da doença mental” (ENGEL, 2012, p. 323). A sexualidade, particularmente a sexualidade feminina, representa uma “imagem de perigo” e assim emerge uma necessidade de controle social pelos especialistas brasileiros na constituição da loucura como estratégia normatizadora associada aos comportamentos sexuais (ENGEL, 2012).

O novo regime preconizava o ajustamento das condutas por práticas higienizadoras, da saúde, dos desvios como em seus respectivos mecanismos de disciplinarização e controle social, inclusive por meio de instituições como os hospitais psiquiátricos. Portanto, aqueles que ousassem transgredir as fronteiras da racionalidade por meio de condutas desviantes, eram classificados e excluídos do convívio social.

Alguns elementos dos documentos de nossa pesquisa nos remetem a análise de que há fortes atravessamentos entre a constituição da loucura e o controle da sexualidade das professoras investigadas, visto que alguns dos enunciados registram esses entrecruzamentos tais como: “a internada resiste ao tratamento” e “Prefere não comer para querer fugir para o encontro do seu ex-amante e que faz isto tudo pela falta dele”. Esses enunciados serão examinados de formas mais meticolosa para a confirmação de nossa tese.

### **3. Primeiras Aproximações Conclusivas**

Para Foucault onde há poder há resistência e uma sociedade normalizadora é um dispositivo de regulação da vida das populações e dos indivíduos com o uso de tecnologias que implicam na regulação do corpo e da vida, mas onde há formas de escape, linhas de fuga. Neste sentido, os discursos que constituíram professoras primárias como loucas também formam teias de relações de saber-poder, particularmente do saber médico-psiquiátrico, sob a égide da ciência régia e onde há poder também há resistências.

Os arquivos prescritos nos prontuários médicos que estão à espreita de nossa investigação e suspeição despontam como meio para identificar e analisar a íntima articulação dos sistemas de controle e vigilância produzidos na sociedade moderna sob o regime da norma e suas implicações, posto que agora a loucura está sob o olhar da razão e o louco deve estar permanentemente submetido à égide da vigilância. Portanto, o que desponta, a partir da análise dos arquivos sob nossa investigação associados às proposições teóricas de Foucault é que podemos perceber inicialmente um interessante entrecruzamento entre a constituição da loucura de professoras primárias e aquilo que podemos definir inicialmente como sexualidades periféricas, assim como o enquadramento da anormalidade imbricada no processo de afirmação da sociedade moderna.

Ao nos arriscarmos navegar nas águas revoltosas do oceano da historiografia em que a loucura e a docência ocupam pouco espaço e sobre um leme descentrado, como é o pensamento foucaultiano, nos lançamos à instabilidade de um campo que precisa ser problematizados em seu viço ainda pouco percorrido. Porém, ao ousarmos nos lançarmos em caminhos tortuosos em que as dúvidas são mais constantes que as certezas, a caixa de ferramentas de Foucault nos auxiliará no percurso que sofrerá deslocamentos, alteração de rotas, encontro e reencontros necessários e produtivos. As ferramentas foucaultianas provocará o movimento da maré que arremete contra as margens supostamente sólidas dos rios, muito típico do nosso universo amazônico, provocando deslocamentos e redefinindo novos traçados para o curso das águas, de nossas pesquisas.

Para finalizar, a despeito da problemática quanto à contribuição da obra de Foucault para o campo da história, ressaltamos que buscamos olhar o objeto de nossa investigação pelo estranhamento das lentes foucaultianas para analisar os discursos sobre a loucura de professoras primárias que estiveram internadas no HPJM, pois segundo Dosse (2012) “Foucault exuma os esquecidos da história e decifra por trás do progresso do iluminismo os avanços de uma sociedade disciplinar, ocultada pelo domínio de um discurso jurídico-político libertador. Assim, a loucura foi reprimida pelo próprio desenvolvimento da razão, de uma cultura ocidental que vacila em pleno século XX” (DOSSE, 2012, p. 193).

## **Referências**

BARROS, José D’Assunção. **O Campo da História: especialidades e abordagens**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

BRAGA, Durvalino. Lances históricos da história da Psiquiatria no Estado do Pará. In.: RICCI, Magda; VALENTIM, Rodolfo (Orgs). **História, Loucura e Memória: o acervo do Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira**. Belém/Pará: SECULT, 2009.

CASTRO, Celso. **Pesquisando em arquivos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2008. DOSSE, François. **A história**. São Paulo: UNESP, 2012.

ENGEL, Magali. Psiquiatria e Feminilidade. In.: DEL PRIORY, Mary (Org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O Poder Psiquiátrico**: curso do *Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora UNB, 2008.

## META-DISPOSITIVO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE O DISPOSITIVO SEGUNDO FOUCAULT E A NOÇÃO DE APARELHO EM FLUSSER

Edmilson Forte Miranda Júnior<sup>122</sup>

Antonio Wellington de Oliveira Junior<sup>123</sup>

### Resumo

Para desenvolver a relação do sujeito com o espaço, o artigo trabalha parte da análise crítica de *Sombra projetada*, uma instalação interativa que propõe no seu processo de criação - pesquisa/realização artística - a visão sobre um espaço institucional como lugar de exercício de poder. Uma projeção em vídeo interativa funciona como um meta-dispositivo para falar sobre o dispositivo segundo Michel Foucault. Conceito que é discutido, em diálogo com as possibilidades "libertadoras" inerentes ao "universo das imagens técnicas" apresentado em parte do trabalho de Vilém Flusser. Aproximando a ideia da "vida como obra de arte" proposta por Foucault com a resistência ao aparelho proposta por Flusser, provoca-se uma visão diferenciada - ou, ao menos, com novos referenciais - sobre a função das instituições e mais diretamente sobre a atuação do indivíduo diante da realidade desses dispositivos (ou aparelhos) institucionais, dos quais ele é peça fundamental, engrenagem de um mecanismo com finalidade social pré-definida.

**Palavras-chave:** DISPOSITIVO, APARELHO, ARTE

Esse trabalho refere-se a um momento específico na pesquisa que desenvolvi para o Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFC. É o resultado da análise de um dos protótipos da instalação interativa chamada de *Sombra projetada*. Esse momento na pesquisa corresponde aos testes desenvolvidos no período de agosto a dezembro de 2012.

### A instalação interativa

Projeto inicial. Em um espaço institucional – a sala de espera do prédio da Secretaria de Finanças do Município de Fortaleza – um projetor preso ao teto com a lente apontada para o piso projeta o “quadro” de luz que demarca o espaço da ação. Duas câmeras capturam a imagem dos corpos presentes, a primeira, ao lado do projetor no teto, registra os corpos em movimento dentro do espaço acima referido e os projeta

<sup>122</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação PPGCom da UFC - juinhq@gmail.com

<sup>123</sup> Professor Doutor adjunto do Instituto de Cultura e Arte ICA e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação PPGCom da UFC - welligton-jr@uol.com.br

como uma sombra composta de números, esses números referem-se ao local que os corpos ocupam no plano e suas dimensões (peso e altura relativos) captadas pela segunda câmera. A transformação da imagem captada nos números que se reúnem para formar a sombra é processada por um *software* de interação, o Isadora<sup>124</sup>: ambiente de programação gráfica que fornece controle sobre mídias digitais interativas, com especial ênfase para a manipulação de vídeo em tempo real.

Quando alguém entra na área da projeção, é captado pela câmera e o sistema projeta uma sombra que varia de tamanho, de acordo com o ponto em que se encontra nesse espaço. No centro, ocorre o equivalente à sombra “real” sob o Sol do meio-dia, e quanto mais afastado do centro, mais a sombra se estende, simulando o que ocorre ao ar livre.

A programação no *software* e a capacidade de processamento da máquina utilizada definem a quantidade de pessoas que podem ser captadas simultaneamente, e quais recursos gráficos compõem os números.

### **A terceira versão do dispositivo**

Nos testes de 6 a 10<sup>125</sup> fui capaz de criar uma variação dos números que apareciam na projeção acompanhando os movimentos captados. Essa correspondência entre o movimento do corpo e os números na projeção acontece graças a uma opção do programa capaz de fazer com que a posição do objeto em movimento na tela seja calculada. Esse número, resultado do cálculo, é diferente dependendo da posição em que o corpo está no espaço da tela. Isso foi possível usando uma combinação específica entre as ferramentas do Isadora<sup>®</sup>. O *software* calculava a distância do objeto em movimento a partir dos parâmetros “x” e “y”, que relacionei, por meio das funções do programa, com as posições verticais e horizontais do objeto.

---

<sup>124</sup> Isadora®, graphic programming environment for Macintosh and Windows that provides interactive control over digital media, with special emphasis on the real-time manipulation of digital video. Because every performance or installation is unique, Isadora was designed not to be a "plug and play" program, but instead to offer building blocks that can be linked together in nearly unlimited ways, allowing you to follow your artistic impulse. Descrição disponível em (<http://www.troikatronix.com>). Acessado em 19 de outubro de 2011. Optei utilizar esse programa por considerar sua interface gráfica a mais intuitiva dentre os programas que experimentei, no entanto ainda não tenho domínio completo das possibilidades do programa, limito-me ao que preciso para experimentar as formas para meu dispositivo. O que se resume a permutar combinações de *actors*, espécie de ferramentas do software.

<sup>125</sup> Segue o link para o vídeo feito com a configuração do Isadora<sup>®</sup> desenvolvida para os testes de 6 a 10: <<http://www.youtube.com/watch?v=BjmRCSX66Og>>



Figura 1 - testes 6 a 10 A



Figura 2 - testes 6 a 10 B



Figura 3 - testes 6 a 10 C

Imagine então a mesma sala descrita no início. Uma projeção sobre uma parede comum, sem detalhes ou manchas que atrapalhem a visualização de uma projeção. Em princípio, não há imagem, apenas uma luz tênue que surge quando é projetada uma tela negra. Quando algum movimento é captado pela câmera – posicionada estrategicamente –, números, em constante variação, acompanham os corpos se mexendo, que aparecem



como silhuetas espectrais ou como uma espécie de cópias em negativo fotográfico preto e branco da imagem captada. Para isso, bastam um computador, uma *webcam* e um projetor corretamente posicionados.

O programa cria uma projeção em que aquele que se coloca em frente à *webcam* vê sua própria imagem transformada em espectro de luz e seguida por números em constante variação. Essa imagem espectral responde aos movimentos, desaparecendo se não houver nenhum objeto movendo-se em frente à câmera. Sem movimento, só há escuridão. O protótipo acionado revela formas quase fantasmagóricas seguidas pelos caracteres numéricos. Essas formas diferem da ideia inicial que encarava a sombra como elemento fundamental na criação da obra, mas esse distanciamento do primeiro objetivo me fez enxergar outros detalhes no decorrer do processo. Detalhes sobre a relação entre o sistema criado para a obra e o sistema vigente na instituição que serviria de palco para a instalação. Surgia a abertura para discutir a noção de dispositivo.

\*\*\*

Tomemos então esse aparato como dispositivo de representação, ou seja, por meio da câmera ele toma uma imagem do corpo, duplica essa imagem e a reapresenta de forma diferente, criando no processo a ilusão pré-determinada de uma forma conduzindo caracteres numéricos. Isso determina aquela que será a função desse mecanismo e é o primeiro elemento para análise. O segundo elemento é o dispositivo, diferente do mecanismo ou aparato técnico. Falo de forças que operam dentro desse ambiente projetado como metáfora de um dispositivo no sentido do termo foucaultiano, a “exposição das relações de força que constituem o poder” (DELEUZE, 1992, p.119); o que Deleuze (1996, p.1) chamava de “conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente” e que, junto com Guatarri, tomaria como agenciamentos (POUGY, 2006); ou o que Agamben (2001) entendia como a relação entre os seres viventes e o elemento histórico. Todos dialogando com a filosofia de Foucault, “uma análise de dispositivos concretos” (DELEUZE, 1996, p.1).

Para Giorgio Agamben, dispositivo é “um conjunto de práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato”

(AGAMBEN, 2009, p.35), espécie de maneiras de fazer<sup>126</sup> que objetivam gerir uma série de elementos para cumprir determinado objetivo. Os dispositivos, quando tomados a partir dessa perspectiva, parecem construir muitas das formas de organização nas quais estamos imersos cotidianamente. Agamben desenvolve esse conceito quando se refere a *oikonomia*, “isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (*ibidem* p.39), essa espécie de prática de gerenciamento conduz aqueles, dentro de seu espaço de atuação, numa direção pré-determinada, como um conjunto de regras para a realização de determinado objetivo, de uma forma específica, que indica fazer as coisas de um certo jeito. A ideia de dispositivo envolve-se, portanto, com uma noção de controle e direcionamento.

Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” de sujeitos no próprio processo de assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina do governo. (*Ibid.* p.46)

Ocorre que, a partir dessa máquina coordenadora de processos, são produzidas subjetivações, conceito a ser explorado mais adiante. Será necessário, portanto, para a análise proposta nesse projeto, transpor o que pode ser entendido como sujeito e sobre como ele surge na relação com o dispositivo, situando-o na discussão dentro do espaço da projeção: a obra em si. O sujeito seria então o indivíduo que invade esse espaço e é tomado como interator: sofre a ação do dispositivo, tem sua imagem ressignificada e, ao mesmo tempo, age sobre o processo, conduzindo essa imagem e atuando dentro desse dispositivo. Agamben explica o sujeito como o produto da dinâmica entre viventes e dispositivos: “Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo

<sup>126</sup>Essas “maneiras de fazer” partem do trabalho de dois autores. Primeiro em Michel de Certeau (2007, p.172) que, dentre outros aspectos, discute as formas de interação do indivíduo dentro de um sistema ao qual estaria, em princípio, submetido. Para Certeau, o conceito de “táticas e estratégias” distingue as possibilidades de ação do indivíduo frente ao poder ao qual se está submetido. No caso das táticas, há um alcance mais direto e específico, enquanto que a estratégia se aproxima mais da relação com o controle que procuro investigar. As “maneiras de fazer” surgem também no texto de Jacques Rancière (2005, p.17), cujo termo é empregado em relação às práticas artísticas.

Chamo a atenção para como esse termo, utilizado em ambos os trabalhos, sugere uma aproximação entre o frequente caráter transgressor das artes e a atuação do indivíduo em oposição a um aparelho/sistema/dispositivo de opressão (ideia a ser desenvolvida nos próximos tópicos).

entre os viventes e os dispositivos” (*ibid.*: 41). A instalação interativa, nesse caso, parece tomar de empréstimo essa ideia de sujeito, mas a minha interpretação propõe uma dilatação disso. Se o sujeito resulta da relação entre dispositivos e seres viventes, uma representação desse sujeito, feita pela máquina, pode servir como ponto de partida para criação de uma metáfora reveladora do jogo que acontece entre os sujeitos e o dispositivo.

*Sombra projetada* seria então o mecanismo onde os que sensibilizam a câmera-sensor sofrem um direcionamento e são conduzidos a interagir com a imagem/*Sombra projetada* em um quadro de luz determinado. Existe aí um controle das ações, o que cada indivíduo experimenta e como essa sombra em movimento com os números se desenvolve, que são previstas e planejadas. É então que, diante dessa experiência, coloco a questão: seria possível que a realidade composta dentro desse ambiente controlado criasse – na interação com os que agem no dispositivo – um princípio de imprevisibilidade? Dito de outra forma: posso criar com essa obra um exemplo da possibilidade de resistência ao dispositivo?

Embora reconheça que Flusser tem uma genealogia filosófica diferente de Foucault e Deleuze, principalmente no que diz respeito ao lugar da máquina em suas filosofias<sup>127</sup>, minha ideia é que as perspectivas de Foucault, Deleuze e Flusser sobre a liberdade possam me ajudar a responder essas perguntas.

### **Dispositivo foucaultiano segundo Deleuze**

Seguindo na discussão sobre o que é dispositivo, mas diferente da exposição de uma genealogia do trabalho, que levou Michel Foucault ao conceito, o interesse nesse ponto do trabalho é apresentar a noção diagramática produzida ao enxergarmos a relação entre saber, poder e sujeito, como comentada por Deleuze (1992, pp.119-120), e a partir disso seguir para a ideia de “focos de resistência”. Quando me refiro ao diagrama trago a relação entre subjetivação, saber e poder discutida por Foucault, e tomada por Deleuze para responder questões sobre o trabalho de seu colega no livro *Conversações* (1992). Entendo esses itens como a organização em três eixos de estudo dos diversos temas que Foucault abordou: “um eixo epistemológico (cujos temas são:

---

<sup>127</sup> A máquina, para Flusser, é o ponto de partida para uma revolução, os meios podem ser o caminho pelo qual a informação nova pode emergir (FLUSSER, 2007, p.159). Enquanto em Deleuze - quando discute a sociedade disciplinar e a de controle a partir do trabalho de Foucault - a variação dos tipos de máquina seria o indício de algo mais profundo: “Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo” (DELEUZE, 1992, p. 227).

saberes e verdade), um segundo eixo político (com o tema: poder) e um terceiro eixo ético (com o tema: sujeito ético).” (SILVA, 2007, p.1) O fato é que, indagado sobre a noção de diagrama que aparece em *Vigiar e punir*, Deleuze apresenta sua visão sobre o caminho seguido por Foucault para descobrir certas dimensões de seu pensamento. Para explicar sobre o que seria a passagem na filosofia de Foucault, do poder ao sujeito, Deleuze fala sobre algumas importantes etapas do processo de pensamento pelo qual passou o filósofo francês. Ele entende o pensamento de Foucault como uma série de dimensões que se comunicam e percorrem caminhos em linhas colaterais. Em meio a essas várias linhas, ele indica que no desenvolvimento do pensamento foucaultiano o Poder foi uma segunda dimensão surgida do Saber, a primeira dimensão; sendo então o sujeito uma terceira dimensão, mas que só viria depois, nos seus últimos livros.

“O Poder delinea uma segunda dimensão irreduzível à do Saber, embora ambos constituam mistos concretamente indivisíveis; mas o saber é feito de formas, o Visível, o Enunciável, em suma, o arquivo, enquanto o poder é feito de forças, relações de força, o diagrama. [...] Foucault parte de uma concepção original que ele se faz do saber, para inventar uma nova concepção do poder. O mesmo acontece, e com mais razão, no caso do ‘sujeito’.” (DELEUZE, 1992, p.120 grifos do autor)

Se Foucault precisava de uma terceira dimensão, seria porque percebeu a necessidade de transpor as relações de poder, porque procurava uma linha de fuga, e essa nova dimensão seria a subjetivação, o sujeito no “sentido de processo, e ‘Si’ no sentido de relação (relação a si)” (*ibid.* grifos do autor). O que surge disso é a invenção de novos modos de existência.

Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles. Mas os modos de existência ou possibilidades não cessam de se recriar, e surgem novos. (*ibid.* p.121)

Para Deleuze, um dos pontos essenciais nos estudos de Foucault era o que denominamos pensar. Ele entendeu o pensamento como arquivo – “Pensar é, primeiramente, ver e falar, mas com a condição de que o olho não permaneça nas coisas e se eleve até as ‘visibilidades’, e de que a linguagem não fique nas palavras ou frases e se eleve até os enunciados.” (*ibid.* p.123 grifos do autor) – e, além, pensamento como

poder.

Pensar é poder, isto é, estender as relações de força, com a condição de compreender que as relações de força não se reduzem à violência, mas constituem ações sobre ações, ou seja atos, tais como ‘incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável...’. É o pensamento como estratégia. (*ibid.*1p.24 grifos do autor)

Deleuze apresenta com isso a descoberta do pensamento como “processo de subjetivação”. Diferente de um retorno ao sujeito, o que surge é a constituição de formas de existência, “ou, como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida” (*ibid.*); ele fala da vida como obra de arte. Contudo, a existência não como sujeito, a existência como obra de arte e a invenção de novas possibilidades de vida (*ibid.* p.124) são também pistas de uma resistência ao poder. Isso acontece quando se percebe – no pensamento de Foucault – a busca por esse elemento resistente, essa natureza subversiva surgida dentro do próprio exercício de poder. Refiro-me ao modo como o poder produz aquilo que o enfrenta, pelo simples fato de que é preciso haver poder para que haja resistência, algo que se estende, como é explicado pelo próprio Foucault em seu livro *Microfísica do poder* (1979), mais especificamente quando fala da relação entre corpo e poder.

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... [...] Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo porque ele é atacado... (FOUCAULT 1979, p. 146)

E esse raciocínio segue com a presença do poder no corpo, visto nos trabalhos de Foucault sobre as instituições disciplinares: hospícios, casernas, prisões, hospitais, escolas. Ideias que mais tarde constroem o entendimento, guiado por Deleuze, de uma sociedade de controle surgindo como desenvolvimento dessa sociedade disciplinar. Por agora, interessa-me a emergência do ataque ao poder que surge dele próprio. Entendo esse ataque como uma reação dos corpos atingidos pelo poder, os focos de resistência

que citei acima. Relaciono essa reação com a resistência à intenção do aparelho presente na filosofia de Vilém Flusser, o enfrentamento da lógica do programa feito pela inventividade daquele que deixa de ser funcionário submetido a essa lógica e torna-se criador (FLUSSER, 2008, p.74-76).

### **Liberdade é jogar com o aparelho**

Partindo do trabalho apresentado em *Filosofia da caixa-preta* (2001), tomo a máquina fotográfica como um modelo geral de aparelho. Para Flusser, seria ela o primeiro aparelho capaz de dispensar o homem do conhecimento técnico completo sobre o seu funcionamento (*ibidem*). O aparelho é parte, na relação com o homem, de um jogo onde ambos, homem (funcionário) e máquina fotográfica (aparelho), têm objetivos definidos e acabam, por meio da fotografia, por se confundir em uma amálgama.

O fotógrafo visa eternizar-se nos outros por intermédio da fotografia. O aparelho visa programar a sociedade através das fotografias para um comportamento que lhe permita aperfeiçoar-se. A fotografia é, pois, mensagem que articula ambas as intenções codificadoras. (FLUSSER, 2011, p. 64-65)

Agora o homem não necessita mais compreender a programação do aparelho para utilizá-lo. Apenas dominar o “input e output da caixa”. (*ibidem* p.44) Compreender apenas o necessário para realizar a função do aparelho, sem que, para isso, precise saber exatamente o que se passa no interior da *caixa-preta*. “Funcionários dominam jogos para os quais não podem ser totalmente competentes.” (*ibid.*) Apresenta-se, assim, o confronto entre funcionário e aparelho.

O funcionário não está mais cercado de instrumentos como os artesãos ou submisso à máquina como no processo industrial. Mas parece penetrar no aparelho numa tentativa de esgotar o “programa”, descobrir como acontecem os processos dentro dessa máquina. (*ibid.* p.43) Age dentro do jogo. No entanto, nesse jogo, o aparelho vem mantendo certa vantagem porque submete seu funcionário por meio do programa, envolvendo-o em seu processo.

Esse jogo parece se explicar na dinâmica entre aparelho, programa e funcionário. Conduzidos pelo jogo, entendido por Flusser como jogo de poder, cada elemento

funciona como peça de um processo que vai demonstrar-se infinito.

O poder passou do proprietário para o programador de sistemas. Quem possui o aparelho não exerce o poder, mas quem o programa e quem realiza o programa. O jogo com símbolos passa a ser jogo do poder. Trata-se de jogo hierarquicamente estruturado. O fotógrafo exerce poder sobre quem vê suas fotografias, programando os receptores. O aparelho fotográfico exerce poder sobre o fotógrafo. A indústria fotográfica exerce poder sobre o aparelho. E assim *ad infinitum*. (*ibid.* p.47)

Essa dinâmica se estende nas relações sociais quando retomamos a ideia de Foucault sobre as formas disciplinares de exercício de poder.

Nesse sentido, seriam os homens as peças inscritas dentro do jogo proposto pelo programa apresentado pelos aparelhos. A função do aparelho acabaria por exercer a força de um poder controlador, que não permite enfrentamento. “Não é factível para o receptor interromper a transmissão simplesmente desligando o seu aparelho e passar, assim, da condição de objeto à condição de sujeito. Para isso ele teria que desistir de sua função e segregar-se socialmente” (FLUSSER, 2007, p.157). O propósito dos aparelhos é o de tornar-se independente da humanidade (*ibid.* 2011, p.96).

Contra a automação surgem os criadores, buscando inserir no processo intenções humanas, distintas da intenção puramente automática dos aparelhos. Os aparelhos, em contrapartida, inserem esse esforço de volta no jogo, em proveito de seu funcionamento. E o fazem automaticamente, sempre procurando aperfeiçoar-se. Para Flusser, a tarefa de uma filosofia da fotografia é revelar esse jogo. (*ibid.* p.98)

A vídeo-instalação *Sombra projetada* pretende ser realizada em um espaço institucional, e o faz porque entende esse tipo de espaço como o que seria o exemplo de aparelho burocrático de controle. Essa é uma parte fundamental na proposta da obra, o que indica a aproximação da ideia de “controle”, “o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber” (FOUCAULT, 1979). Sobre o indivíduo atuam exercícios de poder, e esse poder gera resistências. Enxergar um espaço institucional como um espaço de poder que exerce controle me faz pensar em quais resistências que surgem nesse espaço, se é que necessariamente existem. Dito isso, assumo como intenção no projeto que a vídeo-instalação *Sombra projetada* joga com a noção de liberdade.

Jogar está sendo usado aqui no sentido empregado por Flusser quando se refere

ao papel do “artista” na atuação frente à realidade dos programas agindo sobre funcionários. É o “artista” agindo como um “jogador que se engaja em opor ao jogo cego de informação e desinformação lá de fora, um jogo oposto: um jogo que delibere informação nova” (FLUSSER, 2008, p.126). O “lá fora” de que fala Flusser é o acaso universal, a entropia pela qual a própria vida veio a existir. Portanto, em meio ao jogo caótico, a ideia de Flusser é propor um jogo novo.

O método a que recorre nesse jogo não é o de uma “inspiração” qualquer (divina ou anti-divina), mas sim o do diálogo com os outros e consigo mesmo: um diálogo que lhe permita elaborar informações já armazenadas. Devemos imaginar esse jogo produtivo de informações dentro de uma rede dialógica tornada atualmente tecnicamente viável graças à telemática e a seus *gadgets*. (*ibidem*)

Flusser sugere a possibilidade de outro tipo de homem. Ele indica que é possível um “diálogo cósmico sobre aparelhos”, diálogo que acontece pelos próprios aparelhos e que, sobre e através deles, poderia resultar em uma “competência” superior (*idem*). A ideia seria de que esse “diálogo cósmico” poderia conquistar o controle sobre os aparelhos e programá-los segundo decisões humanas. É o “engajamento em prol da sociedade de programadores”. (FLUSSER, 2008, p.110).

Em vez de usar um *software* de acordo com suas possibilidades – ou, segundo Flusser, de acordo com a programação que me é dada –, eu poderia procurar uma forma de criar um uso. Poderia criar uma proposta artística que gerasse a discussão sobre o próprio aparelho, alimentando o diálogo cósmico e subvertendo o programa. Seria uma pista para a subversão do *status quo*, uma proposta de mudança partindo de uma variação de perspectiva. Seria necessário que, tomando a distância necessária, observássemos de fora. (*idem*) E, com isso, mudar.

Essa nova perspectiva abriria as percepções justamente pela potência dialógica que ganha das imagens técnicas. Nessa possibilidade de reinterpretação, os próprios aparelhos, os *gadgets*, seriam a matéria-prima para uma produção de diálogos com uma riqueza criadora inimaginável (*ibidem* p.120). “Seríamos, de repente, ‘todos artistas’ (aqui, o termo ‘arte’ engloba ciência, política e filosofia).” (*idem*). É então nos *gadgets*, de acordo com Flusser, que o engajamento revolucionário deve se concentrar. Devemos assumir uma postura crítica perante eles e invertê-los na direção de nossa liberdade (*ibidem* p.120-121).



Surge, portanto, a aproximação com a *vida como obra de arte*, de Foucault. Com a visão de que, para a criação de resistência, se faz necessária uma modificação da maneira como nos relacionamos com o mundo. Para Foucault, essa maneira parte do sujeito. Em Flusser, isso acontece no engajamento de criadores. Em ambos, enxergo a produção de *designers* de significados (FLUSSER, 2007, p.159): artistas capazes de propor repensando o próprio sistema a ser transformado. Uma sociedade de jogadores (*ibidem*, 2011, p.123). “O artista deixa de ser visto enquanto criador e passa a ser visto enquanto jogador que brinca com pedaços disponíveis de informação” (*ibidem*, p.126). Essa brincadeira produz o imprevisto. A criação ou a simbolização parte também disso. Produzindo as realidades que consolidarão nossas formas de encarar o mundo. A proposta de Flusser é, como em Foucault, uma vontade de resistência sob a forma de uma mudança de perspectiva. Mudança na direção de uma busca pela liberdade. Liberdade como a do brincar. Ou como a do fazer arte.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

### **Livros**

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?** Chapecó: Argos, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990).** Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **O mistério de Ariana.** Tradução de Edmundo Cordeiro. Lisboa: Veja – Passagens, 1996.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação.** Tradução: Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade.** São Paulo: Annablume, 2008.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da caixa-preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia.** São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível.** São Paulo: Ed. 34, 2005.

**Artigos**

SILVA, Stela Maris da. A vida como obra de arte. **Revista Científica / FAP** – Versão Eletrônica. Paraná, v. 2, jan./ dez. 2007. Disponível em <<http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/stelamaris.pdf>> Acesso em 31 Jun. 2012.

**Sites**

<http://www.troikatronix.com/isadora.html>

## **O CAMINHO CRÍTICO SOB OS ALICERCES DA CRISE DO ESTADO**

David Barroso<sup>128</sup>

### **Resumo**

No mês de junho de 2013 iniciou-se uma série de manifestações, com um número significativos de pessoas, em quase todos os estados do Brasil. Estas manifestações trouxeram à tona uma pluralidade de reivindicações e engendramentos sociais ainda não vistos na história brasileira que estremeceram, e estremecem, os alicerces do Estado. Estes alicerces - os meios de comunicação, a corporação da polícia e demais instituições - cambaleam-se entre si ao sustentar a aliança Estado-capital. O intuito deste breve estudo é fazer uma leitura interpretativa do movimento dessas manifestações com relação a esses alicerces, por meio de uma abordagem investigativa-hermenêutica. A dicotomia pacíficos-vândalos das manifestações, promovida pelos meios de comunicação com o objetivo de gerar medo social, não tem mais tanta eficiência e causa o duplo-efeito do choque. O choque da realidade do confronto entre a polícia e os manifestantes evidencia-se, agora, como propulsor de um caminho crítico sob os alicerces do Estado - e os pacíficos já não são passivos. A arregimentação de manifestantes diretamente mais críticos e auto-organizados em detrimento de uma pacificidade guiada, evidencia cada vez mais a imanência conflituante daquele choque, antes camuflada pelos meios de comunicação. Com o número crescente destes manifestantes, independente de suas diversas ações táticas, aumenta também os ainda denominados vândalos, o que repercute concomitantemente numa crise do Estado que é, antes disto, uma crise de representatividade. Esta crise indica a decadência mundial daquela aliança Estado-capital e proporciona uma abertura para se pensar outros meios de relação social

**Palavras-Chave:** MANIFESTAÇÕES, CRÍTICA, DECADÊNCIA

Este breve artigo, ademais, é uma tentativa de buscar compreender o movimento inerente às atuais manifestações que eclodiram recentemente no Brasil. Sem desconsiderar, mas também sem aprofundar, uma certa convergência com outras manifestações contemporâneas à nível mundial, as manifestações brasileiras ocorrem inusitadamente tardias, pois é em um país de contrastes e massacres históricos agravados e perpetuados a cada dia até hoje – momento em que já não é mais admissível a dissimulação social, surgem dos escombros estruturais. Mediante a urgência dos fatos, sem possuir uma postura hermética, nem unilateral e muito menos dogmática, as linhas que se seguem ambicionam uma postura provocativa ao leitor, ainda que se ponham de modo inconcluso devido às limitações intrínsecas.

---

<sup>128</sup> Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Durante a Copa das Confederações, no mês de junho de 2013, iniciou-se uma série de manifestações em quase todos os estados do Brasil. Em São Paulo, a manifestação estava inicialmente em desfavor do aumento das tarifas de transporte público e foi violentamente reprimida por policiais especializados em confrontos com os manifestantes. Esta situação de confronto repercutiu rapidamente em todo o país e incitava o surgimento das outras manifestações. As reivindicações manifestadas irrompiam das profundezas das desigualdades sociais e disparates políticos, contudo as manifestações não surgiram das mesmas profundezas, porém por uma mediação econômica e de poder. É óbvio que as manifestações não se resumiam ao aumento de tarifas de transportes públicos - “não é só por 20 centavos”, gritavam -, mas também contra o exagero de investimentos públicos em estádios e infraestrutura para o benefício da realização desta Copa em detrimento de situações estruturais de emergência nacional, dentre outras tantas reivindicações. Diante disto, mas não só, muitos foram às ruas expor seus pensamentos e suas críticas.

As manifestações, de caráter plural e fragmentado, mas não sem sentido, sofreram, e sofrem, por parte dos diretores políticos do Estado, em seus diversos entes federativos, inúmeras represálias diante de uma conjuntura histórica de inúmeras questões culturais, políticas e econômicas. Neste âmbito, o Estado, por ser laico, já não possui uma aliança com a Igreja, como outrora, mas, sim, por ser liberal, possui uma aliança forte com o capital. A “aliança Estado-capital” tem seu alicerce nos meios de comunicação, na corporação policial e demais instituições. Estes alicerces cambaleam-se entre si ao sustentar essa aliança devido às manifestações que trouxeram à tona uma pluralidade de reivindicações e engendramentos sociais ainda não vistos na história brasileira. Tais manifestações estremeceram, e estremecem, os alicerces do Estado-capital que, pela dicotomização, tenta desfalcas as articulações dos manifestantes e ossificar ou desmobilizar as manifestações enquanto tenta refortalecer os alicerces.

A aliança Estado-capital promove um modelo a toda uma sociedade e serve-se dele para impôr “ordem e progresso” por meio de um desenvolvimento autofagocitário que possui direcionamentos liberais e capitalistas, o que no âmbito da sociedade gera uma segregação pela via econômica que repercute na via cultural e política - os que se adequam ao modelo e sustentam-no e os excluídos do modelo que se sustentam à margem, mas são incorporados paulatinamente pela mesma lógica ou mantidos por medidas compensatórias; ambos por aquela mediação econômica e de

poder. A segregação social segue esta ótica horizontal e na vertical pela hierarquização de classes, das quais têm em vista uma ascendência social que se afunila opressivamente por seleção através de níveis de acesso social, cultural e econômico com intuito de manter a supremacia do topo sobre a base. A ótica horizontal e a vertical complementam-se historicamente como em um plano cartesiano cuja linha reta da função aponta o grau de conflito ou adequação pelas partes segregadas. A lógica imanente neste plano obedece ao modelo descrito acima e insere-se como “lógica do capital” em uma relação produtor-consumidor, onde a origem central do sistema de coordenadas é o Estado - o Estado é o assegurador da produção privada de demandas sociais e, ao mesmo tempo, mantenedor e protetor do consumo social do que é ofertado.

O Estado-capital, a partir de seus alicerces, mantém esta “lógica do modelo” cujo se dá, politicamente, por uma democracia representativa - mas vale perguntar: o quanto de democracia suporta esta democracia do Estado-capital?. Durante as manifestações, a origem central desta lógica representativa foi desmascarada a duros golpes desde seus alicerces. Um caminho crítico e subterrâneo emergiu, apesar da opressão sublimar que seleciona os “adequados” e acomoda os “excluídos”, devido ao refugio social dissimulado dentro deste modelo que tergiversa de cima para baixo e reprime de baixo para cima a uma mediação satisfatória às partes interessadas na qual busca silenciar uns e fazer falar outros, por meio de uma negociação já impotente, não só por ser unilateral. Nesta negociação que em si é uma negociata, a simulação dos diretores políticos que tergiversam visa garantir a continuação e o refortalecimento da opressão, e da validade e da legalidade da repressão que silencia, pela ossificação e desmobilização, os manifestantes que caminham sob os alicerces do Estado na tentativa de mantê-los, em vão, dentro da lógica representativa do Estado-capital para que este não sucumba às manifestações aterradoras. O Estado-capital serve-se de suas negociações para desfalcar essa articulação enquanto há tempo disponível para o controle das manifestações que em si não são descontroladas, desorganizadas, nem hierárquicas e nem ilógicas, a não ser dentro daquela, ou em referência à, lógica do capital. O desmascaramento da lógica do Estado-capital começa aí. Os diretores políticos não obtêm a eficácia suficiente nem possuem a eficiência necessária nas dissimulações de suas negociatas descendentes, ou seja, pela tergiversação falaciosa dos diretores políticos. Por isto, o Estado-capital serve-se, com mais veemência, de outro tipo de negociata que atua em

comum acordo com a anterior e age por meio de uma ação direta de contraposição às manifestações a partir de seus alicerces como palafitas de sustentação histórica face à força gravitacional do tempo. As negociatas ascendentes, por meio dos trâmites hierárquicos e a partir dos alicerces, atuam diretamente na sociedade com intuito de desfalcicar as articulações dos manifestantes e ossificar ou desmobilizar as manifestações - resta responder: a democracia do Estado-capital não suporta, em última instância, a democracia.

O desmascaramento do Estado-capital gera a subversão do centro de sua lógica por mostrar-se infesto, perigoso e nefasto em suas periferias o que causa “zonas de conflito” nos meandros dos interstícios da sociedade de classes; da mediação econômica e de poder entre os adequados e excluídos. Apesar de irromperem dentro desta lógica e surgirem nas mediações desses pólos, as manifestações não se detiveram em decisões de centro, e, sim, alargaram as zonas de conflito e criaram novas zonas pela articulação que arregimenta mais manifestantes e arraiga os já presentes para pôr em xeque suas próprias mediações econômicas e de poder - aquela linha reta da função que medeia o grau de conflito ou de adequação torna-se uma parábola que, pela articulação, eleva em qualidade o grau. As contínuas manifestações atuam nestas zonas de conflito e trazem à tona a opressão sublimada pela via da repressão descarada e, neste sentido, dá-se um caráter fora da lógica do capital dentro de uma democracia representativa - nesta lógica, a democracia representativa não suporta a democracia e, sim, a plutocracia. A democracia representativa do Estado-capital é desmascarada enquanto plutocracia, pela mediação econômica e de poder, que compreende, de fato, a lógica do modelo do capital pela ótica horizontal e vertical imanente na sociedade hierárquica de classes. O que parecia fora da lógica torna-se dissimuladamente lógico dentro deste modelo de sociedade que, pelas negociatas políticas, acredita viver em uma democracia de direito. Apesar da sociedade, este tipo político plutocrático do Estado-capital necessita de suas negociatas, descendente e ascendente, para manter-se em vigor e garantir sua permanência pela legalidade jurídica e validade social. Deste modo, os alicerces do Estado-capital não só o sustentam como ampliam seu campo de ação dentro das zonas de conflito na sociedade de modo a sobrepôr e a difundir a reprodução de sua lógica pela adequação, a guiar apaziguadamente ou pacificamente pela opressão sublimada que acomoda e a conter e deter, pela repressão, os que se manifestam contra sua lógica (as manifestações atuais) ou dentro de sua lógica (os criminosos

ou os vândalos e os bardeneiros). Neste campo de ação, a partir dos alicerces, há diversas formas de atuação política em sincronia com os discursos políticos de modo à visar a perpetuação *ad infinitum* do modelo Estado-capital. O que importa apontar neste breve estudo é a compreensão destes três modos de ação utilizados sem escrúpulos durante e contra as manifestações, mas não apenas: a reprodução, a opressão e a repressão.

Durante as manifestações na Copa das Confederações - ou seria Copa das Manifestações? -, no Brasil, o Estado-capital é desmascarado publicamente até seus alicerces causando um ressonante efeito dominó ascendente até alcançar as tergiversações falaciosas das negociatas políticas pela descrença dos discursos politiqueros que prolifera o ceticismo de toda lógica do Estado-capital; o que indigna e revolta - “Fifa, go home”, escreviam. O caminho crítico e subterrâneo das manifestações emergiu a partir dos alicerces e desmascarou o modelo e a trama do campo de ação do Estado-capital democraticamente plutocrático que é mediado pela economia e poder. Estes alicerces são os meios de comunicação, a corporação policial e demais instituições que servem de sustentação e ampliação da lógica de representação ao modelo do Estado-capital e seu campo de ação. Os meios de comunicação, dissimulados e dissimulantes - principalmente a televisão pelo seu raio de alcance cinestésico e massivo -, atuam através da manipulação ideológica e psicológica de modo ativo e diário, direto e indireto na sociedade. Com isto, eles buscam adequar e acomodar os indivíduos para criarem contínuos sonhos e desejos a serem alcançados e saciados por meio do consumo social dentro da lógica do capital. Seu direcionamento geral é a competição de quem representa melhor o que detém mais capital e isto repercute em uma certa equivalência social de consumo e de posição de classe, logo tipos de representação que corroboram uma lista de preconceitos e pré-conceitos inerente à unicidade dos indivíduos e à pluralidade cultural dos povos. Por atuarem cinestésica e massivamente, os meios de comunicação atualizam a opressão sublimada na sociedade que não percebe a opressão sofrida que se acomoda adequadamente; eles sobrepõem à sociedade a lógica do consumo pela adequação à reprodução ideológica do modelo vertical de hierarquia de classes com o modelo horizontal de aceitabilidade social. Pelos meios de comunicação, o Estado-capital ainda mantém-se atual por garantir o sufocamento inconsciente de uma tomada de consciência da sociedade sobre sua real situação dentro deste modelo - “o povo não é bobo, abaixo a rede globo” e “democratizar a mídia”, gritavam e

escreviam. A corporação policial atua, pela submissão hierárquica de patente, no ordenamento horizontal entre os adequados e os excluídos em relação à representação de classes, de modo que não haja interferência maleficamente lesiva no ordenamento vertical de classe. A corporação policial age de modo repressivo em comum acordo com os três poderes (legislativo, judiciário e executivo). Todavia, seu modo de agir preventivo e sua ação ostensiva também compactuam com a opressão sublimada por apresentar uma aparente segurança da ordem social. Os três poderes, apesar de seus sofismas pelas brechas da legislação e da Constituição da República Federativa do Brasil (1988) ser considerada letra morta, garantem em si a legalidade da ação policial para manter a vigência do Estado-capital e garantir seu progresso claudicante na sociedade - “a polícia é o braço armado do Estado” e “que coincidência! Não tem polícia, não tem violência”, gritavam. As demais instituições interagem com estes dois alicerces pela prestação de apoio moral conforme o valor que possuem dentro da sociedade e pela disponibilização de dados de estudos que compõem a justificativa das decisões dos diretores políticos em suas negociatas discursivas veiculadas diretamente à sociedade e em suas negociatas indiretas pelos alicerces - vale ressaltar que muitas dessas instituições são prolongamentos de uma instituição em diversos setores ou são especialistas em um único setor, mas que nos bastidores possuem relação íntima com outras instituições especialistas com intuito de gerar uma aparente veracidade nas informações veiculadas ou de proporcionar o domínio social de informações verossímeis que quase sempre estão por detrás da reprodução, da opressão e da repressão.

A partir dos alicerces, pela via ascendente, o Estado-capital brasileiro tenta desfalcar as articulações dos manifestantes e ossificar ou desmobilizar as manifestações, porém estas não possuem precedentes na história brasileira. Estas manifestações são singulares por serem compostas por um espectro variado de tipos de indivíduos que quantifica um número significativo de pessoas nas ruas e qualifica o viés crítico dos direcionamentos manifestados e reivindicações. Deste modo, as manifestações englobam, na “tipologia de indivíduos”, aqueles adequados, acomodados (ambos em maior parte), os excluídos (em menor parte, mas que fazem parte do tipo anterior ou posterior) e, pelo desmascaramento do Estado-capital, um tipo diferente de indivíduos que aqui serão denominados de insurgentes. Apesar da composição das manifestações, estas estão contidas dentro da, ou em referência à, lógica representativa do Estado-capital e submetidas ao seu campo de ação o que



intensifica as zonas de conflito ao depararem-se, principalmente, com os meios de comunicação e a corporação policial, ou seja, com a opressão sublimada e a repressão ora camuflada ora descarada. Como a ludibriação da falaciosa tergiversação política já mostra-se quase impotente, os meios de comunicação assumem o papel de veiculador da palavra, dita oficial, dos diretores políticos que ora defende os interesses do Estado-capital atacando as manifestações, ora ataca as manifestações para defender a lógica do capital. Neste âmbito, as manifestações, de caráter plural e fragmentado, percorrem as zonas de conflito e agem de diversos modos em conformidade com a tipologia de indivíduos que compõem grupos no interior das manifestações - “enfia os 0,20 no SUS”, “nois num priciza de istadios, tamo pricizando é di iscolas”, “se a bomba é de efeito moral, joga no congresso nacional”, “vandalismo é a fila do SUS”, “Brasil, vamos acordar, um professor vale mais que o Neymar”, “quando seu filho ficar doente, leve-o a um estádio”, “acordei gay, posso faltar o trabalho”, “sem partido”, “tem tanta coisa errada que não cabe em um cartaz”, “queremos escolas e hospitais padrão Fifa”, gritavam e escreviam. Assim, as manifestações somam-se em parceria com o movimento feminista, o negro, o LGBTTTTS (Lésbicas, Gays, Bissexuais, travestis, Transexuais, Transgêneros e Simpatizantes), o de professores públicos, o de sindicalistas, o ambiental, etc., de tal modo que o descontentamento social é endêmico, quiçá pandêmico visto haver em outros países manifestações com um maior grau de magnitude, tais como Grécia, Espanha, Turquia, Egito, etc.. Já que a lógica do Estado-capital é a mesma para todo país e para quase todos os países deste modelo, no Brasil, a nível local, *mutatis mutandis*, cada cidade possui suas manifestações engendradas em função de sua particularidades reivindicatórias. A variância decorre da emergência de decisões dos diretores políticos em relação com a sociedade e das articulações, organizações e mobilizações decorrentes da tipologia de indivíduos nas manifestações - no caso do Ceará, o que surgiu durante a calorosa Copa das Confederações, permenece por meio de ocupação para intervir contra o desmatamento ilegal de uma APP (Área de Preservação Permanente) por parte da prefeitura com respaldo governamental para construção de um viaduto que visa desobstruir o trânsito de Fortaleza; mesmo que este não seja o único objetivo de reivindicação, nem o único tipo de manifestação vigente: “O Cocó é nosso” e “Cid e Roberto Cláudio: assassinos do Cocó”, gritavam e escreviam. No entanto, os meios de comunicação dicotomizam opressivamente as manifestações em pacíficos e vândalos, ou baderneiros, para que possam segregos os

adequados, os acomodados, os excluídos e os insurgentes, agora chamados vândalos, em dois blocos de manifestantes para facilitar a ação repressiva policial e invalidar, pela rejeição, socialmente as manifestações, apesar de sua legitimidade.

A “dicotomização pacífico-vândalo” das manifestações, pelos meios de comunicação, tem o objetivo de desfalcar as articulações dos manifestantes e ossificar ou desmobilizar as manifestações pela geração de medo social ou repúdio às manifestações. De fato, o bloco dos pacíficos é composto pelos adequados e acomodados que se manifestam dentro da lógica do Estado-capital por uma visão de consumidor cujo Estado-capital é a empresa que guia e cuida dos meios sociais (educação, transporte, seneamento básico, etc.) e assegura, mantém e protege a ordem e o progresso da sociedade. Os pacíficos não vêem, nem visam algo fora desta lógica, muito menos outra lógica possível, mas, sim, vêem e visam a melhor prestação de serviços por parte da empresa do Estado-capital. A manifestação dos pacíficos pela lógica do consumidor está inserida dentro do adequamento ou acomodamento individual que o Estado-capital perpetua pela sociedade através de suas negociatas. Deste modo, os pacíficos agem passivamente sem um viés crítico de manifestação, por isto não reagem diretamente e suas ações, quando alcançadas, são por meios indiretos, mais parecidos com uma passeata, ou carnaval fora de época, do que com uma manifestação contestatória - “vem pra rua”, gritavam. O bloco dos vândalos, ou baderneiros, é composto pelos insurgentes que se manifestam por fora da lógica do Estado-capital, apesar de inseridos nela. Como não estão submetidos à lógica do capital, os vândalos não possuem uma visão de consumidor e vêem o Estado-capital como promotor, guiador e cuidador das desigualdades sociais, seja pela ótica horizontal ou vertical, e como segurador, mantenedor e protetor da lógica do capital que gera tanto a ascendência social a um modelo bem-sucedido como o refugio social dos excluídos na periferia, além da privatização imanente da vida. Os vândalos visam uma outra lógica possível que não seja a lógica do capital e, a partir disto, reagem, ativo e diretamente, contra a opressão sublimada e a repressão camuflada ou descarada rotineiras com o intuito de atingir o Estado-capital pelos alicerces através de um viés crítico de manifestação - “por uma vida sem catracas”, gritavam e escreviam. Os meios de comunicação servem-se da dicotomia pacífico-vândalo, igual outrora, para manipularem a sociedade pelo enfraquecimento interno (dissidência) e externo (falsa ilegalidade, ou invalidação social) das manifestações, o que repercutiria no desfalque das articulações dos manifestantes e na ossificação ou

desmobilização das manifestações. Nesta manipulação, os meios de comunicação atuam psicologicamente pela geração de medo social que repercutiria no enfraquecimento externo e na ossificação das manifestações, e ideologicamente pela enfraquecimento interno e na desmobilização das manifestações através de informações desencontradas, falsas, ambíguas ou mesmo verossímeis, mas direcionadas e editadas propositadamente com essa finalidade. Porém, tais atividades dos meios de comunicação também não têm mais tanta eficiência e eficácia devido, principalmente, à cibercultura com suas redes sociais no ciberespaço (*internet*, ou *world wide web*) veicularem com mais facilidade, por meio de indivíduos e grupos aleatórios, a comunicação direta e sem edições do que de fato acontecia, e acontece, durante as manifestações - “somos a rede social”, escreviam. Com isto, a manipulação psicológica e ideológica dos meios de comunicação causa o duplo-efeito do choque - “quem são os donos da mídia?” e “mídia fascista e sensacionalista”, escreviam e gritavam.

Com a opressão sublimada dos meios de comunicação posta em xeque, as manifestações permaneceram atuantes em vários estados do Brasil com a vantagem de todos os manifestantes agora poderem conhecer a dura realidade da lógica do Estado-capital nas ruas por meio da repressão promovida pela corporação policial - “o gigante acordou” e “desculpe o transtorno: estamos mudando o Brasil”, gritavam e escreviam os pacíficos, e “amanhã vai ser maior” e “na periferia a bala é de verdade”, gritavam e escreviam os vândalos. Independente da dicotomização, todos eram reprimidos atrocemente, desde a canalização do caminho a ser percorrido pelas manifestações até aos tiros aleatórios de bala de borracha e bombas de gás lacrimogênio e de efeito moral, passando pelas prisões sem justas alegações e espancamentos raivosos e desmedidos. O efeito esperado pelos meios de comunicação causou o duplo-efeito do choque da realidade pelo confronto entre a polícia e os manifestantes, no qual a opressão transforma-se em repressão e ocasiona o total desmascaramento do Estado-capital - “o Estado é violento”, gritavam e escreviam. Neste ínterim, os manifestantes já não queriam mais entregar rosas aos policiais, agora queriam jogar pedras e coquetéis molotovs atacando para defenderem-se das atrocidades policialescas - os pacíficos já não são mais passivos: “acabou o amor”, escreviam. Com o choque da realidade e o desmascaramento da brutalidade da lógica do Estado-capital, os manifestantes pacíficos arregimentavam-se aos vândalos, de tal modo que aquela dicotomia antes serviu para mostrar qual o viés necessário a ter nas

manifestações. A corporação policial e seus comandados deparavam-se com um número crescente de vândalos, independente de suas diversas ações táticas de manifestação, o que engendrou concomitantemente um número crescente de confrontos, onde em cada confronto a duração e a qualidade elevava-se a tal ponto que a corporação policial apresentou-se como propulsor aos manifestantes no caminho crítico sob os alicerces do Estado - “as idéias são a prova de bala” e “spray de pimenta em baiano é tempero”, gritavam e escreviam. As articulações e as mobilizações das manifestações adaptaram-se rapidamente aos confrontos e somavam-se às ações diretas violentas e não-violentas, tanto pelos ataques aos símbolos do poder do Estado-capital (bancos financeiros e prédios estatais) e aos seus alicerces (meios de comunicação, corporação policial e algumas instituições) quanto por ocupações, atos públicos simbólicos, denúncias de flagrantes de repressão e prisões ilegais, dentre outras, mas ambas como movimento de resistência e desobediência civil. Apesar dos aparatos policiais, a continuação das manifestações, pelo viés crítico, possibilitaram, e possibilitam, através da corporação policial como propulsora, uma auto-organização em diversas assembleias horizontais dos manifestantes em detrimento de uma pacificidade guiada para discutir e compreender melhor a dinâmica da situação em que se encontravam, e se encontram, o que evidenciou cada vez mais a imanência conflituante da lógica do Estado-capital pelo choque da realidade que a repressão causou, antes camuflada pelos meios de comunicação à sociedade - “vamos queimar a nossa constituição com molotov”, escreviam.

A democracia representativa plutocrática do Estado-capital a fim de refortalecer seus alicerces e manter o poder de sua lógica em vigor apresenta-se como uma *dictablanda* e as manifestações, já não tão dicotomizadas, pelo viés crítico e com ações táticas diversas, movimentam-se fora desta lógica pelo fato de os manifestantes terem despertado pelo confronto à real realidade pelo choque - “resistência popular”, escreviam. As manifestações elevam-se qualitativamente e dirigem-se diretamente ao Estado-capital, mas sem esquecer as reivindicações específicas - “violento é o sistema”, “não é vandalismo lutar pelo que é nosso”, “fogo na burguesia” e “não confunda a reação do oprimido com a violência do opressor”, escreviam. Neste sentido, as manifestações não mais encontram-se dentro da lógica do modelo do Estado-capital e apresentam-se como uma ameaça direta à governabilidade dos diretores políticos. O choque da realidade com o despertar insurgente nos

manifestantes provoca uma crise do Estado cuja traz consigo uma crise de todas as representatividades inerentes a este tipo de política que vigora no Estado-capital Brasil, quiçá do mundo. As manifestações, apesar de ainda plurais e fragmentadas ou talvez exatamente por isto, atuam em várias frentes com intuito levar adiante o caminho crítico sob os alicerces da crise do Estado que, em última instância, é uma crise de representatividade - “não me representam”, “poder para o povo” e “a barricada fecha a rua para abrir novos caminhos”, escreviam. Esta crise de representatividade é intrínseca à democracia da lógica do Estado-capital e parece atingir a todos aqueles países que possuem o mesmo modelo e, por isto, também sofrem o descontentamento social inerente à opressão sublimada e à repressão camuflada ou descarada que submetem aos indivíduos a essa lógica modelar. Apesar do Estado-capital ser autofagocitário não é suicida e estabelece guerras metamorfoseadas para manter-se vigorosamente atual pela mediação econômica e de poder. Todavia, o descontentamento social, o choque da realidade e o viés crítico das articulações e mobilizações dos indivíduos aumentam a cada dia de tal modo a minar, por um caminho crítico subterrâneo que começa a conter ares belicosos, os alicerces da crise do Estado a tal ponto que indica o porvir iminente de uma decadência mundial da aliança Estado- capital o que, conseqüentemente, proporciona uma abertura para se pensar outros tipos políticos de relação social que não inseridos mais dentro dessa lógica do Estado-capital - “españoles, la constitución há muerta”, “que se vayan todos”, “you can't evict an ideia whose time has come”, “life over profit”, “eat the rich”, “if corporations are people, then why can't we put them in jail”, “we are 99%” e “o povo unido e organizado, não precisa de partido, nem Estado”, escreviam e gritavam.

## O CONTEXTO HISTÓRICO E A PAUTA JORNALÍSTICA: O QUE TORNA O FATO NOTICIÁVEL?<sup>129</sup>

Fernando Moreira Falcão Neto<sup>130</sup>

Gabriela Alencar Sousa<sup>131</sup>

### Resumo

Este trabalho desenvolve questionamentos sobre o que torna um fato relevante à cobertura jornalística. Parte-se dos conceitos de Contexto Histórico e Cooperação para refletir acerca das formas pelas quais o Jornalismo, implicitamente, apoia o *status quo*, quando dá tom de inusitado às notícias sobre o que foge dos padrões socialmente estabelecidos. Como objeto de investigação, utilizamos uma matéria publicada no portal Yahoo sobre um pai que veste saias em apoio ao filho de cinco anos, que prefere usar vestidos, e não peças tradicionalmente atribuídas ao vestuário masculino. Reflete-se sobre o que torna o fato notícia, sobre o que teria esse acontecimento para, supostamente, despertar o interesse do leitor. Discutimos não apenas critérios de noticiabilidade, como também critérios de enquadramento que ultrapassam a atividade jornalística e estendem-se às nossas relações cotidianas. Compreende-se o Jornalismo como atividade intrinsecamente relacionada ao contexto histórico e às práticas socioculturais, logo as escolhas textuais atuam em um campo de batalha ideológico, seja reafirmando ou negando padrões comportamentais e políticos.

**Palavras-chave:** JORNALISMO; COMPORTAMENTO; CONTEXTO HISTÓRICO, GÊNERO.

### Introdução

Este trabalho é sobre interpretações. Interpretações de mundo que criam e reafirmam normas tácitas que nos aprisionam em performances, pretensiosamente, estáticas. Direcionamos nosso olhar às ações que negam regras arbitrárias de comportamento, recriando percepções a partir do próprio corpo. Discutimos não apenas critérios de noticiabilidade, mas sim, critérios de enquadramento que ultrapassam a atividade jornalística, e estendem-se às nossas relações cotidianas.

---

<sup>129</sup> Trabalho apresentado no II Colóquio de Estudos Foucaultianos, realizado em 2013 pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

<sup>130</sup> Graduando do Curso de Comunicação Social – Jornalismo da Universidade Federal do Ceará (UFC), 8º semestre - fmoreirafalcao@gmail.com.

<sup>131</sup> Graduanda do Curso de Comunicação Social – Jornalismo da Universidade Federal do Ceará (UFC), 8º semestre - gabrielaalencar.s@gmail.com.

O objeto de investigação do artigo é uma matéria publicada no Portal Yahoo, no dia 29 de agosto de 2012, com o título: “Pai usa saia para apoiar filho de 5 anos que gosta de usar vestidos”. A notícia foi publicada na sessão “Vi na internet”; o site oferece, por exemplo, o serviço de e-mail<sup>132</sup> e suas editorias são divididas em “notícias do momento”, “entretenimento” e “alimentação”. Escolhemos o texto como *corpus* desta análise devido à decisão editorial do portal em noticiar o fato.

Desenvolvemos uma análise reflexiva a partir dos conceitos de Contexto Histórico e Interdiscurso (ORLANDI, 1987) e Cooperação (MAINGUENEAU, 2001) sob a perspectiva da Análise do Discurso. Refletimos sobre o processo de construção do enunciado, relacionando-o à conjuntura histórica social. Contudo, esclarecemos que não é realizada análise do discurso, apenas se utilizam alguns de seus conceitos para desenvolver um trabalho analítico-reflexivo, com o objetivo de refletir sobre de que forma o Jornalismo contribui para reforçar os valores dominantes em determinado contexto.

### **1. Enquadrando o mundo: Jornalismo e contexto histórico**

Maria Betânia Moura (2006) recorre a Adelmo Genro Filho para defender a ideia de que no Jornalismo o fato, enquadrado como notícia, recebe uma linguagem própria, como se fosse um simulacro da realidade, o que não implicaria a ideia de falsificação, já que a linguagem jornalística não teria pretensão de ser analítico-reflexiva.

A autora coloca que a atividade jornalística possui como material de trabalho a “aparência do mundo”, o que interessa ao Jornalismo é aquilo que a todos aparece. Moura prossegue concluindo que pela lógica intrínseca de perseguir o singular e expressar a significação imediata do fato, o Jornalismo, como reflexo de uma ideologia dominante, deixa à mostra as contradições com que se depara no exercício de enquadrar os fatos em notícias. Esse enquadramento é feito através do que Moura chama de teia da facticidade, sendo a validação da notícia conferida a fontes e fatos noticiosos. Nelson Traquina cita Gaye Tuchman para explicar essa teia de facticidade, que envolveria aspectos como o ritmo do trabalho, o valor do imediatismo, o fato de o Jornalismo tratar de relatos atuais sobre acontecimentos

<sup>132</sup> No link é possível acessar o site: <http://br.yahoo.com/>

atuais. Tal forma de estruturação teria como consequência o enfoque nos acontecimentos e não nas problemáticas. (TRAQUINA, 2005a)

Moura (2006) defende que o conteúdo da cobertura jornalística está preso ao senso comum, logo está ligado a um contexto, relacionado ao cotidiano das pessoas, integrando diversas concepções de mundo.

Na experiência jornalística, de acordo com Robert Karl Manoff e Michael Shudson (1986), a escolha de um enquadramento (frame) não é inteiramente livre, pois depende do catálogo de frames disponíveis num determinado momento sócio-histórico-cultural, isto é, depende do aspecto que o real assume para o jornalista, num determinado momento, bem como da sua experiência, que lhe molda a percepção. [...] A notícia, então, como conhecimento, ao estabelecer um enquadramento, ajuda a dar forma e a construir a realidade social. [...] (MOURA, 2006, p.52)

Traquina (2005b) explica ainda que os jornalistas possuem uma maneira própria de ver as coisas devido aos seus valores-notícia, isto é, um conjunto de “regras” que estabelece o que é ou não noticiável. Tal maneira de ver, citada pelo autor, perceberia o mundo dividido em dois polos opostos: o bem e o mal, o pró e o contra. “As regras de objetividade, bem como a vontade de simplificar e/ou estruturar o acontecimento de forma dramática, explicam esta visão bipolar”. (idem)

Os critérios de noticiabilidade, ou valores-notícia como refere Traquina, surgem de uma necessidade própria do Jornalismo de ordenar o tempo e o espaço, pois notícias seriam recortes da realidade e é impossível apreendê-la em sua totalidade. Uma das estratégias para que seja possível fazer esses recortes é o fato de o jornalista possuir os chamados canais de rotina, aos quais recorre nas entrevistas. Tais canais, em geral, envolveriam fontes já legitimadas pelo cargo ocupado e que, usualmente, representam o poder instituído.

[...] os jornalistas, confrontados com a supra-adundância de acontecimentos e a escassez do tempo, lutando para impor ordem no espaço e no tempo, são obrigados a criar o que Tuchman (1973) designa como a rotina do inesperado, tendo como



consequência, devido aos critérios profissionais que utilizam na avaliação das fontes, a dependência nos *canais de rotina*. (TRAQUINA, 2005a, p.195-196)

Para Traquina, os jornalistas sabem que a objetividade é apenas utópica, mas a buscam para se defenderem de críticas ao seu trabalho. Por isso, ouvem os dois ou mais lados da história, buscam provas auxiliares, usam as aspas, a pirâmide invertida e o *lead* (que transmite a ideia de precisão por meio das perguntas: O que? Quando? Onde? Quem? Como? e Por quê?). Tais aspectos são características da narrativa jornalística que, explica Luiz Gonzaga Motta (2005), buscam gerar um “efeito de real”, dissimulando a existência de um autor no texto, dando a impressão de que os fatos falam por si.

O discurso objetivo do Jornalismo [...] define-se pelo distanciamento do narrador. Ele narra como se a verdade estivesse “lá fora”, nos objetos mesmos, independente da intervenção do narrador: dissimula sua fala como se ninguém estivesse por trás da narração. [...] A estratégia textual principal do narrador jornalístico é provocar o “efeito de real”. Fazer com que os leitores/ouvintes interpretem os fatos narrados como verdades, como se os fatos estivessem falando por si mesmos. (MOTTA, 2005, p.8-9)

No Jornalismo, os sujeitos são enquadrados a partir do contexto sócio-histórico, continua Motta, as narrativas midiáticas – campo onde se situa a matéria analisada – “não são apenas representações da realidade, mas uma forma de organizar nossas ações em função de estratégias culturais em contexto”. (MOTTA, 2005)

No tópico seguinte, refletimos de que forma as características do Jornalismo apresentadas até aqui estão presentes no objeto analisado. Relacionamos ainda os conceitos de Cooperação e Interdiscurso, utilizados pela Análise do Discurso. Para a discussão, não se recorre à matéria (em língua inglesa) fonte para a construção do texto analisado, pois demandaria um estudo de tradução, o que não é objetivo do trabalho neste momento.

## **2. Construindo o fato: Interdiscurso e Princípio de Cooperação.**

A matéria analisada (*ver anexo*) é assinada pelo jornalista Charles Nisz, publicada na seção “Vi na Internet”, espaço destinado às matérias elaboradas a partir de sugestões de leitores e de publicações em outros sites. Como fontes, o jornalista cita o site Gawker e o leitor “@michelblanco” que indicou a leitura e publicação da matéria. O portal traz uma curta descrição sobre Nisz, informando que se trata de um jornalista que já cobriu áreas como Economia, Meio Ambiente e Tecnologia, tendo sido correspondente internacional do site Opera Mundi, além de Mestre em Jornalismo pela USP.

A princípio, a matéria limita-se a informar o fato ao leitor: não há julgamento de valores perceptíveis. A narrativa jornalística, por exemplo, se organiza de forma que todas as falas são diretamente atribuídas a fontes e os fatos são descritos sob a lógica da objetividade (discutida anteriormente).

Se recriássemos a manchete substituindo a peça de roupa por outra, ela provavelmente tornar-se-ia irrelevante: “Pai usa bermuda para apoiar filho de 5 anos que gosta de usar calças”. Poderíamos ainda modificar os substantivos comuns pai e filho, por seus respectivos femininos: “Mãe usa saia para apoiar filha de 5 anos que gosta de usar vestidos”. As substituições enfatizam a demarcação comportamental pressuposta na manchete: homens usam calças/ bermudas e mulheres saias/vestidos.

Se reconstruíssemos o enunciado da seguinte forma: “Mãe usa calça para apoiar filha de 5 anos que gosta de usar calças” e lêssemos tal manchete em 29 de agosto de 2012, data de publicação da matéria, não entenderíamos a relevância do enunciado, mas se fôssemos sujeitos vivendo no século XIX, receberíamos a notícia a partir de outras visões de mundo, e atribuiríamos o uso de calças a comportamentos próprios ao gênero masculino. Se atribuíssemos o enunciado, publicado pelo portal Yahoo, a sociedades distintas da nossa, com demarcações de comportamentos de gênero opostas, a manchete perderia o suposto valor informativo.

Na manchete original: “Pai **usa** saia para **apoiar** filho de **5 anos** que **gosta de usar** vestidos”, chamamos atenção para os termos em destaque. Como já mencionado, o enunciado se faz noticioso por ser considerado inusitado o uso de vestimentas tidas como femininas por sujeitos reconhecidos como pertencentes ao universo masculino. A negação de signos masculinos seria o primeiro fator de interesse, no entanto, as formas verbais destacadas, aliadas à ênfase dada à idade da criança,

ampliam a suposta relevância do fato, tornando a realidade enquadrada ainda mais complexa.

Se tivéssemos: “Pai usa saia para apoiar filho que **usa** vestido”, o primeiro aspecto apontado como relevante para transformar o fato em notícia está presente, no entanto, a manchete não estaria completa. A substituição da locução verbal pelo presente do indicativo do verbo principal (usar) nos permite questionar a autonomia do sujeito filho. O verbo (gostar), flexionado no presente do indicativo, indica uma ação subjetiva do sujeito: o desejo, a vontade de usar algo. Ao sujeito pai temos verbos flexionados no presente do indicativo (usa) e no infinitivo impessoal (apoiar). O pai usa a saia, o sujeito é ativo: sente e faz, não apenas deseja.

Além da indumentária, própria a determinados gêneros distintos, há o destaque ao comportamento, tido como inesperado, dos indivíduos. O rompimento comportamental do filho é atenuado pela idade em destaque, o que confere maior responsabilidade ao comportamento apoiador do pai. A noticiabilidade é construída não só pelo vestido do filho, mas principalmente pela saia do pai, o inusitado é o comportamento do adulto diante do comportamento da criança. O apoio, subtendido como inadequado, recebe destaque no enquadramento feito pelo jornalista. O implícito contido na matéria corresponde ao Princípio de Cooperação apontado por Maingueneau (2001). Para interpretar uma enunciação, o destinatário acredita que o emissor respeita certas regras, convenções tácitas que possibilitam a inteligibilidade do discurso.

Destacamos quatro leis do discurso apontadas por Maingueneau (2001): a lei da pertinência, na qual uma enunciação deve ser adequada ao contexto em que ocorre, devendo ser do interesse do destinatário; a lei da sinceridade que corresponde à veracidade das informações; a lei da informatividade que estipula a ideia de acréscimo, novidade; e a lei da exaustividade, que corresponde ao comprometimento com a informação máxima, sem excessos ou ocultações. Com base nessas leis do discurso e nas características orientadoras de critérios de noticiabilidade e da própria narrativa jornalística, expostos anteriormente, questionamos o julgamento que enquadrou este fato na lógica noticiosa.

A manchete, por exemplo, questiona comportamentos, levando leitores localizados em um determinado contexto a inferir que aqueles comportamentos são

inadequados. Tal contexto é histórico e social e inscreve nos sujeitos determinados códigos de conduta que interferem na percepção de mundo desses indivíduos.

Os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem codificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz [...] (ORLANDI, 2000, p.30)

A autora aponta o contexto imediato e histórico, e a memória como as condições de produção do discurso. A memória exerce a função de Interdiscurso, o que é chamado de memória discursiva:

O saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra. [...] O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. (idem, p. 31-32)

É o contexto e o interdiscurso que possibilitam o princípio da cooperação e o acordo tácito, não consciente, das leis do discurso. Construir uma manchete destacando uso de vestido por indivíduos enquadrados no universo masculino só é pertinente em uma sociedade sexista, ou melhor, cissexista.<sup>133</sup> Em um contexto social, no qual comportamentos e sexualidades são atribuídos ao gênero, o rompimento com o esperado acaba sendo alvo da curiosidade e se torna pertinente à construção de um enunciado.

No caso em análise, o interdiscurso infere comportamentos esperados tanto da criança como do pai, o apoio do pai ao comportamento do filho é questionado pelo destaque da idade da criança. O comportamento esperado do pai seria o da reprovação à quebra de padrão comportamental que a indumentária do filho causa, no entanto, ele

---

<sup>133</sup> Cisgêneros são indivíduos que possuem o sexo psíquico em harmonia com o sexo que socialmente lhe é atribuído. Cissexismo é a segregação entre indivíduos cisgêneros e transgêneros, estes possuem o sexo psíquico divergente do sexo socialmente atribuído

apoia a criança e não lhe ensina/inculca/impõe o socialmente estabelecido como correto.

Há, na construção do fato, o implícito do “normal”, do “correto”; há a sombra do natural, do socialmente aceitável; logo, o comportamento do pai acaba por ser condenável. Vejamos o trecho final da matéria:

E o que aconteceu então? O guri resolveu pintar as unhas. Às vezes, ele pinta também as unhas do pai. Quando os outros garotos começam a zombar dele, a resposta é imediata: "Vocês só não usam saias porque os pais de vocês não usam".

Temos como final da matéria o resultado do ato do pai: mais uma ação contestável da criança. Ancorado em fatos, o jornalista expõe o desfecho da história, utilizando o discurso citado, garantido, como nos diz Moura (2006), os efeitos de objetividade e imparcialidade. As treze linhas, divididas em quatro parágrafos, são construídas com o uso corrente do discurso citado com apoio das aspas e de termos como: “segundo Pickert (o pai)”, “Pickert explica”, “de acordo com”. Supostamente, o juízo de valor não seria feito e a notícia construída com referência nos próprios personagens. O fato é narrado com base nos acontecimentos que reafirmam a estranheza do caso:

Um dia eles resolveram sair pela cidade vestindo saias. Chamaram tanto a atenção de uma moça na rua que ela, literalmente, deu com a cara em um poste.

Por meio das aspas, a matéria mantém a aparência de imparcialidade. A manchete faz uso da terceira pessoa, o locutor fala de um “eles”, no decorrer do texto, esse eles ganha voz e se torna “eu” por meio das aspas, reforçando a ideia de veracidade (sinceridade) e imparcialidade da informação. A voz explícita é a do pai e do filho, que explicam e defendem a abolição de padrões comportamentais sexistas, mas a voz implícita, da negação e reprovação das atitudes, mantém-se presente na forma como o locutor expõe os fatos, legitimado pelo uso das aspas.

### **Considerações Finais<sup>134</sup>**

A notícia legitimada pela fonte e apoiada na credibilidade do jornalista, que informa seu minicurrículo com seu histórico profissional e formação universitária, confere à seção e às notícias ali contidas uma ideia de comprometimento com a informação. Não questionamos isto, mas o modelo jornalístico de construção noticiosa, que supostamente refere-se apenas ao próprio fato para construção da matéria.

A ideia de que os fatos falam por si faz parte da ideologia dos jornalistas de que as notícias são como são porque a realidade assim as determina, evocando a ideia de que o jornalista, explica Traquina, (2005b) é um “*comunicador desinteressado*, isto é, um agente que não tem interesses específicos a defender e que o desviam da sua missão de informar, procurar a verdade”. (grifo do autor)

No entanto, é impossível ao indivíduo, livrar-se da ideologia própria ao contexto social em que se situa. Não se pode ignorar a polifonia presente nos discursos, que pressupõem a presença de vozes distintas num mesmo enunciado, tornando o discurso inevitavelmente heterogêneo (LIMA, 2011). Fosse a utilização de peças do vestuário feminino por indivíduos enquadrados socialmente como do gênero masculino, algo corriqueiro, dificilmente se tornaria notícia.

Assim, questionamos as fórmulas, os mecanismos para supostamente cobrir descritivamente o fato sem analisá-lo, mecanismos estabelecidos na rede noticiosa de Traquina (2005a) ou teia de facticidade de Moura (2006), bem como as próprias características da narrativa jornalística detalhadas por Motta (2005). Acreditamos que isso só reforça a desinformação, não aprofundando temáticas, deixando assim de provocar debates que possam, de fato, nos levar à reflexão e não apenas à repetição de visões cristalizadas.

### **Anexo – matéria**

#### **Pai usa saias para apoiar filho de 5 anos que gosta de usar vestidos<sup>135</sup>**

---

<sup>134</sup> Para apresentarmos considerações mais amplas sobre o papel do Jornalismo quando pauta personagens que transgridem as relações tradicionais de identidade de gênero seria necessária uma verificação empírica maior, entanto, como já dito, propõe-se neste trabalho mais uma reflexão do que a análise empírica de um fenômeno

*Por Charles Nisz / Vi na Internet – qua, 29 de ago de 2012*

Um pai alemão começou a usar saias porque o filho de cinco anos gosta de usar vestidos. A história mexeu com um vilarejo tradicional no sul da Alemanha. Niels Pickert percebeu que seu filho gostava de usar vestidos e era ridicularizado por isso no jardim de infância. Segundo Pickert, "usar saia era a única maneira de oferecer apoio ao meu filho".

Em uma carta, Pickert explica: "Sim, eu sou um daqueles pais que tentam criar seus filhos de maneira igual. Eu não sou um daqueles pais acadêmicos que divagam sobre a igualdade de gênero durante os seus estudos e, depois, assim que a criança está em casa, se volta para o seu papel convencional: ele está se realizando na carreira profissional enquanto sua mulher cuida do resto".

De acordo com o pai, ele não podia simplesmente abandonar o filho ao preconceito alheio. "É absurdo esperar que uma criança de cinco anos consiga se defender sozinha, sem um modelo para guiá-la. Então eu decidi ser esse modelo". Um dia eles resolveram sair pela cidade vestindo saias. Chamaram tanto a atenção de uma moça na rua que ela, literalmente, deu com a cara em um poste.

E o que aconteceu então? O guri resolveu pintar as unhas. Às vezes, ele pinta também as unhas do pai.

Quando os outros garotos começam a zombar dele, a resposta é imediata: "Vocês só não usam saias porque os pais de vocês não usam". (vi no Gawker, dica do @michelblanco)

### **Bibliografia**

LIMA, Nonato. Rádio e mundo do trabalho: greve e discurso radiojornalístico em Fortaleza. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-2971-1.pdf>. Acesso em 30.01.13

MOTTA, Luiz Gonzaga. A Análise Pragmática da Narrativa Jornalística. 2005. Disponível em: <<http://teoriasufc.files.wordpress.com/2011/04/luiz-gonzaga-mota.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2013.

---

<sup>135</sup> Pode ser acessada no endereço: <http://migre.me/gaxZnMAINGUENEAU>, Dominique. Análise de Textos de Comunicação. São Paulo: Cortez, 2001.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. 2ª edição Campinas, SP: Pontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento: as formas de discurso*. 2ª edição revisada e aumentada. Campinas: Pontes, 1987.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do Jornalismo: Porque as notícias são como são*. Volume 1. Editoria Insular. 2005a, 224p.

\_\_\_\_\_. *Teorias do Jornalismo: A tribo jornalística – uma comunidade interpretativa transnacional*. Volume 2; 2ª edição. Florianópolis. Editora Insular. 2005b, 216p.



**O CORPO COMO INSTRUMENTO E ALVO DO PODER: ANÁLISE DAS  
RELAÇÕES ENTRE DISCURSO E DISCIPLINA NA CONSTITUIÇÃO DOS  
CORPOS DÓCEIS E ÚTEIS<sup>136</sup>**

**Geilson Fernandes de Oliveira<sup>137</sup>**

**Marcília Luzia Gomes da Costa Mendes<sup>138</sup>**

**Marcos de Camargo Von Zuben<sup>139</sup>**

**Resumo**

As discussões em torno da temática do corpo e suas implicações tiveram lugar nos estudos Foucaultianos principalmente a partir de sua fase genealógica, quando o autor passa a analisar a questão dos suplícios e punições aplicadas aos sujeitos considerados desviantes do padrão, ou anormais. De um corpo marcado essencialmente pelas penas e castigos até o século XVIII, Foucault observa a partir do século XIX novos dispositivos de controle e governo dos corpos, baseados em novas estratégias, explicitadas principalmente por meio das relações de poder. Os corpos passam a ser alvos da disciplina, devendo ser formados, reformados e corrigidos, para dessa forma, tornarem-se dóceis e úteis. Partindo de uma perspectiva Foucaultiana, nos propomos neste artigo a refletir sobre as formas de controle dos corpos na nossa contemporaneidade. Para isto, analisamos blogs femininos que evidenciam o forte culto aos padrões corporais pré-estabelecidos, caracterizados principalmente pela magreza. Como procedimento metodológico, fazemos uso da Análise do Discurso (AD) de orientação francesa, método que conta com grandes contribuições de Michel Foucault, entre as quais destacamos para a análise as relações existentes entre discurso, poder e sujeito. A partir da análise realizada evidencia-se como as materialidades do poder se exercem sobre os corpos dos sujeitos, principalmente através de sua estreita relação com os discursos que são produzidos nos tempos correntes, que atualizam e reatualizam padrões pré-estabelecidos. Constrói-se, desse modo, uma política de coerção disciplinar sobre os corpos, implicando diretamente nas condições dos sujeitos, que passam a formatar projetos biopolíticos pautados na disciplina, mesmo que involuntariamente.

**Palavras-chave:** CORPOS, DISCURSOS, DISCIPLINAS.

---

<sup>136</sup> Trabalho apresentado no GT Corpo e Subjetividade, durante o II Colóquio de Estudos Foucaultianos.

<sup>137</sup> Mestrando em Ciências Sociais e Humanas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH), da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Membro do Grupo de Pesquisa Informação, Cultura e Práticas Sociais, atuando na linha Mídia, Discurso e Tecnologias. Email: geilson\_fernandes@hotmail.com

<sup>138</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) e do Departamento de Comunicação Social (DECOM) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Líder do Grupo de Pesquisa Informação, Cultura e Práticas Sociais. Email: marciliamendes@uol.com.br

<sup>139</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) e do Departamento de Filosofia (DFI) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Email: zuben@uol.com.br

## **INTRODUÇÃO**

Na contemporaneidade tem se tornado cada vez mais recorrentes os discursos em torno do corpo. Para este quadro, contribui de forma efetiva as condições de possibilidades da episteme atual. A episteme é um conceito Foucaultiano para definir as características que demarcam um tipo de discurso de verdade em determinado período e não outro.

A episteme contemporânea, também vista como sendo a modernidade tardia/alta modernidade (GIDDENS, 1991) ou pós-modernidade (HALL, 2005; KAPLAN, 1993) e tem como principal difusor de discursos os meios de comunicação, dos quais tem se destacado de forma mais eficaz a internet. Neste espaço de interação e comunicação, a cada dia mais passam a circular discursos sobre o corpo. Seja nas redes sociais (facebook, Orkut, twitter, etc) ou nos blogs (os conhecidos diários virtuais), nota-se frequentemente a presença do corpo como um dos principais temas de discussão.

Nos blogs em específico, evidencia-se o surgimento contínuo de discursos sobre como lidar com o próprio corpo, como mantê-lo saudável e com boa aparência. É sobre estes blogs e os discursos por ele produzidos que realizamos a análise do presente artigo.

A partir da observação de alguns blogs que tem como principal tema a questão do corpo, elegeram-se para análise dois blogs: blog da Gabriela Pugliese (<http://www.tips4life.com.br/>) e blog da Mimis (<http://blogdamimis.com.br/>). Os dois blogs foram escolhidos para a análise levando-se em consideração a grande repercussão de suas postagens e conteúdos, bem como a rápida ascensão que obtiveram em um pequeno espaço de tempo. Deste modo, por meio da observação dos conteúdos dos blogs, bem como a realização de sua análise por meio de referencial bibliográfico específico é que se constitui este trabalho.

Entre os referenciais teóricos utilizados, destacamos os postulados de Michel Foucault (1926-1984) sobre o corpo, discursos e poder. Conforme Foucault, o corpo é constituído por meio das relações entre discursos e poder. O autor evidencia em seus estudos as formas de controle e gerenciamento dos corpos. Até o século XVIII, o corpo era essencialmente marcado pelas penas e castigos, por meio dos suplícios e punições, como é expresso na obra *Vigiar e Punir* (1987). No entanto, a partir do século XIX, Foucault observa algumas mudanças nas formas de controle dos corpos, emergindo

novas estratégias, explicitadas principalmente por meio das relações de poder. O corpo deixa então de ser alvo dos suplícios e punições e passam a ser objetos da disciplina, devendo dessa forma ser formados, reformados e corrigidos, para assim tornarem-se úteis e dóceis.

A partir destas concepções, observamos como se dá na atualidade as formas de controle e gerenciamento dos corpos, bem como refletimos sobre a atuação dos dispositivos disciplinares. Para isto, utilizamos como método dos pressupostos teórico-metodológicos da Análise do Discurso (AD) de orientação francesa, método e corrente teórica que tem grande influência e contribuições de Michel Foucault.

### **CORPO, DISCURSO E PODER**

Algumas rupturas importantes favoreceram as atuais discussões em torno do corpo da forma que observamos em nossos dias. De um corpo tomado somente por um viés orgânico ou biológico, evidencia-se em nossos dias, principalmente a partir dos pensamentos de Foucault, o corpo como um campo onde vários dispositivos atuam. Entre estes principais dispositivos, podemos assinalar os dispositivos de poder.

Por dispositivo Foucault entende um conjunto de ferramentas ou práticas por meio das quais determinadas ações se concretizam, ou seja, uma rede de relações que pode se estabelecer a partir de elementos heterogêneos, como as instituições, discursos, leis, etc, possuindo uma função estratégica.

Assim sendo, a partir das relações que se estabelecem entre corpo, discursos e poder, o corpo seria continuamente produzido e investido pelas forças e poderes. Neste sentido, o corpo não possui uma existência *a priori*, sendo construído contianuamente.

O corpo seria conforme Foucault um objeto constante de investimentos imperiosos e urgentes, afirmando que em qualquer sociedade o corpo está preso e atrelado no interior dos poderes, através dos quais se estabelecem ligações, legitimações, limitações, proibições ou obrigações.

Os sinais destas relações são facilmente encontrados em nosso cotidiano. Basta observarmos a grande atenção dedicada ao corpo em nosso dia a dia, impulsionados cada vez mais pelos discursos da mídia, obtendo assim cada vez mais repercussão-circulação e atualização. Vemos na atualidade um corpo que se manipula, se treina, se

modela, que responde e obedece. Com o aumento das habilidades, as suas forças também se multiplicam.

De acordo com Foucault (1987) estas “artes e artimanhas do corpo” emergem juntamente com o nascimento das disciplinas:

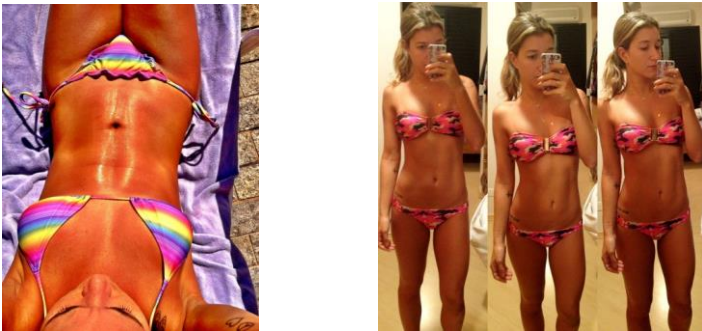
O momento histórico das disciplinas e o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto e mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coações que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina (FOUCAULT, 1987, p. 118).

As disciplinas passam a atuar como um tipo de poder não mais marcado pelas punições e suplícios, como o exemplo na era clássica. De modo efetivo, o corpo deixa de ser aquilo que era essencialmente punido, castigado, marcado e linchado. A partir daí, busca-se, por exemplo, a recuperação dos presos e/ou criminosos por estratégias disciplinares. O seu corpo é então valorizado e investido, objetivando a sua produção como um corpo dócil e útil economicamente. Para isto, é feito o uso de uma técnica em específico: a disciplina.

A disciplina pode ser vista, conforme Foucault (1987) como uma tecnologia política do corpo, que permite o seu investimento, o seu controle e gerenciamento. É importante ressaltar neste momento que as disciplinas vão atuar não somente sobre os presos, mas sobre todos os sujeitos e toda a sociedade. Através dos mais distintos meios, ela é percebida diretamente na composição dos indivíduos, formando-os e forjando-os, afirma Foucault (1987).

As disciplinas e os poderes não atuam de forma determinante, ou por uma mão única, como pressuponha outros autores como Althusser. Ao contrário, atua em uma rede de relações, muitas vezes implícitas, tornando os corpos dos sujeitos mais úteis e obedientes. Desta forma, as disciplinas podem ser caracterizadas como um trabalho que incide diretamente sobre o corpo, constituindo algo semelhante a uma política.

Os discursos também possuem relações diretas com a disciplina e o poder. É por meio dos discursos, segundo Foucault que instauram-se práticas, promovem-se coisas e formam-se objetos (FOUCAULT, 2008). De igual modo, os discursos podem atuar como dispositivos disciplinares. Como exemplo, tomamos os discursos das mídias, que ao colocar determinadas formas de corpo em cena em detrimento de outras instaura uma verdade sobre o corpo. Com isto, os outros tipos de corpo passam a ser deslegitimados e desconsiderados, sendo colocados em posição deficitária. Assim sendo, os poderes que atravessam estes discursos demonstram um tipo de corpo como o saudável e adequado e o outro como não desejável, muitas vezes até mesmo pelo simples fato de não mostrá-lo ou não colocá-lo em cena. A seguir, podem ser vistas imagens/fotos comumente reproduzidas nos blogs. Observe-se a sua fidelidade aos modelos considerados ideais e a ausência de outros modelos de corpos.



Fotos dos blogs pesquisados. Fonte: <http://www.tips4life.com.br/> e <http://blogdamimis.com.br/><sup>140</sup>

Estes são aspectos recorrentes nos os discursos/práticas discursivas que nos propomos a analisar neste estudo, uma vez que os blogs selecionados colocam em destaque somente um tipo de corpo, marcado pela magreza e boa aparência física. Assim, ao mesmo tempo em que faz isto, exclui e muitas vezes patologiza os corpos distintos, aspecto que será analisado no tópico seguinte.

<sup>140</sup> A ausência de outros modelos de corpos pode ser confirmado pelo acesso ao site. Os únicos modelos de corpos que não correspondem a este modelo são aqueles que já passaram por modificações, sendo expressos nos tradicionais “antes e depois”.

## **O CORPO EM DISCURSO: RELAÇÕES DE PODER**

A partir das relações existentes entre corpo, discurso e poder, emergem ordens do discurso (FOUCAULT, 2011) para o corpo. Ter um corpo conforme o que exposto pelos blogs analisados é fazer parte desta ordem, não possuí-lo é ficar à margem e ser caracterizado como o anormal. Contudo, observa-se a partir do discurso dos blogs analisados que há a possibilidade de passagem ou entrada nesta ordem. Para isto, basta adequar-se e disciplinar-se até poder corresponder ao que é estabelecido.

Com isto, percebe-se a intervenção dos poderes e das disciplinas, bem como a força dos discursos. A partir deles, o corpo torna-se ou permanece um agente consumidor dos discursos legitimados, fator que direciona estas relações às estratégias de controle e gerenciamento dos corpos e suas ações.

Um exemplo deste controle que foi por nós identificado no blog da Gabriela Pugliese é a Sessão Raio X, espaço reservado que visa analisar os hábitos alimentares/de vida das leitoras selecionadas, assim como de algumas celebridades (estratégia discursiva para mostrar exemplos de corpos tidos como ideais e consequente sucesso profissional). Nesta sessão, a blogueira dá dicas de como manter uma alimentação saudável, bem como a realização de exercícios físicos. Ao colocar em uma sessão leitoras até então anônimas partilhando o mesmo espaço em que podem ser vistas celebridades, há o incentivo ao sentido de proximidade destas últimas com as primeiras, bem como propõe que é tangível os objetivos que são colocados.

Um exemplo desta sessão pode ser visualizado na foto da leitora Mickelly Oliveira, postagem seguida de texto em 19 de agosto de 2013.



Fotos dos blogs pesquisados. Fonte: <http://www.tips4life.com.br/> e <http://blogdamimis.com.br/>

Como pode ser observada a partir da foto, a leitora perdeu vários quilos até chegar ao modelo de corpo colocado como ideal. Ao demonstra estes casos a blogueira se coloca em uma posição de alguém que oferta dicas importantes para que estes objetivos possam ser atingidos, chegando inclusive a indicar medicamentos e suplementos, além de dietas específicas para se chegar a tal modelo de corpo.

Exemplo semelhante é visto no blog da Michele Franzoni, na sessão SuperAção, na qual são relatadas histórias e experiências de leitoras que também conseguiram perder peso (tal qual a blogueira) e adequar-se ao estilo de vida postulado como saudável.

A partir destes exemplos, percebe-se a designação de um corpo saudável e nos conformes com os ideais estabelecidos e, ao mesmo tempo, outro corpo que é interdito e excluído por meio dos discursos (FOUCAULT, 2011), que precisa de medicamentos, suplementos, precisa ser sanado, como se estivesse doente, patologizado.

Estas práticas discursivas, atravessadas pelas relações de poder, incidem diretamente sobre os sujeitos. Claro, não são determinantes e muito menos universais, tendo em vista que o sujeito é tido como um agente em posição estratégica, como propõe Foucault. De todo modo, o seu corpo é influenciado e ao mesmo tempo influencia estas relações.

## **RELAÇÕES DE PODER-SABER/SABER-PODER**

Ao se proporem como agentes que conhecem e sabem do que falam, as blogueiras constituem relações de sabe-poder/poder-saber. O caso da blogueira Michele

Franzoni (<http://blogdamimis.com.br/>) é ainda mais característico destas relações. A blogueira perdeu 33kg e agora dá dica de como superar os desafios de uma “vida saudável”, marcada de forma explícita pela magreza e culto ao corpo.

A “superação” da blogueira é visto como um exemplo a ser seguido, proporcionando a atuação ainda mais eficaz das relações de poderes e disciplinas. Para provar que passou também por esta fase e que agora possui conhecimentos sobre como atingir a boa forma, a blogueira chega inclusive a demonstrar fotos suas com o antes e depois:



Fotos dos blogs pesquisados. Fonte: <http://blogdamimis.com.br/>

A partir destas questões, a sua fala passa a assemelhar-se com a de uma autoridade no assunto. É dessa forma que o seu *ethos* discursivo vai se constituindo e passa a atuar. Por *ethos* discursivo, Maingueneau (2011) define a imagem de si que constrói-se por meio das práticas discursivas. Vale ressaltar que o *ethos* discursivo das duas blogueiras buscam aproximar-se o máximo possível do *ethos* de autoridade, e consequentemente, o lugar de produção da verdade que buscam falar.

O conceito de *ethos* abordado por Maingueneau (2011) distingue-se daquele da retórica aristotélica. De acordo com o autor, o *ethos* discursivo pode ser entendido como a construção de uma imagem de si refletida no discurso, exemplificando que mesmo quando se trata de um texto escrito, este é sustentado por uma voz, uma imagem. Esta questão é explicitada por Amossy (2011) do seguinte modo:

Todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto, não é necessário que o locutor faça seu autorretrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua



pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si (AMOSSY, 2011, p. 9).

Na constituição deste *ethos* também estão presentes as relações de poder, bem como os seus objetivos. É por meio dele que busca-se convencer aqueles que leem o blog.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Cada vez mais o reconhecimento e a admiração pública têm sido buscados pelos sujeitos da contemporaneidade, nem que para isso seja necessário recorrer a procedimentos que possibilitem uma melhor aparência ao corpo. Estas ações e práticas são incentivadas por meio dos discursos que circulam em nossa sociedade e que fazem parte da atual episteme.

De certo modo, podemos dizer que estes discursos incentivam estas práticas e promovem ordens discursivas (FOUCAULT, 2011; 2008) que legitimam um tipo de corpo e patologizam outros. Além disso, funcionam como dispositivos disciplinares, visando o maior investimento possível no corpo, objetivando a sua utilidade e docilidade.

É importante enfatizar que não partimos do pressuposto de que os poderes que atravessam estas relações são em suma negativos. cremos, baseado na perspectiva de Foucault (1986) que estes poderes também produzem saber e possuem a sua positividade, tanto no nível do desejo quanto no nível do saber. São sujeitos e corpos produzidos em meios a esta multiplicidade de relações, que também produzem saberes.

No entanto, finalizamos com a reflexão acerca da relação que estes sujeitos exercem com o próprio corpo. Serão relações verdadeiras, ou somente relações impulsionadas e pautadas pelos dispositivos de poder? Longe de fazer qualquer afirmativa definitiva, cremos que estas relações podem incentivar e/ou promover um convívio mais verdadeiro com o corpo, na medida em que o sujeito passe a conhecer a si mesmo e ao seu corpo cada vez mais, deixando de lado os discursos dominantes. Entretanto, é importante dizer que não podemos afirmar se esta relação de fato existe, ou se o que há é uma dominação cada vez maior, de modo que as práticas podem solidificar e reforçar o controle e a dominação, não havendo assim uma vivência verdadeira com o corpo. O que podemos inferir, a guisa de considerações finais é que nenhuma das duas

questões são determinantes, dependendo de um jogo complexo de relações que vai variar de acordo com cada sujeito e cada situação.

## **REFERÊNCIAS**

AMOSSY, Ruth. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 21ed. São Paulo: Loyola: 2011.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo : Martins Fontes, 1999.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

KAPLAN, E. Ann. (Org.). **O mal estar no pós-modernismo: teorias e práticas**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

MAINGUENEAU, Dominique. *Ethos*, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2. ed. São Paulo: Contexto,

## O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA

Camilla Muniz<sup>141</sup>

### Resumo

Analisar as relações de forças que envolvem o contexto sociopolítico e suas implicações na sociedade e nas relações dos indivíduos com o Estado é a base de minha apresentação. Pela análise genealógica que Foucault faz de poder e das forças que atravessam os indivíduos dentro da máquina estatal e das instituições que nela se organizam e exercem dentro da sociedade sua força, através disso procuro demonstrar como essa relação de força entre Estado, sociedade e Instituições são relacionadas, como é engendrado esse mecanismo de controle de de vigilância que é formentada por esse regime, onde as instituições são, em tese, detentoras da verdade.

**Palavras-Chave:** FOUCAULT, BIOPOLÍTICA, PODER

### I- O surgimento do conceito biopolítica.

O termo “biopolítica” aparece pela primeira vez, na obra de Michel Foucault, em sua conferência proferida no Rio, de Janeiro em 1974 e intitulada “O nascimento da medicina social”.<sup>142</sup> De acordo com ele o capitalismo não teria acarretado uma privatização da medicina, mas o contrário, uma socialização do corpo. “Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importa antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica”.<sup>143</sup>

Posteriormente encontramos esse termo, ou expressão, num contexto mais amplo, tanto no último capítulo de *A vontade de saber* (intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”) quanto na aula ministrada no Collège de France em março de 1976. Nestes textos Foucault situa a biopolítica de forma mais ampla, que ele denomina de “biopoder”. Foucault ao diferenciar biopoder de poder de soberania ao qual ele sucede historicamente, fala que existe entre eles uma relação distinta como a vida e a morte: enquanto o poder do soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder faz viver e deixa

---

<sup>141</sup> camilla\_muniz08@hotmail.com - Universidade federal do Ceará-UFC- Instituto de Arte e Cultura- ICA - Departamento de filosofia- Fortaleza.

<sup>142</sup> Esse texto de Michel Foucault foi publicado por Roberto Machado em *Microfísica do poder*, em 1979 (Rio de Janeiro, Graal) e retomado pelos organizadores de *Dits et écrits*, em 1994 (Paris, Gallimard).

<sup>143</sup> FOUCAULT, Michel. “La naissance de la médecine sociale”, in *Dist et écrits*, v. III. Op. Cit., p. 211

morrer, ou seja, dois regimes que tem suas lógicas próprias, concepções de morte, vida, corpo diferentes.

Como é sabido na teoria clássica da soberania a vida e a morte não são consideradas fenômenos naturais, exteriores ao campo político, pois o soberano detém o poder e o direito, ou seja, o súdito deve sua vida e sua morte à vontade do soberano. Devo falar que o súdito deve ao seu soberano mais a sua morte do que a sua vida. Segundo Foucault, “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada.”<sup>144</sup>. Foucault fala do direito do soberano em relação à morte, pois, é visto que aí se faz notório a manifestação de maneira espetacular o poder absoluto do soberano. Quando o regime da soberania é posto para trás, ele é deixado para trás, a morte muda de figura, pois antes ela era ritualizada, posto que ela era a passagem do mundo terreno para um mundo do além, ou seja, a passagem de um poder (terreno) a outro (além). Com isso a morte passa a ser o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder. O interesse agora é pelo *fazer viver*, de modo que a morte cai como que fora do seu âmbito.

Deve-se a mudança de regime geral de poder essa passagem do fazer morrer e deixar viver para o fazer viver e deixar morrer. No regime da soberania o poder é mais um mecanismo de subtração, de extorsão, de retirada de riquezas, dos bens de consumo, de vida, sangue, por exemplo, o sistema escravocrata que retirava de seus escravos a sua vitalidade, porém aí eles não eram considerados como indivíduos e sim como objeto, no entanto o que falar do sistema capitalista que retira de seus indivíduos, estes não são considerados objetos, mas realmente indivíduos componentes de uma sociedade ou comunidade, a sua vitalidade? O direito do soberano dá a ele o direito de apropriar-se das coisas, de corpo, de vida de tempo, ou seja, de controle da vida e morte de seus indivíduos que compõe a sua sociedade. Esse poder é um poder negativo sobre a vida, pois limita, restringe, é mecanizado.

Foucault diz que no novo poder, o poder da época clássica, ele deixa de se basear predominantemente na retirada e na apropriação como era no regime do soberano. Esse novo poder passa a funcionar na base da incitação, do reforço, do controle, da vigilância, visando a otimização das forças que ele submete. Nesse novo regime o poder é destinado a produzir forças e as fazer crescê-las, fazer com que elas

---

<sup>144</sup> FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p.287.

sejam frutíferas, a ordená-las, mais do que a barrá-las ou destruí-las. Aqui se quer gerir a vida para que seus indivíduos, que fazem a base, já que eles constituem a base e força produtiva, do Estado.

Foucault analisa a questão das guerras e fala das mudanças e motivos que levava a elas. Posto que, a guerra é um mecanismo de defesa da vida a que o Estado ou o soberano de dispôs a administrar. É quando se fala em defesa da vida que acontece as guerras mais abomináveis e genocidas. As guerras deixam de ser feitas em nome de um soberano ao qual era preciso defender; elas se fazem em nome da existência de todos. Nações, populações, inteiras são treinadas a matarem-se reciprocamente em nome da necessidade para elas de viverem. As guerras e os massacres se tonarem vitais. Muda-se de lógica, portanto, se antes se tratava de defender a soberania de um Estado (lógica da soberania) trata-se agora de garantir a sobrevivência de uma população (lógica biológica). O poder matar para poder viver, princípio alçado a estratégia do Estado.

O “fazer viver” ao qual Foucault se refere que é característico do biopoder é revestido de duas formas principais: a disciplina e a biopolítica. A primeira tem um caráter de vigiar e punir, está datada do século 17, surge nas escolas, hospitais, manicômios, fábricas, ou seja, os órgãos reguladores da sociedade que visa como resultado a docilização e disciplinarização do corpo. O sujeito é visto como uma máquina, pois ela se baseia no adestramento do corpo, otimização de suas forças, na sua integração em sistemas de controle. A segunda forma, a biopolítica, surgiu no século posterior, seguinte, e mobiliza outro componente estratégico que é a gestão da vida não incidindo já não sobre os indivíduos, mas sobre a população enquanto população, enquanto espécie.

Podemos ver a aí a dupla face do biopoder: por um lado as disciplinas, as regulações, os órgãos reguladores, por outro a biopolítica da população, a espécie, os processos da vida. Em alguns trechos Foucault chega a associar a emergência do biopoder e de suas duas formas a uma exigência de ajuste do capitalismo: “Este não se pode garantir senão ao preço de uma inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e através de um ajuste dos fenômenos de população aos processos econômicos.”. Em outra passagem Foucault lembra que a velha forma de poder do soberano, ou de soberania, se torna inoperante diante da explosão demográfica e da industrialização.

O autor afirma que a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens enquanto indivíduos sujeitos à vigilância, ao treino, eventualmente a punição, a biopolítica se dirige a multiplicidade dos homens enquanto massa global, afetada por processos próprios da vida. Percebemos que a primeira forma tenta um poder sobre o modo da individualização e segue-se a segunda forma que tem caráter massificante.

## **II- A vida entra no cálculo do Poder e do Saber.**

Quando Foucault amplia a perspectiva da biopolítica ele a insere dentro de uma relação problemática entre a vida e a história. Pela primeira vez a vida entrou na história, ou seja, fenômenos da espécie humana entraram na ordem do saber e do poder, no campo das técnicas políticas. Aqui a vida e os seus mecanismos entraram nos cálculos explícitos do poder e do saber, enquanto estes se tornaram agentes de transformação de vida. A espécie torna-se a grande variável nas próprias estratégias políticas.

Ele ainda diz que as que resistem se apoiam sobre aquilo mesmo que elas investem — isto é, sobre a vida e o homem enquanto ser vivo. E esclarece: deste então as lutas não se fazem mais em nome dos antigos direitos, mas em nome da vida, suas necessidades fundamentais, a realizações de suas virtualidades etc., no entanto se a vida foi tomada pelo poder como objeto político, ela também foi revirada pelo poder que tomou seu controle. O direito à vida, a felicidade, ao corpo são réplicas políticas aos novos procedimentos do poder, tão diferentes do direito tradicional da soberania.

Mas a que o termo “biopolítica” e a que se refere? Entende-se por “biopolítica” a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: natalidade, saúde, higiene, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam, desde o século XIV, e as questões políticas e econômicas em que eles se constituíram até os dias de hoje.

Pareceu-lhe que não poderia haver uma dissociação, pois há uma relação intrínseca entre esses a racionalidade política no interior do qual surgiram e adquiriram sua acuidade. Foucault procura reconstruir a história do que ele chama de “arte de governar”. Em seu curso regido no ano de 1979 ele só considera em seu curso, tanto em

1979 como 1978, o governar em sentido estrito, ou seja, ele aqui trata apenas do governo dos homens referente a um exercício de soberania política.

““Arte de governar” – vocês lembram em que sentido restritivo eu a entendi, pois eu havia utilizado a própria palavra “governar”, deixando de lado todas as mil maneiras, modalidades e possibilidades que existem de guiar os homens, de dirigir sua conduta, de forçar suas ações e reações, etc. Eu havia deixado de lado, portanto, tudo o que normalmente se entende, tudo o que foi entendido por muito tempo como o governo dos filhos, o governo das famílias, o governo de uma casa, o governo das almas, o governo das comunidades, etc. Só havia considerado, e este ano também só considere, o governo dos homens na medida em que, e somente na medida em que, ele se apresenta como exercício da soberania política.” (FOUCAULT, M., 1979, p.3)

Porém como “arte de governar” Foucault não entendia a maneira que efetivamente os governantes governavam, ou seja, ele não entende apenas de maneira restrita a palavra “governar”, mas também a palavra “arte”. Foucault procura estudar a maneira de pensada de governar o melhor possível e também a reflexão da melhor maneira possível de governar. Ele faz ao mesmo tempo uma reflexão na prática de governo e sobre a prática de governo. Ele procurou captar a maneira como, dentro e fora do governo, conceitualização dessa prática de governar. Em suma, ele busca o estudo da racionalização da prática governamental, no exercício da soberania política.

### III- A arte de governar

Explicitarei agora o percurso que Foucault percorre em relação ao entendimento das práticas de governo e do governo em si, ou seja, a arte de governar a qual ele se refere. Ele deixa claro que isso implica em certa opção de método onde se procura deixar de lado, pois a se propôs partir da prática governamental, os entes universais — Estado, o soberano, a soberania, a sociedade civil —, contudo, ele faz justamente o movimento dialético contrário, inverso, do que aqueles que se propuseram anteriormente como a análise sociológica assim como a análise histórica e da filosofia política que se utilizavam de entes universais para explicar a prática governamental. Ele (Foucault) procura partir dessas práticas propriamente dita, tal como ela se apresenta, ele parte do concreto e com isso ele tenta fazer com que os universais passem pela grade dessas práticas, o que anteriormente era feito o contrário, pois se partia dos universais

com intuito de deduzir os fenômenos concretos, pois se tinha que os universais era uma grade de inteligibilidade obrigatória para certo número de práticas concretas.

“(…) de fazer precisamente o inverso, isto é, partir dessa prática tal como ela se apresenta, mas ao mesmo tempo tal como ela é refletida e racionalizada, para ver, a partir daí, como pode efetivamente se construir, um certo número de coisas, sobre o estatuto das quais será evidentemente necessário se interrogar, que são o Estado e a sociedade, o soberano e os súditos, etc. Em outras palavras, em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas. Não que se trate do que se poderia chamar de uma redução historicista essa que consistiria em quê? Pois bem, precisamente, em partir desses universais tais como são dados e em ver como a história, ou os modula, ou os modifica, ou estabelece finalmente sua não-validade. O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem a priori que algo como o Estado, a sociedade, o soberano os súditos existe? Era a mesma questão que eu formulava quando indagava, não se a loucura existe, vou examinar se a história me dar, me remete algo como a loucura; não, ela não me remete algo como a loucura, logo a loucura não existe. Não era esse o raciocínio, não era esse o método, de fato. O método consistia em dizer: suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas de que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura? Portanto e exatamente o inverso do historicismo que eu gostaria de estabelecer aqui. Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que a história se pode fazer.” (FOUCAULT, M., 1979, p.5)

Foucault faz uma indagação muito importante que se refere ao que seria o governar, ele explicita governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer com que ele possa se tornar sólido e permanente, que ele possa se tornar rico, que possa se fortificar para se defender diante de tudo aquilo que chega a ameaça-lo, ou seja, se tornar forte para se defender daquilo que pode destruí-lo.

Na Idade Média o soberano tinha uma certa relação paternal com seus súditos onde ele tinha a preocupação de salvar seus súditos no outro mundo, pois ele tinha como obrigação, ele tinha que respeitar as leis divinas, naturais, morais, mesmo não sendo leis homogêneas e intrínsecas ao Estado. Na nova razão de Estado, de governar, o Estado não é visto mais como uma casa, uma igreja, nem um império como



tinha o soberano. O Estado não tem como obrigação ou preocupação a salvação de seus súditos no outro mundo, pelo menos não de forma direta. O Estado é uma realidade específica e descontínua. O Estado só existe no Estado plural, ou seja, ele só existe em si e para si mesmo, isto é, ele não possui um horizonte histórico mais ou menos próximo ou distante, ele não tem que se fundir ou se submeter a algo como uma estrutura imperial.

Ele refere-se ao mercantilismo não somente como uma doutrina econômica, mas também como uma organização da produção e dos circuitos comerciais de acordo com princípio o primeiro é que o Estado deve se enriquecer pela acumulação monetária; segundo, que deve se fortalecer pelo crescimento da população; terceiro ele deverá tá em situação de concorrência permanente com as potencias estrangeiras. Segundo a razão de Estado a segunda maneira pela qual ele se organiza é a gestão interna, aí ele se refere a polícia, que tinha como objetivo a regulamentação indefinida do país de acordo com o modelo de organização urbana densa. Último e terceiro ponto é a organização de um exército permanente e de uma diplomacia também permanente. Isso é uma organização de um aparelho diplomático-militar permanente tendo em vista preservar o caráter pluralista do Estado evitando assim que aja qualquer absorção do tipo imperial afim de que aja um equilíbrio entre os Estados, assim mantendo a pluralidade.

O mercantilismo, o Estado de polícia, a abalança europeia: tudo isso é o que foi o corpo concreto dessa nova arte de governar que era pautada pelo princípio da razão de governar. Com isso ele demonstra que o Estado está longe de ser uma espécie de dado histórico-natural que se desenvolveria pelo seu próprio dinamismo.

Tratarei aqui do nascimento da biopolítica, o qual tal conceito só pode vir a ser compreendido com quase duas décadas depois de sua publicação. Interessante perceber como no nascimento da biopolítica Foucault já havia percebido que seria necessário quebrar essa dicotomia entre esquerda e direita não apenas no nazismo e no stalinismo, mas também nas democracias liberais e de mercado.

Nos conceitos de micro-poder e biopolítica são onde se encontra a genialidade do pensamento de Foucault onde ele coloca a questão dos micro-poderes disciplinares. E esses micro-poderes disciplinares consistem em visar administração do corpo individual, como em instituições como escolas, prisões e hospitais. Mas no século XVII e principalmente na virada do século XIX foi que Foucault percebeu melhor e chegou aos conceitos de biopolítica e biopoder, pois nesses séculos pode-se notar

melhor um poder disciplinador e normalizador que não se exercia, mas sobre os corpos individualizados e nem se encontrava somente nas instituições da sociedade e sim na figura do Estado e era exercido a título estatal a fim de controlar, administrar, a vida e o corpo da população.

O movimento que Foucault se utiliza é bastante instigante, pois ele parte das pequenas relações para se entender as grades relações, ele parte das relações que aparentemente parecem ser mais simples e menos complexas para entender as mais complicadas, portanto mais complexas, por exemplo, ele parte da relação que um aluno tem com um zelador, que o zelador tem com um professor e que esse professor tem com o diretor e assim vai. É como se fosse uma teia, uma cadeia alimentar como na biologia só que aqui se trata de uma cadeia de poder e administração da vida dos indivíduos que fazem parte desse Estado.

A forma de como ele pensou que as políticas públicas não surgiram como uma forma do Estado, governo, ajudar seu povo, sua população, mas sim de uma forma de política de administração da vida dos indivíduos que estão inseridos nela. Pois a nossa observação nos levaria a acreditarmos que era um caráter humanizador do Estado querendo ajudar seus indivíduos e quando na verdade acontece justo o contrário disso, é só mais uma forma de ter poder e controlar a população, pois ficam lubrificada e alienada.

A descoberta não apenas da biopolítica, mas também do paradoxal *modus operandi* do biopoder, do qual, para produzir e incentivar de maneira calculada e administrada a vida de uma dada população, tem de impor o genocídio aos corpos populacionais considerados exógenos, é certamente uma das grandes teses que Foucault legou ao século XXI. Ou seja, para que alguns continuem a viver se faz necessária a morte de outros, para que esses, digamos escolhidos, privilegiados continuem a viver bem.

Com a recente publicação do curso da década de 70 o qual foi intitulado *O nascimento da biopolítica* se pode ver a real importância desse conceito para Foucault. Após ter analisado *modus operandi* do biopoder em suas formas estatais mais evidentes. Foucault percebeu e antecipa-se para as novas formas de controle da biopolítica, que não é mais sobre o eixo do poder estatal soberano, mas segundo o eixo flexível sobre as

economias de mercados influenciadas pelo neoliberalismo econômico. Foucault percebeu no neoliberalismo do pós-guerra que o homem havia se tornado um agente econômico, ou seja, que responde aos estímulos do mercado de trocas mais do que como uma personalidade jurídico-política autônoma. Foucault considera que “É preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado”. Ou seja, Foucault pensa o mercado como instância suprema de formação da verdade no mundo contemporâneo, ou seja, onde o certo e o errado, o permitido e o proibido são definidos por meio da reconstituição da maquinaria jurídico-política que resultou na definição do poder soberano. Foucault se interessa pelas formas flexíveis de controle e governo das populações e dos indivíduos de acordo como elas se exercem por meio das regras da economia de mercado globalizada.

Notamos que no centro sobre a nova consideração de sua biopolítica de acordo com o neoliberalismo notaremos a fusão entre o *homo economicus* e a teoria do “capital humano”. Quando essa fusão se dá o homem econômico deixa de ser um mero empreendedor no mercado de troca e passa a ser um empreendedor de si mesmo. Foucault compreendeu que seria necessária a valorização e ampliação das nossas habilidades profissionais, a fim de nos tornarmos mais competitivos no mercado de trabalho, pois o homem transformou-se em seu próprio rendimento de trabalho, ele se vende, vende sua força de trabalho.

Foucault faz uma análise histórica das formas de poder e como essas formas de poder chegaram a se tornarem uma forma de poder baseada no mercado e nas leis que estão à mercê das leis do mercado, pois é assim a política neoliberal, é o movimento do mercado que define as decisões políticas a serem tomadas pelos governantes. A política aqui gira em torno das leis de mercado e suas transações. Assim nasce um Estado baseado na economia, no mercado, ou seja, o Estado de ordem-legal-econômico que tem um regime bastante rígido em cima dos mecanismos econômicos. Mas no Estado de direito o poder público criará leis, medidas, para que só ele seja o sujeito que domina os processos econômicos como é nos Estados “democráticos” americanos. Porém essas leis mantêm o povo, os indivíduos, afastados de sua criação, das criações de tais leis para regularem o mercado e torná-lo a mercê do Estado de direito.

Foucault aponta uma nova forma de renovar o capitalismo seria introduzir a ele os princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica. Ou seja, as leis

que o Estado havia criado. O Estado tem agora como apoio, ou arma, as Leis e a ordem, pois como é o Estado que formula as leis ele acaba por criar as regras de mercado e isso dar ao Estado a manutenção do poder.

Podemos inferir, então, a virada do jogo em que o Estado passa a controlar de certa forma o mercado econômico, mas não somente isso o corpo individual também é controlado pelo Estado, vemos o Estado aqui como um órgão regulador da vida e da economia e se utiliza das leis e das corporações que tem como dever manter a ordem como é o caso da polícia e das prisões.

Podemos destacar que Foucault parte da periferia, das margens, para depois analisar o centro dos problemas, das relações.

### **Considerações Finais:**

Foucault ao analisar o desenvolvimento das sociedades modernas e das novas relações de produção capitalista afirma que elas tinham a necessidade de uma tecnologia de poder que age de modo a gerir e controlar as multiplicidades humanas. No decorrer da segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII se desenvolveu dois mecanismo de poder que são a anátomo-política do corpo (ou disciplinas) e a biopolítica da espécie humana e eram utilizados afim de uma formatação e normalização dos indivíduos e das populações, uma espécie de ajustamento dos indivíduos as novas relações de produção em desenvolvimento. Por isso que as instituições reguladoras e punitivas, geralmente, se fazem necessárias para o Estado, principalmente ao antigo regime, pois, quanto mais fraca uma sociedade mais severas são as suas leis (essas tais leis também são um mecanismo de normalização das sociedades, muito utilizadas pelo Estado). Porém cada sociedade deverá modular suas leis e penas segundo as suas necessidades por isso que as leis são diferentes em muitos aspectos nas duas razões governamentais, pois cada uma tem umas necessidades peculiares, no entanto, não se abandona a ideia de controle dos indivíduos por meio de tais instituições.

O *Nascimento da biopolítica* vem em sequência e dando continuidade a *Segurança, Território e população* no qual ele explicita e faz a análise do aparecimento de uma nova forma de governar, posteriormente ele analisa essa formação de uma

“governamentalidade”<sup>145</sup> política: ou seja, a maneira como a conduta de um conjunto de indivíduos esteve implicada, de modo cada vez mais marcado, no exercício do poder do soberano e mais adiante na obra ele fará a elaboração do problema população-riqueza, na qual constitui uma das condições de formação da economia política.

Era no Estado liberal que esses mecanismos encontravam o seu sentido, pois para Foucault esses só podem ser entendidos convenientemente no quadro instituído pela racionalidade do liberalismo clássico atrelado ao desenvolvimento das relações de produção capitalista. A análise de Foucault permite que possamos localizar esses procedimentos institucionais dentro do âmbito de ação do Estado liberal clássico e ligar as instituições centrais para a sociedade moderna à racionalidade do liberalismo clássico.

**Bibliografia principal:**

FOUCAULT, Michel. *Resumos dos cursos do Collège de France*. Andréia Daher. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 81-97.

FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2006. p. 281-305.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 4-31.

**Bibliografia secundária:**

JUNIOR, José de Souza. Resenhas[exertos]: Nascimento da Biopolítica (Michel Foucault). Disponível em <<http://resenhasexertos.blogspot.com/2009/09/nascimento-da-biopolitica-michel.html>> acesso em: 31 de Maio 2012.

PONTIN, Fabrício; Biopolítica, eugenia e ética: Uma análise dos limites da intervenção genética em Jonas, Habermas, Foucault e Agambem. 2007. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul — PUC-RS, Porto Alegre, 2007.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. 1ª ed. São Paulo; Iluminuras; 2003. p. 55-67.

---

<sup>145</sup> “governamentalidade” é o termo utilizado por Foucault que aparece no Resumos dos Cursos do Collège de France em Segurança, Território e População na página 82.

**O PAPEL SOCRÁTICO DO DESPERTAR E A INTERPRETAÇÃO  
FOUCAULTIANA DO CUIDADO DE SI: PARA UM ENSINO DE  
FILOSOFIA TRANSFORMADOR**

---

**SOCRATES' ROLE OF THE AWAKENING AND FOUCAULT  
INTERPRETATION OF THE CARE FOR THE SELF: FOR A TEACHING  
OF A TRANSFORMATIVE PHILOSOFY**

Francisco Alexsandro da Silva<sup>146</sup>

Marcos de Camargo Von Zuben<sup>147</sup>

**Resumo**

O presente texto tem como objetivo pensar o papel do ensino de filosofia, tendo em vista as novas exigências da legislação de ensino brasileira (LDB e PCNs+2002), a partir da interpretação de Michel Foucault feita em sua aula de 06/01/1982, no Curso dado no Collège de France, quando de sua visão sobre a função do filósofo de despertar o outro para o cuidado de si, como exemplificado na *Apologia de Sócrates*. A Filosofia Antiga pressupunha para seu exercício uma série de transformações, uma relação de mudança com o *ser do sujeito* em sua plenitude. Nomeada por Foucault de *espiritualidade*, cujo princípio maior é o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Assim, a filosofia teria como finalidade averiguar em que condições o sujeito pode ter acesso à verdade. Abordaremos a crítica que ele fez ao que chamou de “*momento cartesiano*”. Apesar desse ponto histórico reducionista, a relação entre o ensino de filosofia e o seu sujeito de aprendizagem, o aluno, é passível de certa problematização: a filosofia, assim como as outras disciplinas, deve, não somente tornar o educando apto ao mercado de trabalho, mas auxiliar na formação do sujeito politicamente ativo e autônomo. A filosofia é convocada de volta aos currículos brasileiros com o objetivo fundamental de auxiliar na formação de um determinado sujeito e não pode ser ensinada de forma meramente informacional, mas sim, estabelecer uma ligação com o caráter sócio- político do aprendiz, com o intuito de levá-lo a uma postura de inquietude e despertar crítico-reflexivo.

**Palavras-chave:** MICHEL FOUCAULT; ENSINO DO FILOSOFAR;  
CUIDADO DE SI.

**Abstract**

This paper aims to reflect the role of the teaching of philosophy , in view of the new legal demanding according to the legislation of Brazilian teaching ( LDB PCN and +2002 ) , based on the interpretation made by Michel Foucault in his

---

<sup>146</sup> Aluno do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas – PPGCISH, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: [alexsandro.silva@ifrn.edu.br](mailto:alexsandro.silva@ifrn.edu.br).

<sup>147</sup> Doutor em Filosofia. Professor adjunto III da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Departamento de Filosofia. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN.

class in January 6<sup>th</sup>, 1982, at a course presented at the Collège de France, related to his vision about the role of the philosopher to awaken others to care for themselves, as exemplified in *The Apology*. The Ancient Philosophy presumed to exercise a series of transformations, a relationship of changing with the *being of the subject* in his entirety. Named by Foucault of *spirituality*, whose major principle is the care for the self (*epiméleia heautoû*). Thus philosophy would aim to determine under what conditions the person may have access to the truth. It will be discussed the criticism he made about what was called by himself "*Cartesian moment*". Despite this historical reductionist point, the relationship between the teaching of philosophy and its subject of learning, the student, is liable to certain problematic: philosophy, as well as other disciplines, must not only make the student capable of joining the labor market, but assist in the formation of the subject politically active and autonomous. The philosophy is brought back to Brazilian curricula with the ultimate goal of assisting in the formation of a particular subject and can not be taught merely informational, but rather to establish a link with the socio-political character, in order to take it to a posture of unrest and critical-reflective awakening.

**Keywords:** MICHEL FOUCAULT; PHILOSOPHIZE TEACHING; CARE FOR THE SELF.

### QUESTIONAMENTOS PRELIMINARES SOBRE OS TRÂMITES OPERACIONAIS E LEGAIS PARA A INCLUSÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA.

A disciplina Filosofia tem sua história do ensino brasileiro marcada por inclusão e exclusão nos currículos que regem a educação nacional. No início do Regime Republicano, foi posta por pouco tempo como componente curricular. Passou uma década sendo ministrada, mas, novamente saiu em 1911 com outra medida educacional, a chamada reforma Rivadávia Corrêa. Quatro anos depois retorna em caráter optativo, e só em 1925 passa a ser obrigatória. No primeiro governo Vargas (1930 a 1945), a educação no Brasil passou por algumas reformas, entre outras medidas se encontrava a que mantinha a filosofia no currículo escolar, só que com um escopo de caracterização mais histórica e enciclopédica do que propriamente filosófica.

Com a Lei nº 5.692; a disciplina Filosofia fica fora das salas de aulas no Brasil por mais de três décadas devido ao golpe militar de 1964 e sua total exclusão em 1971. A partir de 1985 com o fim do regime ditatorial, mais uma vez, retoma os currículos em caráter optativo. O governo federal pleiteou uma obrigatoriedade a disciplina de Filosofia na grade curricular do Ensino Médio no ano de 2006, segundo o parecer nº 38/2006, pelo Conselho Nacional de Educação

(CNE) aprovado em sete de julho e homologado pelo Ministro da Educação, Fernando Haddad, no dia onze de agosto do mesmo ano.<sup>148</sup>

Com o parecer da lei 11.684 das Leis de Diretrizes e Base que regem a educação nacional, sancionadas em junho de 2008, a disciplina de Filosofia passou a ser componente curricular obrigatório no Ensino Médio. Na realidade, há muito se pensava o retorno desta disciplina. Desde o governo de Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) e durante o governo Lula (2003-2010) algumas propostas foram levantadas para tal fim.

O que se conseguiu com esta última sanção foi uma considerável modificação na LDBEN 9.394/96, onde a lei 9424/96 propunha que filosofia fosse contemplada de forma transversal, levando o educando apenas a adquirir “*domínio dos conhecimentos necessários ao exercício da cidadania*”<sup>149</sup>, esta lei já anteriormente sofrerá mudanças, pois com DCNEM, apresentado pela portaria do CNE/CEB de 1998, foram reiteradas as observações da LDBEN, com as seguintes palavras sobre a necessidade do ensino de Filosofia ser “*coerente com princípios estéticos, políticos e éticos [abrangendo] a Estética da Sensibilidade, a Política da Igualdade e a Ética da Identidade*”.<sup>150</sup>

Aqui nos deparamos com questões filosóficas sobre os próprios focos a que as instituições legais do ensino tentaram dar como objetivos do ensino de filosofia. O que seriam estas três perspectivas levantadas pelos tramites legais da educação brasileira em 1998? Em que sentido essas mudanças legais tratam Estética da Sensibilidade? E o que se quer dizer por Ética da Identidade? Esta identidade tem relação com a construção própria do sujeito?

Estas questões podem ser acrescidas a outras demais quando analisamos o Artigo 35, inciso III da mesma LDBEN 9.394/96, e encontramos algumas das tarefas da disciplina Filosofia, a saber, o “*aprimoramento do educando como pessoa humana*”

<sup>148</sup> Os conteúdos históricos e as datas sobre as entradas e saídas da disciplina Filosofia na grade curricular do ensino brasileiro são baseadas nas pesquisas da professora MAAMARI, Adriana Mattar. *De volta à Escola: A Filosofia retorna ao currículo escolar do Ensino Médio como disciplina obrigatória*. In: *Discutindo Filosofia*. São Paulo: Escala Educacional, Ano 1, nº 05, ISSN 1808-8961-05, 2006. p. 23. E nos artigos publicados: RODRIGUES, Zita Ana Lago. *O ensino da Filosofia no Brasil no contexto das políticas educacionais contemporâneas em suas determinações legais e paradigmáticas*. In: *Educar em Revista*, nº 46. Curitiba: Editora UFPR, 2012. p. 69-82. GALLO, Sílvio; ASPIS, Renata Lima. *Ensino de filosofia e cidadania nas “sociedades de controle”: resistência e linhas de fuga*. In: *Pro-Posições*, v. 21. n. 1 (61), p. 89-105. Campinas: Edições Unicamp, 2010.

<sup>149</sup> BRASIL. MEC. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN 9.394/96. Brasília, DF: MEC, 1996

<sup>150</sup> ————. MEC/CNE. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. DCNEM-CEB/CNE. Brasília, DF: MEC, 1998a



[...] a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico, tarefas que certamente a Filosofia facilitaria no aluno do Ensino Médio”.<sup>151</sup> Como este aprimoramento do educando deve se dar em sala de aula? Antes de tudo devemos nos perguntar: tem a filosofia a capacidade de transformar o ser do sujeito? Melhorar o aluno como pessoa humana? Se sim, somente ela, como disciplina, é capaz de trazer estas mudanças?

Para fazer uso de mais um dos documentos legais que tentaram dá importância e inclusão à Filosofia no Ensino Médio, recorreremos ao terceiro argumento apresentado pelo deputado Roque Zimmermann na PL 3.178/97 quando o mesmo fala da capacidade da filosofia como auxílio no desenvolvimento humano:

“O reconhecimento do status de disciplina à Filosofia e à Sociologia é o reconhecimento de seu estatuto epistemológico, próprio a estas duas ciências – Filosofia e Sociologia, importantes e fundamentais para o desenvolvimento humano. Constituí-las como disciplinas na arquitetura curricular do ensino médio nas escolas brasileiras significa muito mais do que reforçar compartimentações, mas reconhecer seu status epistemológico e sua relevância histórica para a formação da capacidade crítico-reflexiva e da ampliação da capacidade da construção da cidadania do alunado que acessa esse nível de escolarização formal.” (ZIMMERMANN, 2001).

Em que consiste este desenvolvimento humano? Como a Filosofia pode (ou não) transformar o ser do sujeito? Ela pode tornar o aluno mais crítico e cidadão? Estas são algumas questões que para problematizá-las, discuti-las e ajudar a esclarecê-las, pelo menos no âmbito da concepção da formação do ser do sujeito, foi que nos valem como referencial teórico das contribuições levantadas por Michel Foucault, na primeira aula do dia 06 de janeiro de 1982 no Collège de France.

#### FOUCAULT, EDUCAÇÃO E SABER: UM DESLOCAMENTO CONCEITUAL.

Michel Foucault foi um pensador cuja obra filosófica era imensamente criativa e perpassava por inúmeras áreas do conhecimento humano de forma transversal, como por exemplo, além da filosofia, seus escritos são usados e abarcam temas relevantes à psicanálise e psicologia, à história, sociologia, ao estudo do direito,

---

<sup>151</sup> BRASIL. Op. cit. 1996

etc. Por não ser dono de uma filosofia estática, mas sim de um conjunto de saberes que agem em vários campos confluentes, suas pesquisas se modificam com o tempo. Porém ele mesmo sempre afirmou estudar uma única coisa, um único objeto: o sujeito.

Foucault não escreveu propriamente de forma temática sobre educação, no entanto, ele tangencia temas educacionais, como por exemplo, em *Vigiar e Punir* 1977 (Parte III Disciplina – instituição escolar) ele fala da disciplina escolar como agente de disciplinarização e domesticação; aborda a educação grega em seu curso de 1981-1982, que resultou na compilação gráfica de *A Hermenêutica do Sujeito*.

Tendo *o sujeito* como conceito-chave de sua pesquisa, podemos aqui fazer um deslocamento conceitual, pois acreditamos que este, o sujeito, também é o objeto central da educação. Porém, é necessário fazer algumas ressalvas, enquanto na educação o sujeito é algo pronto, algo já dado que pode e precisa ser educado e lapidado, por outro lado, em Foucault, o sujeito se apresenta como uma parte de uma construção histórica. Assim, critica esse conceito fechado de sujeito que, segundo ele, nasceu na modernidade, um sujeito ao qual fomos levados a crer que sempre existiu, da mesma forma e com as mesmas características. Encontramos sua crítica à história linear com as seguintes palavras:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise história o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (FOUCAULT, 1987, p. 14-15).

Para Foucault, esta compreensão moderna de sujeito, não só está caindo em desuso, mas passa a reiterar o sujeito como algo que foi inventado, e assim sendo, outras formas de sujeito são criadas a cada momento, de variadas maneiras,

diante dos inúmeros tipos de saberes. Pois este é uma entidade histórica que surge em um momento que se constitui historicamente e que por tanto não é um ser fixo, mas sim passível de mudanças e transformações. Logo, se existem diferentes formas históricas de sujeito, há diferentes formas históricas de educação deste sujeito.

Por inferência, percebemos nesta construção do sujeito ou de sujeitos, no pensamento foucaultiano, o rompimento com toda e qualquer forma de dualismo escolástico, onde outrora tínhamos o aluno passível, ser cognoscente, assemelhado a um recipiente pronto a receber todas as verdades de seus mestres; e o professor, dono da verdade e do saber, prestes a exercer sua função, a de criar um tipo de sujeito pronto e regulado, disciplinado e dócil, segundo a ótica do biopoder.

Para Foucault, não existe “o aluno” ou “o professor”; o que de fato existe, é um processo de subjetivação, a construção e fabricação do sujeito. E para isto, existem técnicas, processos de criação e formação deste sujeito, como por exemplo, a educação. Por elas podemos nos tornar autônomos. Pelo menos segundo o legado iluminista; o ser como sujeito de si mesmo. Que se rege e se regula a si mesmo. Segundo o iluminismo, com mais conhecimento, com mais aprimoramento do saber, mais perto se está desta autonomia crítica na construção deste sujeito. Em Foucault, essa construção é histórica, e a educação não é o único elemento construtor ou formador do sujeito. Ele mesmo está se construindo a partir de inúmeras outras tantas relações dentro de sua existência.

Nesta estética da existência, não só o aluno está se construindo, mas o professor também se constrói. Para entendermos melhor esta construção precisamos recorrer aos conceitos de *Saber* e *Poder* na obra foucaultiana. Para ele, o saber corresponde a sua primeira preocupação. Como o sujeito produz o seu saber? Esta preocupação está além da preocupação quanto ao conhecimento. Não sobre o conhecimento que se está dado, mas com relação ao saber, incluso aí o saber que nos leva a construção de coisas que criamos cotidianamente. A cada momento histórico determinados saberes são possíveis, como ele mesmo afirma em *As Palavras e as Coisas* (1966).

Para melhor entender esta relação saber/poder, Michel Foucault propõe um método arqueológico, uma arqueologia das ciências. Neste, uma das questões centrais pode ser apresentada do seguinte modo: de que forma ou quais elementos, em um

dado contexto histórico, são responsáveis para que pensemos de uma certa maneira e não de uma outra? Que tipo de ciência é possível neste período histórico? Como esses elementos se modificam? Exemplificando através das mudanças que ocorreram nas ciências naturais (cito, biologia) e no nascedouro das ciências sociais (humanas, por assim dizer), nos valem de ponderar sobre a ciência da educação e a concepção mesma do saber. O saber como uma construção a partir de determinados elementos, aos quais ele chama de *elementos da verdade*.

A verdade é apresentada em Foucault como construção histórica, uma invenção que depende de todo um conjunto de forças. A verdade é o/um efeito de relações de poder. Aqui entra outro conceito importante no estudo do pensamento do referido filósofo, o conceito de *jogos da verdade*. Onde se inquirere como a verdade é produzida e percebida. O poder produz saber e saber produz ora mecanismos de manutenção deste, ora novas relações de poder, como forma de resistência ao poder instituído.

Cabe neste ponto lembrar a influência que Nietzsche teve no que tange a construção do sujeito, para o pensamento sobre subjetivação na obra foucaultiana. O autor de *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* traz toda esta inquietação quanto à capacidade humana de conhecer algo como verdade. Seu ceticismo não apenas critica, mas ironiza o ledor engano humano de acreditar em uma verdade absoluta ou em um conjunto de conhecimentos que foram tomados como verdade e perpassado de geração em geração, a tal ponto que não só acabou por criar uma modulação na construção dos sujeitos, mas determinou um arcabouço ético-moral que rege à ferro a maioria dos homens. Nietzsche diz:

Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar. É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para afirmá-los um minuto de sua existência [...]. Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentimentos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é

engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter. (NIETZSCHE, [1873] 2005, p. 53).

Ainda na mesma obra encontramos o autor questionando o que é verdade e aludindo a ideia de que a verdade, por ser construída se torna apenas metáforas. Metáforas estas que incorrem em um jogo de dados dos conceitos:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moeda. (NIETZSCHE, [1873] 2005, p. 57).

É difícil separar os efeitos de saber e os efeitos de poder. E quanto ao ensino de filosofia se torna ainda mais complicado tentar separar estes dois aspectos. A filosofia não é um saber de conteúdo, mas sim uma relação com o pensamento; é um deslocamento. Filosofar é dar vida e movimento ao que se pensa. Não é um simples corpo de saber, um sistema. Não é apenas uma lista de conteúdos sobre a história do conhecimento ou nomes de filósofos e escolas filosóficas. Mas, de certo modo, é pensar de outra maneira as possibilidades de sermos o que somos, pensarmos sobre o que temos como verdade, questionar as próprias relações de poderes e de saberes. É inquirir-se sobre si mesmo e sobre seu próprio pensamento.

Neste ponto, podemos ponderar sobre a instituição escolar: seria ela, um padrão do que é educação? Não, pois esta, sob a ótica do biopoder, é mais uma ferramenta de conformação do sujeito. Porém, podemos pensar estratégias de resistência e de transformação do ser do sujeito, de forma autônoma, dentro dela mesma. Assim, precisamos fugir de uma educação conteudística (com objetivos além da construção do sujeito, externo); o aluno deve, formar-se, construir-se, criar-se. A tarefa do educador seria a posição de sacrifício, cuidar do outro. No entanto, ele precisa cuidar de si.

A escola que é um espaço do conhecimento e espaço do ser, infelizmente foi pensada apenas como espaço para transmissão do conhecimento (saberes); tomando o princípio do “*cuidado de si*” como postura pedagógica, a escola ganha uma

nova dimensão, um espaço de cuidado do sujeito, de sua formação, ou melhor, autoformação. É sobre esta “proposta pedagógica foucaultiana”, entre aspas, pois o mesmo não criou e nem estabeleceu nenhum método, que abordaremos a terceira e última parte deste artigo.

### O DESPERTAR FILOSÓFICO PARA O “CUIDADO DE SI” COMO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NA CONSTRUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO

No que concerne ao processo de escolarização proposto pelo Estado (Biopoder) a escola educa ou disciplina? Como instituição moderna de disciplinarização na ótica de formação e fabricação do sujeito, a escola foi, sem dúvida, uma das mais satisfatórias ferramentas. De certo modo, não deixa de ser uma forma de educação. Cumpriu bem seu papel de disciplinamento e de biopoder. Porém, precisamos hoje clamar e evocar uma nova diretriz educacional para o ensino de filosofia. Precisamos desenvolver uma educação libertaria – uma construção autônoma do indivíduo.

E sobre esta temática Michel Foucault analisou a construção do Sujeito da modernidade comparando com uma possível educação como prática de liberdade – desde a história da sexualidade no ocidente, quando ele se volta para os antigos – e desenvolve sua interpretação sobre a máxima sapiencial de “*o cuidado de si*” (desde os estoicos), perpassando pela ideia de “*cuidado de si*” como o cultivo de si (tanto da mente, como do espírito), interpretado pelo cristianismo primitivo, até findos os anos da filosofia helenística.

Em sua aula ministrada no dia 06 de janeiro de 1982 no Collège de France, Foucault abordou o tema do cuidado de si partindo de algumas interpretações e da relação entre esta máxima e o conselho délfico do “*conhece-te a ti mesmo*”. Sócrates serve como auxiliar à Foucault a pensar a estética da existência. Pois o pensador grego inverte a pedagogia tradicional de Atenas. Onde o conhecimento era apenas uma transmissão de saber.

Foucault se vale da interpretação que ele faz da Apologia de Sócrates, especificamente três passagens: 29d. quando Sócrates está diante de sua condenação e é questionado sobre ter ou não vergonha da pena a que se encontra, o mesmo indaga que jamais haveria de se envergonhar de uma tarefa, a qual diz que lhe foi dada

pelos deuses, a saber, a de despertar os atenienses para se ocuparem consigo mesmo; na passagem 30c. vemos quê quem mais perdeu com a morte do pai da maiêutica foram os próprios atenienses. Pois dificilmente se levantaria, naquela sociedade, outro sábio que se preocupasse com esta função pedagógica, filosófica, a de despertar os outros para o cuidado de si; a última passagem, a 36b. Sócrates fala de sua função como uma função sacrificial, pois ao despertar os outros para o cuidado de si, poderia alguma vez incorrer no erro de esquecer-se de cuidar de si mesmo.

O conceito de “*cuidado de si*”, infelizmente, perdeu espaço no decorrer da história, e foi, lentamente substituído por um longo período pela noção de “*gnôthi seautón*”, do “*conhece-te a ti mesmo*”. No entanto, o princípio de “*epimèleia heautou*”, não se extinguiu. Continuou a operar em todos os instantes históricos, desde a cultura grega, o ascetismo cristão, o desenvolvimento da filosofia helênica, e os desvencilhar da filosofia romana. Foucault diz que esta não é apenas uma condição para a filosofia:

Não é meramente como condição de acesso à vida filosófica, no sentido estrito e pleno do termo, que é preciso cuidar de si mesmo. [...] este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. (FOUCAULT, [1982] 2006, p. 12).

Em que consiste esta noção de “*epimèleia heautou*”? Ao contrário do que alguns, erroneamente interpretam, este cuidar de si não pode em nenhum momento ser confundido com uma espécie de narcisismo, pois o “*cuidado de si*” é uma atitude para consigo, ao mesmo tempo em que deve ser uma atitude para com os outros, e em uma extensão ainda maior, uma atitude para com o mundo. Neste interim, pode-se absorver os objetivos outrora modificados nos regimentos legais da educação brasileira, aos quais sempre apontaram a filosofia como veículo para a construção de um aluno cidadão.

O cuidar de si é uma forma de atenção, de olhar convertido do exterior, dos outros, do mundo, para um olhar íntimo e introspectivo, um olhar para si mesmo. Este, necessita de exercícios e meditações, as quais Foucault denomina de ações e práticas de *áskesis*. Ao abordar a temática da verdade, o filósofo apresenta três características desta prática de espiritualidade do conhecer a si mesmo para cuidar

de si mesmo: primeiro, ele postula que a verdade jamais é dada pelo pleno direito do sujeito. Mas sim é adquirida a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. A segunda característica é a relação entre “eros” e “áskesis”, estas que são as duas modalidades as quais o sujeito deve ser transformado para torna-se sujeito capaz da verdade. Por fim, Foucault aborda o “retorno da verdade sobre o sujeito” e pondera:

Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguirá dar acesso à verdade se não fosse separado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito. (FOUCAULT, [1982] 2006. p. 21).

Para se ter acesso a verdade é imprescindível a prática da espiritualidade. No entanto, esta prática do cuidado de si como condição para chegar à verdade perdeu seu caráter de importância no que Michel chamou de “*momento cartesiano*”. Com o cartesianismo da modernidade, o método, a racionalidade científica se tornou única condição para o conhecimento, para a verdade. Neste momento foi requalificado, do ponto de vista filosófico, o “conhece-te ti mesmo” e desqualificado o “cuida-te de ti mesmo”. A indubitabilidade (século XVII) passou a ser entendida como evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser (conhecimento de si mesmo).

Na mesma aula supracitada, Foucault analisa a obra *Alcibíades*, de Platão, e pondera sobre a educação a qual esteve jovem fora submetido. Depois de explanar como o cuidado de si se perdeu em primazia, e em seu lugar o conhecer-se esteve em evidência, o filósofo tece críticas à teologia, por assim dizer, “aristotélico-tomista” onde o sujeito cognoscente aderiu a uma fé universal, na qual encontrava em um ser superior sua ponte de realização existencial. Seu modelo de perfeição. Assim, as velhas práticas de espiritualidade e saberes foram se perdendo, dando lugar a outras práticas, estas novas de cunho disciplinador e aprisionador.

Retoma então a falar sobre os três momentos áureos do “cuidado de si”, a saber, o momento “*socrático-platônico*”, onde se deu o surgimento da “*epimèleia heautou*” na reflexão filosófica; o segundo momento, que foi a “*idade de ouro*” da cultura de si, correspondente aos dois primeiros séculos da nossa era; e por fim, a



passagem dos séculos IV-V, período da *“ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão”*.

Destacando apenas o primeiro momento, o socrático-platônico, em sua aula, Foucault observa que o cuidado de si não era um preceito filosófico, no sentido restrito ou conceitual do termo, mas sim, um princípio corriqueiro, cotidiano da cultura helênica. Princípio este, ligado a um contexto de privilégio político, econômico e social, como ele descreve usando as palavras de Plutarco:

Plutarco retoma uma palavra que teria sido de Alexândrides, um lacedemônio, um espartano, a quem um dia se teria perguntado: mas afinal, vós, espartanos, sóis um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos, muito importantes; por que não os cultivas vós mesmos; por que os confiais a hilotas? E Alexândrides teria respondido: simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos. Entendamos, quando o espartano diz – temos que nos ocupar com nós mesmos e, por consequência, não temos que cultivar nossas terras – , é evidente que não se trata, absolutamente, [de filosofia]. Sendo pessoas para as quais a filosofia, o intelectualismo, etc., não eram valores muito positivos, tratava-se, para elas, da afirmação de uma forma de existência ligada a um privilégio... (FOUCAULT, [1982] 2006. p. 42).

A educação que o jovem Alcibíades recebeu é passível de crítica por parte de Sócrates, pois, nenhum mestre se aproximou do discípulo com o objetivo de apresentar-lhe o cuidado de si. Todos os que se apresentaram como educador do belo jovem o fez por motivos interesseiros. Nenhum deles cuidou-se em mostra-lhe que, se o mesmo almejava um dia ocupar cargos políticos, se pretendia administrar a cidade, era necessário, anteriormente, ter-se cuidado de si mesmo. Sócrates apresenta ao jovem o conceito de *“noûn prósekhe”*, de aplicar seu espírito sobre si mesmo, reiterando o conselho do *“gnôthi seautón”* (conhecer-se) para assim buscar a plenitude da prática do *“epiméleia seautoû”*, do cuidado de si.

Esta sublime tarefa do mestre é apresentada e mediada por quatro observações sobre o cuidado de si. Primeiro, o cuidar de si mantém um vínculo com o exercício de poder; segundo, no caso específico de Alcibíades, o cuidado de si está apenas para mostra-lhe a insuficiência da educação que recebeu. Educação esta voltada para o “eros” e sem ao menos introduzir neste o conceito de “conhece-te a ti mesmo”, que dirá do “cuida de ti mesmo”; terceiro, Alcibíades já se encontrava com cinquenta anos, o tempo que se lhes restava era apenas de tentar reparar o período perdido de sua educação alheia ao cuidado de si; e por tal motivo, chega-se a quarta observação, a saber, o cuidado de si é uma atividade e como meio para a construção do ser do sujeito autônomo e crítico, era deve ser desempenha com afinco e com urgência.

O processo educacional como o caminho para auxiliar o estudante a cuidar de si nos parece ser o foco maior do filosofar nesta perspectiva de uma estética da existência. Este deveria ser o objetivo maior da disciplina filosofia nos moldes dos parâmetros curriculares que regem o ensino brasileiro. Se a educação é pura e simplesmente um processo de dominação do sujeito, ao mesmo tempo em que ela é um processo do cultivar e cuidar de si faz-se necessário seu uso como foco para a construção de sujeitos autônomos, sujeitos livres.

Uma última ressalva merece ser observada com perspicácia, é mister entender que “o cuidado de si” não se deixe passar como um narcisismo. Mas sim, tornar de forma clara que se os sujeitos são construídos de forma histórica, logo, é preciso entender que o cuidado de si não pode ser desarticulado com cuidado do outro. E para tanto, se esta ênfase ética na dimensão da alteridade for suprida nas salas de aulas, logo se alcançará o tão almejado foco das normas legais da educação brasileira: um aluno que, ao estudar filosofia, estará preparado para o convívio em sociedade, pois já anteriormente esteve preparado para o cuidado de si mesmo.

### REFERÊNCIAS

BRASIL. MEC. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN 9.394/96. Brasília, DF: MEC, 1996.

\_\_\_\_\_. MEC/CNE. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. DCNEM-CEB/CNE. Brasília, DF: MEC, 1998a.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail.

\_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. Col. Campo Teórico. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral*. In: textos selecionados, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

ZIMMERMANN, Roque. *A nova LDB e o ensino de Filosofia: considerações sobre a legislação e o PL 3178/97*. Mimeo, 2001.

**O PROCESSO DE DOCILIZAÇÃO DO CORPO NA HISTÓRIA DA  
CAPOEIRAGEM E DA CAPOEIRA: ENTRE A DISCIPLINA E A RESISTÊNCIA**

José Olímpio Ferreira Neto<sup>152</sup>

**Resumo**

Este artigo é uma reflexão filosófica, baseada em estudos de Foucault. O escopo dessa pesquisa é descrever o processo de docilização do corpo do capoeira, indivíduo escravizado, marginalizado e perseguido pelo branco-europeu-colonizador que mais tarde se transformou no capoeirista, indivíduo disciplinado dentro de parâmetros impostos pelo opressor. Os europeus arrancaram os negros da África para ser mão-de-obra escrava em *Terras Brasilis*. A Capoeiragem surge como uma cultura de resistência à opressão, foi perseguida, implicitamente, pelo Império e, explicitamente, pela República. Na década de 1930, o Estado Novo se interessa pela capoeiragem e o capoeira, outrora criativo, imprevisível e resistente, agora capoeirista torna-se disciplinado, previsível e submisso. A proposta de uma ginástica brasileira e o desenvolvimento da Capoeira Regional institucionalizam a Capoeiragem inserindo elementos do dominante. A cultura militar e acadêmica penetram em sua prática que a torna um instrumento disciplinador. Antes cultura de resistência, praticada às escondidas em quintais e terreiros, nesse novo contexto passa a figurar em desfiles cívicos e praticada em clubes, quartéis, escolas e praça pública. O objetivo descrito se desenha a partir do Filósofo FOUCAULT (2009) e de pesquisa bibliográfica sobre a história da Capoeiragem-Capoeira. O contato pessoal com essa cultura e entrada no mundo da Filosofia foram fundamentais para a escolha do tema. De trabalhador escravo, vadio, capanga de políticos, boêmio, valente; o capoeira é hoje um capoeirista que tem sua arte como profissão e que a torna mercadoria de consumo no sistema capitalista, mas que carrega, através de sua história, uma tentativa de resistência.

**PALAVRAS-CHAVE:** CAPOEIRA. CORPO. DISCIPLINA.

**Introdução**

No período da colonização os negros foram trazidos da África para o Brasil pelos europeus para trabalharem nas lavouras e nos serviços domésticos. O negro escravizado desenvolveu várias manifestações culturais para resistir à massificação européia, dentre elas, a Capoeira. Este artigo parte da história da capoeiragem, proibida e perseguida pela classe dominante e caracterizada como instrumento de resistência cultural até a Capoeira Regional de Mestre Bimba que cede aos apelos dessa mesma classe opressora em nome da legalização dessa cultura que é esporte e educação. Segue-se, ainda,

---

<sup>152</sup>Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE, Professor de Capoeira, Licenciado em Biologia, pós-graduado em Metodologia do Ensino Fundamental e Médio e Administração Escolar. Atua como professor nas escolas públicas do estado e município. E-mail: jolimpioneto@hotmail.com

para o contexto atual, onde o capoeirista é um profissional que faz da Capoeira sua profissão.

Quanto aos procedimentos metodológicos, a pesquisa teve como base uma investigação de natureza bibliográfica. Buscou-se para realização deste trabalho utilizar uma análise filosófica baseada em FOUCAULT (2009) buscando relacionar a concepção de corpo dócil com a Capoeira de Mestre Bimba e de hoje. Já quanto à pesquisa referente ao conteúdo histórico optou-se pelos seguintes autores: CAMPOS (2001), CAPOEIRA (2006), REGO (1968), SILVA (2007) e VIEIRA (1998).

Para o melhor entendimento, o texto está dividido da seguinte forma: além desta introdução, há, ainda, a primeira parte, onde se aponta o perfil do capoeira como um indivíduo resistente, mas que já apresenta os primeiros envolvimento como a classe dominante. Na segunda parte, seguem algumas reflexões sobre a relação corpo dócil e a capoeira de Mestre Bimba, demarcando o ponto central da pesquisa. Na terceira parte, discute-se a continuidade desse processo de docilização do capoeira e busca-se, ainda, saber se a Capoeira resiste de alguma forma a esse processo descaracterizador de sua essência.

### **1. O período de marginalidade da Capoeiragem**

O corpo em Foucault (2009) está sujeito à docilização, é um elemento que pode ser disciplinado e docilizado. Toda sua estrutura é submetida à disciplina, sua postura, sua utilidade e sua funcionalidade são comprometidas na transformação do corpo dócil (SAMARÃO, 2006). Desde o período da escravidão, o dominador europeu queria indivíduos subservientes a eles. Porém isso não foi possível, pois o negro resistiu com sua cultura. Os castigos dolorosos que sofriam não foram suficientes para os tornarem passivos quanto à sua posição.

Segundo Foucault (2009, p. 133) a escravidão se fundamenta “[...] numa relação de apropriação dos corpos [...]”, o autor continua, “[...] é até elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes”. A escravidão não docilizou o corpo do escravo, não o tornou útil, a autoridade no europeu era imposta de maneira arbitrária e levava muitas vezes à morte. Foucault (*Ibidem*) afirma que as disciplinas visam “[...] a formação de uma relação que no

mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil [...]”.

A Capoeira nasce em oposição ao domínio europeu e se desenvolve como um instrumento de resistência cultural. A partir do século XVIII, a Capoeira torna-se um símbolo de tradição rebelde da classe trabalhadora da cidade do Rio de Janeiro. Os movimentos populares de origem negra eram uma ameaça à harmonia e equilíbrio social da época, que, felizmente, resiste às perseguições imputadas pela ordem vigente.

[...] no período que antecedeu à libertação dos escravos no Brasil, a capoeira já se assumia como uma espécie de dança guerreira, presente rotineiramente nas cenas urbanas das grandes cidades, à época, em especial no Rio de Janeiro e Salvador, recebendo, nesta fase, a alcunha de “capoeiragem” (SILVA, 2007, p. 55).

Ao mesmo tempo a capoeira vai ganhando espaço nas camadas mais abastadas da sociedade, inclusive no cenário político da época. O Capoeira “[...] servia aos interesses tanto dos monarquistas quanto dos republicanos, [...] Deste modo, pode ser percebida a importância das forças políticas para a proliferação da capoeira, bem como para o seu desvirtuamento” (*Ibidem*).

O incômodo que os capoeiras causavam era nítido, a punição para os capoeiras era mais acentuada do que a qualquer outro tipo de criminoso. Mesmo depois que os açoites foram restritos ao calabouço, os escravos criminosos, em especial, os lutadores de capoeira continuaram a ser punidos em praça pública (SILVA, 2007). Essas penas eram como “[...] um ritual organizado para marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 36).

Os capoeiras se contrapunham ao *status quo* da época, eram temidos pelos policiais e pelas classes mais abastadas. Em 1808, com a chegada da família real ao Brasil, acontece a criação da instituição policial, aquela que iria acelerar a perseguição aos capoeiras. A manifestação dessa cultura era comum nas ruas da capital, trazia medo e transtorno a população. Os capoeiras se juntavam em grupos denominados de Maltas de

Capoeira<sup>153</sup>.

O capoeira era ao mesmo tempo um agente repressor e transgressor da ordem dominante. Eles realizavam, concomitantemente, o enfrentamento ao aparato policial e à ordem escravista, participavam ativamente das lutas políticas dentro dos grupos dominantes, e ainda, eram capangas dos senhores da Corte.

O cenário político na cidade do Rio de Janeiro do século XIX foi tomado de inúmeros relatos da imprensa referentes aos capoeiras políticos. Com a queda do partido conservador começou uma onda de perseguição e desprestígio aos capoeiras e às Maltas. A capoeira é afastada das ruas e praças públicas, sai do cenário urbano e passa a ser praticado nos terreiros e morros.

Rego (1968, p. 291) afirma em sua obra que: “O Capoeira desde o seu aparecimento foi considerado um marginal, um delinqüente, em que a sociedade deveria vigiá-lo e as leis penais enquadrá-los e puni-los”. A primeira codificação penal brasileira, ou seja, o *Código Penal do Império do Brasil*, de 1830 traz a figura do capoeira de maneira implícita no texto contido no capítulo IV que tratava *Dos vadios e mendigos*.

Diferente do texto de 1830, o *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil* de 1890, deu-lhe tratamento específico no capítulo XII, intitulado *Dos vadios e Capoeiras*, o qual está transcrito da obra de Rego (1968, p. 292) nas linhas seguintes:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação de Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal; Pena – de prisão celular por dois a seis meses.

Nessa fase o corpo dos condenados não sofriam mais castigos físicos. “O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (FOUCAULT, 2009, p. 16). O intuito era de eliminar o capoeira da cena social urbana brasileira, pois eram considerados um cancro social e como toda doença deveriam

---

<sup>153</sup>A malta de Capoeira era formada por três ou até cem indivíduos que tinha o caráter de associação de resistência entre os escravos e homens livres pobres na cidade do Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. Destacam-se, entre várias, a Malta dos Guaiamus e dos Nagoas.

ser exterminados.

## **2. O corpo dócil na Capoeira Regional de Mestre Bimba**

Segundo Foucault (2009, p. 132): “É dócil o corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” Percebe-se notadamente, a partir da surgimento da Capoeira Regional, a docilização do corpo de maneira muito intensa. Esse processo segue até a Capoeira de hoje que é bastante influenciada pela Capoeira de Mestre Bimba que, por sua vez, sofreu influência militar e acadêmica. O corpo na Capoeira Regional passou a atender as necessidades da classe dominante para que pudesse caminhar, ou seja para que fosse aceita pela sociedade, saindo assim da marginalidade.

O surgimento da proposta da Capoeira Regional, com seu conteúdo ascético e disciplinador, integra-se ao amplo processo pelo qual tem passado a sociedade brasileira, no sentido de instituir novos e duráveis padrões de comportamento ao longo de sua modernização. (VIEIRA, 1998, p. 36)

Com Bimba, o capoeira passou a seguir regras, “[...] em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições, obrigações” (FOUCAULT, 2009, p. 132). Atividade que antes fora proibida passou a ser praticada em salões de clubes e pátios de escolas e quartéis. Para Foucault (2009, p. 133) “A disciplina às vezes exige a cerca, a especificidade de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo.” A Capoeira dessa forma continuava longe dos olhos da sociedade e de maneira disciplinada, controlada. O indivíduo, com a proposta de Bimba, não seria mais um sujeito marginalizado.

O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as



outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as utilidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar (FOUCAULT, 2009, p. 138).

A revolução de 1930, causou uma emergência das camadas médias urbanas como agentes sociais atuantes. É esse tipo de indivíduo que moldará a nova roupagem da Capoeiragem, transformando-a em *esporte de branco* e ganhando *status* de esporte. O mestre organizou, criou normas, uniforme, graduação e um método de ensino. Muitos o acusam de embranquecer a Capoeira, o que antes era prática de negro ou mulato, com Mestre Bimba passa a fazer parte de práticas da elite. Alunos universitários, como o cearense Cisnando, treinaram com ele e colaboraram para o desenvolvimento de uma nova fase para a arte afro-brasileira.

A educação brasileira, durante esse período, adquiriu características orientadas por um espírito pragmático contido no processo de industrialização do país. Havia um projeto em torno da construção da nacionalidade, o espírito militar de disciplina e hierarquia eram estimulados para a construção da nova cidadania. Há, também, uma tentativa de apropriação da cultura do povo, a capoeira, o samba, o futebol eram articulados com intuito ideológico junto às classes trabalhadoras.

No processo de aproximação entre cultura popular e o Estado, muitas são as reinterpretações dos significados originais de determinados elementos simbólicos e rituais. A Capoeira Regional, surgida com o propósito de combater uma suposta 'ineficiência' da Capoeira Angola, reflete significativamente os ideais eugênicos da década de 30, dentro dos limites em que isso era possível a uma instituição de origem popular afro-brasileira (VIEIRA, 1998, p. 71).

Para Foucault (2009, p. 164) “O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame”. Mestre Bimba institui em sua escola todos esses elementos. Segundo Vieira (1998, p. 71): “Mestre Bimba utiliza certas provas, denominadas 'exames de admissão', que atuavam como verdadeira seleção biotipológica, exigindo resistência física e flexibilidade, ou 'junta mole', como ele dizia.” Procedimento de caráter militar, para verificar se o indivíduo estava apto a prática da

atividade.

No período anterior a Bimba, não havia divisões hierárquicas com graduações, apenas o reconhecimento de maestria dos mais antigos, já na Capoeira Regional, há a criação de símbolos para destacar os níveis hierárquicos. Para a aquisição da graduação, o aluno passava por um curso onde tinha que ser aprovado, passando de nível gradativamente. Havia, ainda, uma cerimônia para marcar essa passagem. A mesma era muito semelhante aos cursos acadêmicos, com a presença de paraninfo e madrinha. Havia também após a formatura um curso de especialização para dar continuidade ao curso de Capoeira Regional.

Ele também foi o primeiro a instituir regras que envolviam aspectos técnicos e disciplinares contidos em um quadro de sua academia, transcritas a seguir:

1. Deixe de fumar. É proibido fumar durante os treinos.
2. Deixe de beber. O uso do álcool prejudica o metabolismo muscular.
3. Evite demonstrar aos seus amigos de fora da “roda” de capoeira os seus progressos. Lembre-se de que a surpresa é a melhor aliada numa luta.
4. Evite conversar durante o treino. Você está pagando o tempo que passa na academia; e observando os outros lutadores, aprenderá mais.
5. Procure gingar sempre.
6. Pratique diariamente os exercícios fundamentais.
7. Não tenha medo de se aproximar de seu oponente. Quanto mais próximo se mantiver, melhor aprenderá.
8. Conserve o corpo relaxado.
9. É melhor apanhar na “roda” que na “rua” (VIEIRA, 1998, p. 166).

“A disciplina fábrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis” (FOUCAULT, 2009, p. 133). A nova Capoeira, que Mestre Bimba desenvolveu com a ajuda de universitários, foi fundamental para que ela fosse discriminalizada, reconhecida como esporte em 1972 e como patrimônio cultural em 2008. Porém, o capoeira perdeu muito de seu aspecto revolucionário, agente atuante contra o *status quo*, nesse novo contexto ele passa a figurar em desfiles cívicos e ocupar as instituições como uma proposta de ginástica em aulas de educação física. Mestre Bimba é o primeiro capoeirista a estar junto de um chefe de Estado, quando se encontrou com o então presidente Getúlio Vargas.

Recebeu licença para atuar como educador físico. Passou a atuar como um indivíduo que a sociedade pedia, formando assim cidadãos dentro dos parâmetros vigentes da época.

### 3. O capoeirista hoje

Em muitas escolas de capoeira “[...] a única cerimônia que realmente importa é a do exercício” (FOUCAULT, 2009, p. 133). Os rituais se tornaram, em muitos casos, automáticos. A capoeira se tornou esporte, e como tal, modela os corpos e privilegia a boa *performance*. É praticada por muitos de forma mecânica, sem momentos de reflexão, se afastando assim de sua essência revolucionária.

Segundo Capoeira (2009, p. 95): “Nos bons tempos [...] aprendia-se capoeira de forma natural e intuitiva: observava-se os movimentos dos jogadores na roda e tentava-se imitá-los, sozinho ou com algum companheiro fora da roda”. A capoeira guardava segredos que eram assimilados no cotidiano. Era uma prática imprevisível, onde a criatividade e espontaneidade eram elementos centrais do jogo. Ela era prática oposta ao trabalho, era o lazer de seus praticantes ou manifestava suas crenças e rituais oriundos da África.

Hoje [...] quase todos tem pouco tempo disponível; os mestres não andam perambulando por aí; não há muitas rodas de rua [...] onde se possa aprender por observação [...] a capoeira é ensinada em academias – cada instrutor pertencendo a um grupo ou associação – dirigidas por um mestre com seu método próprio (CAPOEIRA, 2009, p. 95).

O autor continua dizendo que: “Quanto aos métodos usados nas academias, podemos dizer que no estilo regional-senzala o ensino é muito estruturado” (CAPOEIRA, 2009, p. 96). Referido método proporciona um rápido aprendizado, porém acarreta a diminuição da capacidade de improviso, espontaneidade e singularidade dos jogadores. Nesse tipo de aula “todos os jogadores jogam igualzinho, uns melhor e outros pior. O jogador é técnico, mas geralmente é também muito mecânico (“robô”, dizem os mais críticos)” (CAPOEIRA, 2009, p. 96).

O método regional-senzala é fundamentado na *sequência de Bimba*<sup>154</sup> a qual foi adicionada uma ginástica de aquecimento no início das aulas como movimentos de alongamento, abdominais, flexões e até mesmo ginástica com peso. O treino acontece de modo repetitivo e mecânico de golpes, esquivas, quedas e movimentos acrobáticos. Toda essa variedade de movimentos é realizada por um professor que direciona o treino, onde os alunos seguem imitando. Objetiva-se manter o corpo “[...] ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez, poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (FOUCAULT, 2009, p. 133). Filas, horário de início e término são atitudes disciplinatórias totalmente opostas a proposta da Capoeira em sua gênese.

A ordenação por fileiras [...] começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar [...] nesse conjunto de alinhamentos obrigatórios [...] marcam uma hierarquia do saber ou das capacidades [...] onde os indivíduos substituem uns aos outros [...] (FOUCAULT, 2009, p. 141-142).

Em oposição à esse método o estilo Angola valoriza a improvisação, mandinga, malícia e criatividade, trabalham, ainda, a historicidade e ancestralidade. Segundo Capoeira (2009) os angoleiros recentemente deixaram se influenciar pelo método regional-senzala, pois este acelera o aprendizado do aluno. Comportamento que visa, sobretudo, repassar conhecimento de forma massiva.

O pensamento Foucaultiano trata do corpo como um reflexo da sociedade e suas relações com o trabalho e deste como uma inter-relação com o meio através das influências do capitalismo sobre as ações humanas (MACHADO).

A prática atual da Capoeira, incorporou os valores da sociedade hodierna, onde as relações humanas se fragmentam em nome do capital. As habilidades corporais do indivíduo pouco é explorada, os mestres, que estão envolvidos por um espírito capitalista, objetivam “[...] a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil” (FOUCAULT, 2009, p. 133). Muitos mestres de capoeira se utilizam de seu poder hierárquico para manipular seus discípulos, no intuito de usurpar da s força de trabalho em benefício deles próprios. O indivíduo através da disciplina deixa de

---

154Oito sequências de golpes e contragolpes e esquivas para serem realizadas por uma dupla de alunos. Foi criada no intuito de facilitar o aprendizado (CAPOEIRA, 2009).

ser sujeito e passa ser objeto daquele que o explora. “A disciplina 'fábrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 2009, p. 164).

As teorizações de Foucault (2009) têm servido como ferramentas para o entendimento da circularidade do poder na forma de disciplinamento dos corpos na escola, na tentativa de incrementar seus efeitos, o poder disciplinário, sobretudo, segundo o autor, investe no corpo como novo mecanismo de produção desenvolvido pelo capitalismo (MACHADO).

A característica marginal, ainda pulsa no corpo da capoeiragem, vários capoeiras desenvolvem seu trabalho e não prostituem o conhecimento. A crítica não se dirige aos mestres velhos que foram explorados e hoje cobram pela sua presença em eventos, mas aqueles megalomaníacos, que pensam ver sua bandeira espalhada pelo mundo, acreditando que apenas a sua prática contém a verdade, este, deturpa a essência libertária que a atividade possui.

A Capoeira Contemporânea é fragmentada em grupos diversos, o que gera uma quantidade incomensurável de tendências e variações. Suas cantigas trazem conteúdo histórico-reflexivo que leva o indivíduo a refletir sobre o passado e sobre a realidade presente. Elas são indispensáveis para a prática da atividade, mandam mensagens aos praticantes que, por sua vez, expressam através dos corpos os sentimentos e sensações que atravessa os séculos; dor, sofrimento, resistência e liberdade fundam os corpos em um movimento revolucionário formando indivíduos críticos mesmo no momento de padronização que a sociedade vive.

### **Considerações finais**

A Capoeira nasce como um instrumento de resistência cultural, criminalizada, a Capoeira não teve outra opção senão a de se moldar a parâmetros do colonizador. Mas mesmo sob essas condições a Cultura permanece em movimento, adaptando-se, dentro de uma profunda metamorfose, na sociedade que não aceita o elemento negro.

Quando se pensa a Capoeira tem-se a possibilidade de refletir sobre um campo que é, sobretudo, cultural, mas é também estético, técnico, religioso, terapêutico, lúdico e

linguístico. Seus movimentos e suas cantigas são códigos de comunicação que contam histórias, apresentam problemas ancestrais, míticos de origem urbana contemporânea ou do passado.

A partir das vivências e estudos, dentro dessa prática cultural e educativa, participando e acompanhando diversos grupos de capoeira, através de atividades que envolvem o corpo neste proceder cotidiano, percebe-se que existe uma maior proximidade entre os sujeitos. O código de sinais corporais e orais envolve cumplicidade gerando a quebra do corpo docilizado descrito nas teorizações Foucaultianas. Dessa forma, a Capoeira continua seu movimento de liberdade, mesmo na aparente padronização.

### **Referências Bibliográficas**

CAMPOS, Hélio. **Capoeira na Universidade: Uma Trajetória de Resistência**. s/ed., Salvador-BA: SCT, EDUFBA, 2001.

CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: pequeno manual do jogador**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir – História da violência nas prisões**. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2009.

FERREIRA NETO, José Olímpio. **Importância da Capoeira no Desenvolvimento Sócio-educacional**. 2008. 50 f. Monografia (especialização em Administração Escolar) – Universidade Estadual Vale do Acaraú, Fortaleza-CE, 2008.

\_\_\_\_\_. **Capoeira no contexto escolar: instrumento facilitador da aprendizagem**. in: SANTOS, José Kennedy Silva dos. *Abrindo trilhas para os saberes: Formação humana, Cultura e Diversidade*. Fortaleza: SEDUC-CE, 2009.

MACHADO, Carmem. **A proximidade dos corpos: um olhar sobre a prática educativa que se desenvolve em uma escola do campo no estado do paraná**. In GT-03: Movimentos Sociais e Educação.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico**. s/ed., Salvador, BA: Editora Itapuã, 1968.

ROSA, Alexandre Reis; BRITO, Mozar José de. **“Corpo e Alma” nas Organizações: um Estudo Sobre Dominação e Construção Social dos Corpos na Organização Militar**. RAC, Curitiba, v.14, n. 2, art. 1, pp. 194-211, Mar./Abr. 2010

SAMARÃO, Lilianny. **Corpo e dança como marcas de cultura**. In LOGOS 25: corpo e

contemporaneidade. Ano 13, 2º semestre 2006.

SILVA, Robson Carlos. **Dos vadios e capoeiras: reflexões sobre a relação da capoeira com grupos políticos do século XIX.** In: FRANCO, Gomes Kennedy Roberto; VASCONCELOS, José Gerardo. Outras histórias do Piauí. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

VIEIRA, Luiz Renato. **O Jogo da Capoeira Corpo e Cultura Popular no Brasil.** 2ªed., Rio de Janeiro, RJ: Sprint, 1998.

## O QUE É A MULHER? A QUESTÃO DA MONOSSEXUALIDADE EM FREUD

John Karley Sousa de Aquino<sup>155</sup>

### Resumo:

Freud em seus escritos sobre o desenvolvimento sexual apontou teses sobre o que veio a ser a sexualidade ‘saudável’. Primeiramente expôs que o que é tido como ‘normalidade sexual’ era na verdade resultado de uma perversa repressão instintiva que mutila o psicológico e o corpo do indivíduo para fazer do sujeito um corpo de prazer em um corpo paulatinamente dessexualizado. Freud põe como paradigma a questão do desenvolvimento sexual infantil e a primazia da monossexualidade. Só há um sexo, o masculino, e com os traumas formam-se o homem – o que permanece masculino – e a mulher – o que perdeu a masculinidade. A Questão é: o que é então a mulher? E porque a monossexualidade é masculina e esta é o parâmetro do desenvolvimento sexual infantil? O presente artigo fará a exposição das teses de Freud sobre o desenvolvimento sexual e a situação da mulher no princípio da psicanálise. Concluir-se-á que há uma história da sexualidade que determina o desenvolvimento individual que é monossexual devido à cadeia de repressão para assegurar a civilização falocêntrica, mas que naturalmente a sexualidade é em si polimórfica e perversa.

**Palavras-chave:** FREUD. SEXUALIDADE. REPRESSÃO.

*“O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do Falo.”*

*A organização Genital infantil, S. Freud*

### 1. Homem e Civilização na Teoria Freudiana

#### 1.1. Ontogênese

Segundo Freud, a história do homem é a história de sua repressão, isso foi aceito como axiomático na psicanálise, a proposição freudiana de que a civilização se sustenta na permanente subjugação dos instintos humanos. Essa repressão é tanto social quanto biológica, contudo essa coação é a precondição do progresso, pois se o homem tivesse liberdade de buscar seus objetivos, os desejos básicos, qualquer comunidade humana seria impossível. Portanto os instintos básicos devem ser desviados de seus objetivos, e quando

---

<sup>155</sup> Graduando em Filosofia (Bolsista PIBID) da Universidade Estadual do Ceará – UECE – Centro de humanidades



isso ocorre dar-se início a civilização, ou seja, a civilização começa quando os objetivos primários, isto é, a satisfação total das necessidades é abandonada.

Segundo Freud, o ser humano em estado natural vive sobre o princípio de prazer, que pauta-se na satisfação imediata, no prazer, júbilo (atividade lúdica), receptividade e ausência de repressão, o homem é um feixe de impulsos animais. Mas o princípio de prazer sem restrição entra em conflito com o meio natural e humano, o homem chega à compreensão traumática de que sua total gratificação é impossível, o homem “aprende” a renunciar o prazer imediato e momentâneo, e substitui-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido. Neste momento ele substitui o princípio de prazer pelo de realidade, e aprende a adiar a satisfação, restringir o prazer, a esforçar-se (trabalhar), produzir e buscar segurança, assim o ser humano com o estabelecimento do princípio de realidade converte-se em um ego organizado, desenvolve a função da razão, adquire a memória e o discernimento. O homem passa a viver como se em duas dimensões, o consciente e o inconsciente.

O grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem é a substituição do princípio de prazer pelo de realidade, na teoria freudiana esse evento não foi único, pois, repete-se ao longo da história da humanidade e de cada um dos indivíduos, a submissão é continuamente reproduzida, e isso indica que o princípio de realidade tem de ser continuamente restabelecido no desenvolvimento do homem, e que o triunfo do princípio de realidade sobre o de prazer jamais é completo e seguro, a civilização não põe fim a um estado natural, ela domina e reprime. Sobrevivendo no inconsciente, o princípio de prazer excluído pela realidade externa, afeta de várias maneiras a própria realidade que superou o princípio de prazer.

Freud divide a estrutura mental em camadas, as quais ele chama de id, ego e superego. O id é o reino do princípio de prazer, é o inconsciente. Com influência do meio externo, uma parte do id, a que está capacitada da percepção, e proteção contra os estímulos, sofreram um desenvolvimento e torna-se o ego, ela é a camada intermediária entre o id e o mundo externo. O ego é representante do mundo externo para o id, e tem a “responsabilidade” de protegê-lo, o ego lar do princípio de realidade.

O ego retira o princípio de prazer do controle, e coloca o princípio de realidade que promete maior segurança e êxito. Os processos do ego são chamados de processo secundários, e os do id de primários.

Enquanto o ego se desenvolve durante o período da infância, enquanto a criança vive na dependência dos pais, e quando se torna “independente” sobre a sombra do meio, que é um prolongamento da influência parental, uma última camada se desenvolve e diferencia do ego, é o superego, e é a mando do superego que o ego efetua as repressões e restrições externas. O ego enfrenta uma batalha de duas frentes, externa e interna.

O ego, que exerce a repressão coagido pelo superego, está defrontando-se com o mundo externo, e este mundo não é algo natural ou biológico, mas um mundo histórico-social específico de cada realidade. Freud em seu *Esboço sobre a Psicanálise* diz que o superego “pode colocar novas necessidades em evidencia, mas sua função principal permanece sendo a limitação das satisfações” (FREUD, 1975, pag.173).

### 1.2. Filogênese

Muitas reações individuais não podem ser tratadas como algo de cada pessoa, algo que somente um indivíduo experimenta, é algo que é compartilhado com o gênero, e se encontra na própria genética, são vestígios filogenéticos do homem primitivo, que Freud chama de herança arcaica, e que leva a psicologia individual para a psicologia grupal. Freud revela o poder do universal (humanidade) sobre o singular (indivíduo), o indivíduo reprimido é como se fosse uma imagem da repressão geral, e a autoconsciência e razão individual que agiram e deram forma ao mundo histórico, fizeram a sombra da repressão interna e externa. Freud afirma que o indivíduo vive a história da humanidade, todos passam pelos mesmos eventos (dependência do bebê humano, situação edípica, sexualidade pré-genital, etc.), ou seja, o que foi diz o que é, e apesar de toda a “evolução”, os princípios morais que a criança absorve das pessoas responsáveis por sua criação, durante os primeiros anos de vida, refletem certos ecos filogenéticos do homem, a civilização ainda é determinada por sua herança arcaica, que incluem disposições, conteúdos ideacionais, vestígios de memória e experiência de gerações anteriores. A civilização ainda não dominou sua história.

Freud desenvolveu uma história hipotética e Freud parte de um enunciado de Darwin, de que em eras primevas, o homem primitivo vivia em pequenas hordas, “cada

uma sobre o domínio de um macho poderoso” (FREUD, Moises e monoteísmo, pag. 100, 1975), o macho forte era senhor e pai de toda a horda, e irrestrito em seu poder, que ele exercia com violência. As fêmeas da horda eram propriedade sua, e os filhos quando despertavam o ciúme do pai, eram mortos, castrados ou exilados. O que restava aos filhos era unir-se em pequenas comunidades, e roubarem mulheres para si, e se tivessem êxito, tornar-se senhor de uma horda. Os filhos que ficavam na horda deviam trabalhar, abrir mão do prazer para satisfazer o prazer sem limites do pai, que “não amava ninguém, a não ser a si próprio” (FREUD, psicologia de grupo e análise do ego, pag.157).

Este mesmo pai severo e cruel era o responsável pela ordem, segurança e união do grupo, e ele era odiado e amado, suscitando amor e ódio ao mesmo tempo. Essa é a situação da horda primordial.

Os filhos exilados, vivendo em comunidade, uniram-se para derrotar o pai primordial, o mataram e o devoram-no cru, foi a primeira rebelião, a rebelião fraternal. Freud identifica o canibalismo dos irmãos como uma forma de honra e tentativa de identificação com o pai.

O principal evento psicológico após a rebelião fraternal foi o sentimento de culpa, os irmãos mataram o representante da ordem estabelecida, do protetor e guardião do todo, o pai biológico que preservava a união e sociabilidade, apesar do pai ser um tirano, déspota insensível, ele despertava a identificação, e era admirado por todos como o líder, a qual tentavam se igualar, e matando-o os irmãos cometeram um crime contra o todo.

Enquanto os irmãos lutavam entre si, o vazio de poder do pai foi ocupado pelas mulheres, “boa parte do poder absoluto liberado pelo afastamento do pai passou para as mulheres, veio um período do matriarcado” (FREUD, 1975, pag.102), esse período foi marcado pelo baixo grau de dominação repressiva e amplitude da liberdade erótica.

Os irmãos, no entanto compreenderam os perigos e as inutilidades dessas lutas entre si, e isso conduziu por fim a um acordo entre eles, uma espécie de contrato social, eles fizeram um acordo que previa obrigações mútuas, isto levou a uma renúncia consciente dos instintos, cada indivíduo renunciou ao ideal de adquirir a posição do pai para si e de possuir a mãe e as irmãs. Os irmãos continuaram, no entanto com a recordação do pai. Assim o sentimento de culpa é motivado, pois após a libertação (morte do pai, crime contra o principio de realidade), houve a restauração (crime contra o principio de prazer). Freud diz

que o crime primordial e o sentimento de culpa se reproduzem em formas modificadas ao longo da história, na luta entre a velha e a nova geração, a rebeldia contra a ordem vigente, e o subsequente restabelecimento. A essa situação Freud chama de retorno do reprimido na história.

Segundo Freud essa luta entre o pai e o filho, pelo objeto de desejo (a mãe) continua existindo no complexo de Édipo inato a todos os indivíduos, esta é a marca do gênero no indivíduo de forma clara, mas o complexo é superado de forma sublimada, tornado a atração sexual em ternura, e o filho procura sua própria mulher e une ternura a sexo, e a “protege” de seu filho, pois agora ele é o pai. A religião (monoteísta), a sociedade patriarcal, a luta de gerações e a moralidade institucionalizada são a herança da horda primordial.

### **2. O desenvolvimento sexual infantil**

#### **2.1. A dissolução do complexo de Édipo**

O motivo da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é um número considerável e intenso de “experiências desastrosas” (FREUD, pág.21, 1976). Essa substituição foi um momento na história e é um momento individual, isto é, uma predisposição genética e psicológica herdada do gênero que faz com que cada indivíduo viva a história do gênero. Os instintos são historicamente determinados, esse ponto é fundamental. Segundo Freud fatores biológicos são historicamente determinados, e ele aplica isso a hereditariedade: ao desenvolvimento humano. Segundo Freud há “uma compulsão orgânica a repetição (que) estão nos fenômenos de hereditariedade e nos fatos da embriologia” (FREUD, pág.54, 1976). Esse argumento nos leva então a idéia de filogênese e ontogênese. Uma experiência universalmente válida a todo o gênero humano é o complexo de Édipo. O Édipo é a herança individual do assassinio paterno por parte do clã fraternal. Isto é, em todos nós em um determinado momento de nossa vida psicológica inconsciente (mas precisamente na fase fálica) desejamos a mãe (objeto de prazer) e nos indispomos com o pai (a lei externa que impede o prazer). O desejo inconscientemente da morte do pai (ódio) e do desejo sexual pela mãe (amor) é o clássico conflito edipiano, em uma palavra “a predisposição filogenética faz-se notar por trás do processo ontogênico” (FREUD, pág.124, 1989).

É no complexo de Édipo que o ego se forma, isto é, é na infância que nós nos tornamos o que somos, a vida adulta é um desenvolvimento das predisposições infantis. E o fator determinante na infância é a sexualidade, mas precisamente o desejo. Segundo Freud a relação do ego e do Ideal do ego (superego) está relacionado à perda do objeto desejado. São as perdas objetais impossibilitadas pela realidade externa que formam o ideal do ego (as proibições, os deveres, etc) e conseqüentemente o caráter individual. Além da perda objetal há a questão da identificação, o ego em formação ‘ama’ objetos (sujeitos) e a impossibilidade de satisfação de seu desejo os leva a identificar-se com tais, desenvolvendo o ideal do ego por identificação e segundo Freud, como sempre a fala infantil é a mais importante e determinante, pois, cito: “os efeitos das primeiras identificações efetuadas na primeira infância serão iguais e duradouras” (FREUD, pág.45, 1976), e essa tese, segundo Freud “nos conduz de volta a origem do ideal do ego, por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com pai e sua própria pré-história pessoal” (FREUD, pág.45, 1976). Na verdade a identificação é com os pais, e somente posteriormente com a diferenciação dos sexos há a identificação com o pai.

Segundo Freud a normalidade da vida sexual do sujeito e sua vida saudável em civilização vai depender de sua solução do complexo de Édipo. Freud chegou a afirmar que o complexo de Édipo entrava em latência, mas não que se dissolvia, mas posteriormente irá advogar sobre a sua dissolução, mas com isso se põe a questão? Porque e como se dá a dissolução do complexo de Édipo?

Segundo Freud o limite entre o ‘normal’ e o patológico é a efetividade da dissolução do complexo de Édipo. Se houver apenas uma repressão, há o retorno do reprimido, o que causa as doenças psicológicas. Somente a dissolução do complexo de Édipo garante a sanidade. Para Freud o que ocasiona a dissolução do complexo é a ameaça de castração.

Pela teoria do complexo de castração todos os meninos acreditam que só há um órgão sexual (o pênis), e a visão do sexo oposto (a vagina) causa um terrível espanto e medo. O menino é tomado por um medo de perder seu pênis como a menina, considerada uma castrada. Este medo do menino advém das ameaças paternas de castigo, que o menino faz pouco devido sua sexualidade perversa-polimorfa. O menino desrespeita a lei paterna até o momento em que vê o “menino” castigado (isto é castrado). Como o complexo de

castração se dá na fase fálica, isto é, do predomínio do falo como sinônimo de prazer e poder, a ameaça de perda do pênis ocasiona a dissolução do complexo de Édipo e a submissão à lei paterna.

Freud afirma que os órgãos sexuais ‘normais’ (pênis e vagina) não são os principais órgão sexuais (isto é, zonas erógenas), pois na infância seu despertar para essas zonas, ‘civilizadamente’ erotizadas, só se dar após o período oral e anal-sádico, na fase fálica. Cito: “entre as zonas erógenas do corpo infantil encontra-se uma que decerto não desempenha o papel principal nem pode ser portadora das moções sexuais mais antigas, mas que está destinada a grandes coisas no futuro” (FREUD, pág.175, 1989). E segundo Freud é a partir do despertar das zonas erógenas “fálicas” que se inicia a vida sexual civilizada.

Nas três fases de desenvolvimento sexual, somente na fase fálica há a distinção masculino e feminino (não homem e mulher). Na (1) fase oral há a unidade entre o desejo e o desejado, (2) na fase anal-sádica há a divisão entre o controle e o descontrole, isto é, atividade e passividade e na (3) e na fase fálica há a distinção masculino e feminino, isso centrado no referencial fálico. Assim a fase fálica toma dessas fases posteriores seus momentos agora sobre o signo do masculino e feminino. Freud usa o termo masculino como atividade e o feminino como passividade, sem nenhuma relação com homem e mulher no sentido anatômico e biológico, e nesse sentido Freud determina a libido como normativamente masculina, cito: “a libido é, regular e normativamente de natureza masculina, quer ocorrendo no homem ou na mulher” (FREUD, pág.207, 1989).

O que distingue o masculino-feminino é a relação Édipo-Castração, porém, até agora só foi dito sobre o menino, isto é, a reação do menino no Édipo-castração, mas e a menina? Qual a relação da menina e de formação do feminino no processo? É o que veremos a seguir.

### **2.2. A Questão do Feminino**

Segundo Freud a menina também passa pelo complexo de Édipo e de castração, porém como resultados diferentes. O “menino castrado” torna-se menina. E nesse ponto a anatomia é determinante. Em 1923 Freud publica um pequeno artigo intitulado “*A Organização Genital infantil*”, que é um acréscimo aos três ensaios. Freud retoma a mesma tese do “início bifásico do desenvolvimento sexual” (FREUD, pág.179, 1976), mas isso

quando já se inicia o desenvolvimento sexual genital. Na fase pré-genital, só há um sexo: o masculino, “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo.” (FREUD, pág.180, 1976).

É interessante notar que para o menino a mulher é um “ser humano” (pois há a ideia de que todos são homens) pela metade, ou seja, com defeito. Um homem castigado com a perda do falo. Para os meninos só há homens e as mulheres são homens castrados. Mas nem toda mulher é ‘mulher’, é o que Freud diz que, para o menino algumas mulheres são homens (i.e. não castrados), como sua mãe. Só muito mais tarde o menino irá generalizar e formar a tese: Mulher é o homem castrado. Só depois de um tempo a mulher passa a ‘existir’.

Mas qual a reação da menina perante o trauma da castração? A menina se considera uma castrada, advindo daí um sentimento de inferioridade, e a menina “está pronta a reconhecê-lo (o falo) de imediato e tomada pela inveja do pênis, culmina no desejo de ser também um menino, tão importante em suas consequências” (FREUD, pág.183, 1989), ou seja, o menino tem (é perfeito) e a menina falta (imperfeita, defeituosa).

O menino quando ver a vagina não faz uma identificação imediata com a castração, apenas após a suposta ameaça de castigo, já a menina se comporta diferente, faz seu juízo e toma sua decisão de imediato “ela o viu, sabe que não o têm e quer tê-lo” (FREUD, pág.314, 1976). A menina é ferida em seu narcisismo e desenvolve o sentimento de inferioridade.

Em uma sociedade falocêntrica, um ‘homem’ sem falo é um ser inferior, daí um traço da feminilidade ser a passividade, relacionada por Freud a cicatriz narcísica da “falta”. Essa ferida infantil acarreta o desenvolvimento ontogenético feminino e suas características próprias, isto é, a vivência individual do gênero, o tornar-se mulher.

A menina após o complexo de castração é levada ao complexo de Édipo, mas com os papéis invertidos, enquanto no menino o complexo se dar na relação amor-mãe e ódio-pai, na menina se dar o contrario, o amor-pai e o ódio-mãe cujo ponto decisivo é desenvolvimento precoce do desejo de maternidade feminino, isto é, isto é, m troca do pênis perdido a menina busca ter um filho com o pai em substituição ao pênis. Assim na menina o complexo de castração é primeiro que o complexo de Édipo.

É o complexo de Édipo que por meio da diferença anatômica cinde a monossexualidade e introduz o feminilidade, isto é, o feminino é uma consequência do desenvolvimento que ‘falhou’. Isso não quer dizer que a mulher não exista biologicamente, mas que psicologicamente a mulher e o homem são criações, isto é, não se nasce homem ou mulher, mas faz-se homem ou mulher. É tanto que, apenas na adolescência o sujeito define sua orientação sexual, ou seja, passa a existir de fato o homem e a mulher.

A tese do monismo sexual de Freud rompe com todas as teorias naturalistas e essencialistas, pois a sexualidade não é algo natural, isto é, homem e mulher não são categorias biológicas ou metafísicas (ser homem ou ser mulher), mas uma construção histórica.

Freud é um herdeiro da tradição ocidental, tanto aristotélica-galeno, isto é, da tese médico-filosófica da existência de apenas um sexo, o masculino, sendo o feminino um defeito; e do iluminismo essencialista, com o ideal metafísico do ser homem e ser mulher, assim Freud “enquanto delineando uma plasticidade da sexuação humana que romperia radicalmente com o determinismo anatômico, e suas concepções sobre diferença sexual entre o masculino e o feminino, fortemente impregnadas de teses essencialistas” (NERI, R., pág.179, 2005).

A psicanalista Regina Neri define o corpo em Freud de forma poética, o corpo é “um teatro da incerteza sobre o sexo, em sua incessante interrogação: quem sou eu, homem ou mulher?” (NERI, R, pág. 177, 2005).

Freud erra ao tomar processos históricos, isto é, o discurso sobre o masculino e o feminino, como ‘fatos científicos’, ou seja, torna-os leis científicas abstraindo-os do processo, assim ele incorre no erro de um ideal masculino e feminino. Seu percurso de exposição é radical ao romper com o naturalismo que afirma que é a anatomia que pura e simplesmente determina o sexo, mas na conclusão ‘des-historiciza’ as categorias e as hipostasia como categorias científicas válidas universal e necessariamente a-temporalmente, como a lei da gravidade. Aqui Freud é vítima de seu tempo (exaltação da ciência) e de um sociologismo durkheimiano (do qual Freud era leitor e admirador). Mas Freud tem consciência das consequências negativas de uma formação sexual repressiva, cito:



Em *Uma moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos* (1908), Freud aponta a mulher como principal vítima da cultura, que a condena a miséria da neurose do *taedium vitae* doméstico e no casamento, se referindo a esse último como uma das formas do adoecimento histórico. (NERI, R, pág. 191, 2005).

Freud, conclui-se, reconhece a situação delicada da mulher vitimada pela cultura falocêntrica, reduzida a objeto de desejo ou a figura da dona de casa, mãe e ciumenta.

### Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. *A Organização Genital infantil* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XIX. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XIX. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *Esboço sobre a Psicanálise* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XXIII. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1975.

\_\_\_\_\_. *Moisés e o Monoteísmo* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XXIII. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1975.

\_\_\_\_\_. *O Ego e o ID* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XIX. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *Para além do princípio de prazer* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume XVIII. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a sexualidade* in: Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume VII. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1989.

NERI, Regina. *A Psicanálise e o Feminino no Horizonte da Modernidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

## OS PRINCÍPIOS DE FOUCAULT

Jean D. Soares<sup>156</sup>

### Resumo:

Começar aquilo que se tem a dizer consiste sempre em um desafio daquele que diz para o outro que o escuta. É preciso mobilizar recursos discursivos para que, tão logo ele comece a ser pronunciado, consiga a adesão daquele que o lê ou escuta. Isto parece constituir o que há de mais elementar e primário quando se trata de exprimir, de dispor aos sentidos do outro, aquilo que se pretende argumentar. Através de elementos indiciários, procuraremos mostrar alguns dos cuidados de Foucault com os princípios, com a maneira pela qual ele inicia o que tem a dizer. Para tal análise, escolhemos um momento assaz sensível de sua trajetória – quando respondia às objeções de “As palavras e as coisas” – levantando a hipótese de que tais cuidados não seriam só meros cuidados retóricos para com seus interlocutores, mas uma disposição indispensável ao discurso para que se estabeleça um processo argumentativo. Tal processo considera a importância não só do conteúdo que se está veiculando, mas, de maneira equípole, a importância da forma para uma argumentação franca, aberta e exemplar – expressão mesma de uma vontade de argumentar que não se dissimula para alcançar a verdade, mas está, já na própria sintaxe e escolhas lexicais, aberta ao outro para quem dirigimos a nossa argumentação.

### Palavras-Chave: EXÓRDIOS, ARGUMENTAÇÃO, LINGUAGEM

Uma tensão inevitável sonda os inícios. Falado ou escrito, qualquer que seja o tipo de discurso, sua eficácia diante de um auditório está intrinsecamente ligada às estratégias de composição do exórdio, da maneira como se começa o que se tem a dizer, sem relevar, é claro, uma visão estratégica sobre o todo. Se “*é em função de um auditório que qualquer argumentação se desenvolve*”<sup>157</sup>, a maneira como se principia, como se externaliza uma ordem discursiva pode ou não criar o mínimo de contato com os espíritos que se põem à escuta.

Principiado, entre os artifícios da vontade e os cuidados indispensáveis para com a prudência – não se isentando, porém, de polêmicas –, o discurso, ou melhor, a discursividade pode escandir os estratos de que deseja tratar. Não estou, porém, convencido de que o que digo, por si, já me permite escandir estratos foucaultianos. É preciso ainda me deter, escolher um itinerário que passe por seus princípios, pelas

---

<sup>156</sup> Mestrando em filosofia pela PUC - Rio

<sup>157</sup> PERELMAN, *Tratado da Argumentação*, 1996, Introdução, II. p. 6 [grifos do autor]

maneiras como ele iniciava o que queria dizer. Pensar um pouco sobre o papel de seus exórdios.

Por uma questão estratégica, me volto a um recorte talvez arbitrário dos trabalhos de Foucault que chamarei provisoriamente, de modo ilustrativo e um tanto metafórico, de uma de suas *charneiras*.<sup>158</sup> Lugar de articulação entre forças distintas sobre um ponto convergente e extremo no qual essas forças se veem articuladas, a charneira serve ao encontro articulado de duas (ou mais) pesquisas diferentes. As forças por ela passam estrategicamente, podendo se reajustar girando perspectivas em busca de um ponto profícuo de articulação. A charneira à qual me refiro compõe-se de textos<sup>159</sup> surgidos a partir de 1968, quando o processo de resposta às objeções a *As palavras e as coisas* serviu como estímulo à composição de textos como *O que é um autor*, *Sobre a arqueologia das ciências*. *Resposta ao Círculo de epistemologia* e do famoso livro sobre a arqueologia,<sup>160</sup> se estendo até as conferências que estão na ordem do dia, proferidas na PUC em 1973, às quais chamou de *A verdade e as formas jurídicas*.<sup>161</sup>

\*\*\*

Dito isso, voltemos ao princípio.

O que gostaria [*aimerais*] de vos dizer nessas conferências talvez sejam coisas inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho, de hipóteses com vista em um trabalho futuro. Peço vossa indulgência e, mais do que isso, vossa maldade. De fato, gostaria [*aimerais*] muito que, ao fim de cada conferência, me pusessem questões, me fizessem críticas e objeções pelas quais, na medida do possível e na medida

---

<sup>158</sup> Após forjar a metáfora, lembrei-me de uma de suas possíveis proveniências - o “diagrama de Foucault”. Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1986, pp. 128-130

<sup>159</sup> Entenda-se texto aqui em sentido geral, ou seja, tudo que foi dito e escrito por Foucault, tudo que chegou até nós como composto de sua prática discursiva.

<sup>160</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969.

<sup>161</sup> Oportunamente, este trabalho resultou de um convite, da parte de Marcelo S. Norberto, para que realizássemos uma jornada “Em torno de Foucault” para celebrar os 40 anos das conferências pronunciadas na PUC - Rio em 1973. Publicadas sobre o título *A verdade e as formas jurídicas*, elas serviram como ponto de convergência para os trabalhos apresentados em maio de 2013, quando cada palestrante teve a liberdade de expor aquilo que lhe foi conveniente. Fora dos planos anteriores da dissertação, a leitura das conferências provocou desvios cruciais para o desenvolvimento desta pesquisa. Desvios acolhidos de bom grado, espero que estejam perceptíveis ao longo da estrutura argumentativa do texto

em que meu espírito não se mostre ainda um tanto rígido, eu pudesse pouco a pouco me adaptar a tais questões; e que pudéssemos assim, ao fim das cinco conferências, ter realizado juntos um trabalho ou, eventualmente, algum progresso.<sup>162</sup>

Nesse início, Foucault procura ganhar o apreço, a adesão de seus interlocutores. Não se trata de um gesto arrogante daquele sujeito que simplesmente presume ser quem sabe e que se põe a dizê-lo aos que não sabem. São gestos, em alguma medida, modestos, de quem fala de coisas “inexatas, falsas, errôneas” apresentadas a “título de hipótese” segundo a regência de um verbo ambíguo, *aimer*, traduzido comumente por amar ou querer, mas cujo curioso campo semântico compreende ter interesse, gosto, afeição, vontade e, enfim, amor por alguém, alguma coisa ou alguma ideia. Um verbo que rege não só o sentido da frase, mas busca também conduzir as intenções do auditório para os objetos que expõe – hipóteses de trabalho. Se o desenrolar de uma argumentação desenvolve-se em função de um auditório, e se o contato entre ambos (orador e auditório) constitui um passo essencial para o desenvolvimento da argumentação<sup>163</sup>, argumentar implica muitas vezes em uma postura modesta por parte de quem argumenta para criar contato.<sup>164</sup> Esse tipo de recurso à modéstia é recorrente em Foucault, não só aqui, mas em diversos outros momentos dessa charneira. Inevitável recordar, por exemplo, do início de sua aula inaugural no Collège de France, quando diz:

No discurso que devo pronunciar hoje, e naqueles que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos, gostaria [*aurait voulu*] de poder me insinuar sub-repticiamente. Ao invés

---

<sup>162</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, p. 538 [grifos nossos]. Todas as traduções de Foucault quando não assinaladas, seguem por nossa conta, com o original em nota. Sempre que possível, cotejei-as com as traduções para a língua portuguesa citadas nas referências. Os textos utilizados dos *Dits & Ecrits* são citados com tomo e página. "Ce que j'aimerais vous dire dans ces conférences, ce sont des choses peut-être inexactes, fausses, erronées, que je présenterai à titre d'hypothèses de travail, d'hypothèses en vue d'un travail futur. Je demande votre indulgence et, plus que cela, votre méchanceté. J'aimerais en effet beaucoup que, à la fin de chaque conférence, vous me posiez des questions, me fassiez des critiques et des objections pour que, dans la mesure du possible et dans la mesure où mon esprit n'est pas encore trop rigide, je puisse peu à peu m'adapter à ces questions, et que nous puissions ainsi, à la fin de ces cinq conférences, avoir accompli ensemble un travail ou éventuellement quelque progrès." Todas as traduções de Foucault quando não assinaladas, seguem por nossa conta, com o original em nota. Sempre que possível, cotejei-as com as traduções para a língua portuguesa citadas nas referências. Os textos utilizados dos *Dits & Ecrits* são citados com tomo e página.

<sup>163</sup> PERELMAN, *Tratado da argumentação*, §3

<sup>164</sup> *Ibidem*, §2

de tomar a palavra, gostaria [*aurait voulu*] de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. (...) <sup>165</sup>

A parecença entre estes dois exórdios foi-me demasiado curiosa para ser deixada de lado. Em português, as duas expressões francesas em modo condicional (*aimeirais* e *aurait voulu*) têm suas traduções neutralizadas numa só forma no futuro do pretérito – *gostaria*. Porém, o que provoca a coincidência tradutória é uma diferença não muito significativa para os falantes de língua portuguesa. No primeiro caso – *aimeirais* – representa uma forma no presente condicional, aqui modalizada, que indica condição para que algo desejado, visto do presente, venha a ser contemplado de alguma maneira. No segundo caso – *aurait voulu* – a relação é parecida com duas ressalvas: de que se trata de uma forma no passado condicional, e que o verbo principal é *vouloir*, cujo campo semântico guarda adjacências com o verbo *aimer*. Ambas as expressões nestes casos estão relacionadas à expressão de desejos, de vontades do orador.

De saída, parece-nos que Foucault quer principiar um discurso afirmativo sobre o que deseja, indicando o caráter hipotético sem usar de uma formulação subjuntiva. Porém, ele toma o cuidado de inserir como condição de seu falar a vulnerabilidade daquilo que tem a dizer, insere o caráter de hipótese daquilo que, no entanto, a sua vontade condiciona gramaticalmente: ele quer ser envolvido pela palavra, não tomá-la; quer insinuar, não demonstrar; quer discutir condições, não pressupô-las como dadas; quer se posicionar nas saliências das polêmicas e estratégias, não sobre leis e regularidades internas.<sup>166</sup> Foucault quer pensar sobre o que limita, não pretende estabelecer limites.

A constante afirmação da vontade de que agora a pouco falávamos pode ser inferida em seus princípios, no início do que ele tem a dizer simplesmente através da recorrência de uma postura diante de auditórios, nestes dois casos e em outros presentes

---

<sup>165</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p. 7. “Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible.”

<sup>166</sup> Cf. FOUCAULT, *La vérité e les formes juridiques*, t. II, p. 539

nesta charneira.<sup>167</sup> Perelman chama a atenção para o uso das *famílias de palavras* que formam um *sistema de interação* através de *quase-sinônimos*, cujo papel na argumentação é determinante, pois permite ao auditório discernir a “*intenção argumentativa*” do orador. Avalia-se em geral se ele se afasta da linguagem habitual e quais as intenções que estas formas argumentativas destacam do fundo conceptual.<sup>168</sup> É nítida a interação entre as palavras que destacam a afirmação de uma vontade modesta de pensar hipoteticamente no caso de Foucault. Para nós, essa interação constitui um elemento importante para situar as estratégias discursivas de nosso autor como alguém disposto à argumentação. Aliem-se a isso, no caso de *A verdade e as formas jurídicas*, as solicitações de indulgência – consideração sobre a falibilidade do que se tem a dizer – e de maldade – solicitação de colocações que conduzam ao equívoco do orador. Juntos, os pedidos de indulgência e maldade consistem num par provocativo que combina o desculpar-se por possíveis equívocos e o provocar o auditório com a intenção de que, atentos, conduzam o orador a equívocos. Essa disposição não é um mero artifício, como vimos, mas consiste no estabelecimento mesmo de um processo argumentativo pleno, aberto às objeções, despojado de definições absolutas, de representações bem acabadas, da vontade de demonstrar cientificamente o que se defende.

<sup>167</sup> Para dirimir qualquer impressão de ligação arbitrária entre o aspecto destacado nos dois textos, basta confrontar conferências, conversas e entrevistas dadas por Foucault no recorte acima assinalado para perceber a recorrência do recurso. Notadamente, cf. os exórdios de: 1) *Qu'est-ce qu'un auteur?* (I, 789) conferência na qual as duas primeiras “demandas” às quais Foucault solicita a atenção do auditório são introduzidas através da formulação “*je voudrais*”; 2) *Linguistique et sciences sociales* (I, 821-822) conferência no qual apresenta de maneira fugaz os pressupostos compartilhados tacitamente por um auditório especializado, para, já com credenciais dizer: “*Je voudrais maintenant énumérer un certain nombre de problèmes...*”; 3) *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (II, 30), conferência que se inicia da seguinte maneira “*Je voudrais préciser...*”; 4) *Le piège de Vincennes* (II, 67), entrevista que em sua segunda frase possui uma formulação peremptória com uma locução verbal “*Il faudrait objecter*”, na qual o uso do modo condicional é muito adequado à circunstância na qual se insere (a de questionar a condução das instituições de ensino na França); 5) *Theatrum philosophicum* (II, 75) mesmo não sendo uma composição oral, contém ainda assim no segundo parágrafo uma formulação condicional com o verbo *aimer*: “*...j'aimerais essayer plusieurs voies d'accès vers le couer de cette ouvre...*”; 6) *La folie et la société* (II, 128) conferência na qual, após um brevíssimo panorama sobre os sistemas de pensamento no ocidente e sobre a exclusão da loucura em nossa sociedade, diz: “*Aujourd'hui je voudrais vous parler en suivant une démarche inverse par rapport à celle de ces chercheurs. Je voudrais ...*”; 7) *Table ronde* (II, 316) onde se encontra: “*Je voudrais introduire une petite précision historique.*” 8) *Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Preti* (II, 369) conversa na qual começa respondendo a uma pergunta complexa do interlocutor da seguinte maneira: “*Je voudrais préciser avant tout qu'il existe différentes façons de connaître selon un diagnostic.*”; 9) finalmente, já em dezembro de 1973, após as conferências na PUC - Rio, ainda encontramos a seguinte formulação em *Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?* (II, 451): “*Je voudrais indiquer quelques questions qu'il faut poser à propôs de tout équipement collectif.*”

<sup>168</sup> Cf. PERELMAN, *Tratado da argumentação*, p. §38

\* \* \*

### Referências Bibliográficas

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed

\_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento - Ditos & Escritos*. v.II. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. R. Machado e E. J. Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estética: Literatura, Pintura, Música e Cinema - Ditos & Escritos* v.III. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. “La vérité e les formes juridiques.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994a.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce qu’un auteur?” In: *Dits et écrits – tome I*. Paris: Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_. “Linguistique et sciences sociales”. In: *Dits et écrits – tome I*. Paris: Gallimard, 1994c.

\_\_\_\_\_. “La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994d.

\_\_\_\_\_. “Le piège de Vincennes.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994e.

\_\_\_\_\_. “*Theatrum philosophicum*.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994f.

\_\_\_\_\_. “La folie et la société.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994g.

\_\_\_\_\_. “Table ronde.” In: *Dits et écrits – tome II*. Paris: Gallimard, 1994h.

\_\_\_\_\_. “Manifeste du G.I.P.” In: *Dits et écrits* – tome II. Paris: Gallimard, 1994i.

\_\_\_\_\_. “Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Preli.” In: *Dits et écrits* – tome II. Paris: Gallimard, 1994j.

\_\_\_\_\_. “Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d’antiproduction?” In: *Dits et écrits* – tome II. Paris: Gallimard, 1994j.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L’ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.



**REFLEXÕES FOUCAULTIANAS SOBRE MODOS DE VIDA GAY:  
SUBJETIVAÇÃO, RESISTÊNCIA E POLÍTICA NÃO-IDENTITÁRIA.**

Emilson Silva Lopes <sup>169</sup>

**Resumo:**

A partir das obras e entrevistas de Michel Foucault é possível refletir sobre um modo de vida gay como forma de resistência a produção de subjetividades normatizadas. Este modo de vida seria irreduzível ao sexo ou a uma identidade sexual e baseada na experiência de viver junto, na amizade e na intensificação de prazeres dessexualizados. Neste sentido, ao invés de interpretação dos desejos, busca de uma verdade sobre a sexualidade, ou estabelecimento de identidades sexuais, a luta do movimento homossexual, por exemplo, teria como objetivo o exercício contínuo dos sujeitos inventarem a si mesmos e suas relações de forma criativa. Desta forma poderiam se ampliar os espaços de liberdade e sociabilidade limitados pela norma, códigos e administração das instituições sociais hegemônicas.

**Palavras-Chave:** MODOS DE VIDA GAY, SUBJETIVAÇÃO, RESISTÊNCIA.

**Foucault e a produção de subjetividades por assujeitamento.**

Em um de seus escritos, *O sujeito e o Poder* <sup>170</sup>, o filósofo Michel Foucault afirma que seu objeto de estudo privilegiado era o sujeito e os processos históricos de subjetivação que o constituíram. Interessava a Foucault investigar e questionar as relações de poder que inventaram o sujeito moderno através das instituições de diferentes formas: a partir dos discursos, dos processos que dividem os indivíduos e a partir das práticas de si. Neste texto, nos interessam os processos de subjetivação que acontecem no domínio específico da sexualidade, assim como as lutas implicadas no mesmo. O objetivo é refletir sobre os modos de vida gay como forma de resistência frente à produção de subjetividades normatizadas a partir das obras e entrevistas de Michel Foucault.

---

<sup>169</sup> Graduado em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo/Laboratório de Pesquisas e Estudos Foucaultianos da Universidade Estadual do Ceará GEF/LAPEF – UECE. E-mail: emilson.lopez@hotmail.com.

<sup>170</sup> FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. 1995.

Começemos, pois, pelo sujeito. Para Foucault o sujeito é algo produzido em processos sócio-históricos que o constituem de variadas formas, exemplo: o louco, o sujeito da ciência, o criminoso, o sujeito sexual; e que o inscrevem em determinados espaços: hospício, escola, prisão, hospital; dando-o uma forma de ser, um comportamento, uma rotina, uma fisionomia, um corpo. No domínio da sexualidade isso aconteceu e acontece a partir de intervenções de diversas instituições como a igreja, o hospício, a escola, o hospital, o governo. Em *A Vontade de saber* de 1979, primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault analisa todo este processo em que a sexualidade foi “inventada” na forma de um dispositivo de saber-poder. O dispositivo de sexualidade teria como função atribuir características específicas aos novos “seres” produzidos dentro do próprio dispositivo. Tratava-se, portanto, de identificá-los e classificá-los como perversos, histéricas, crianças masturbadoras, homossexuais, com a finalidade de melhor controlá-los e administrar suas vidas. Tudo isto fora realizado através da tecnologia da ciência-confissão, ou seja, através dos discursos que os próprios indivíduos produziam de si mesmos e confessavam ao padre, ao psiquiatra, ao médico e a partir dos quais se formara todo um saber que os identificava/caracterizava como sujeitos de uma sexualidade específica. E foi a partir de tal saber que se pode investir sobre estes sujeitos marcados pela sexualidade e fixados a uma identidade específica, com o objetivo de perdoá-los, tratá-los, curá-los ou administrar suas vidas.

Ressaltamos que para Foucault, o termo sujeito significa aquele que está “sujeito a”, sujeito ao governo de outrem, sujeito à relação que ele mesmo estabelece com o “eu”, ou seja, com certas características que lhe foram atribuídas e que definem sua identidade. Foucault assim explica o significado do termo: “Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”<sup>171</sup>. Neste sentido, podemos afirmar que o processo de subjetivação de acordo com Foucault implica uma relação de dominação, de sujeição, de submissão. É este processo de subjetivação na forma da sujeição, típico dos dispositivos disciplinares

---

<sup>171</sup> FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. 1995. p. 235.

modernos, que Foucault põe em cheque ao analisar seu funcionamento e suas possíveis linhas de fuga.

Foucault, também, não pensa nos limites da tradição filosófica metafísica, e logo, não está preocupado em fazer uma ontologia no sentido clássico, não se pergunta “o que é o ser?”, ou “o que é o sujeito?”, não busca fixidez, essencialismos, nem o absoluto, não entende o sujeito como entidade a-histórica ou como uma essência. Ele questiona os processos, os modos pelos quais nos tornamos o que somos, como nos tornamos sujeitos. Neste caso, ser sujeito é estar assujeitado e não constitui uma essência. E neste sentido, afirmar uma identidade fixa, inclusive uma identidade sexual, ao invés de significar uma liberação das malhas do poder, significaria entrar no jogo dos poderes que produzem a sexualidade e suas diversas categorias, entrar como elemento que participa do jogo e que está sujeito às suas regras. Mas seria impossível desprender-se das regras de tal jogo? E afinal, quais as regras deste jogo, destas relações de poder? E o que se entende por relações de poder ou exercício de poder? Foucault afirma:

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o “poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “uns” sobre “outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apóia sobre estruturas permanentes.<sup>172</sup>

As relações de poder permeiam toda a sociedade e não são uma abstração, mas a forma pela qual agimos uns sobre os outros. São relações polimorfas, móveis e instáveis que, para Foucault, se estabelecem na forma de uma agonística, da luta, entre pelo menos dois atores, um que governa e o outro que é governado. No entanto estas relações podem se modificar a qualquer momento por uma inversão tática ou estratégica. Assim, quem governa pode passar a ser governado e vice versa, pois o poder não é algo que se detém,

---

<sup>172</sup> FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*. 1995. p.242

mas sim que se exerce sobre o outro ou sobre si mesmo, objetivando algum efeito específico. É neste sentido que a liberdade se instaura necessariamente nas relações de poder, pois estas somente podem se estabelecer entre sujeitos livres, que tem possibilidade de inverter sua posição no jogo de forças, mesmo que virtualmente. Isto porque, o exercício do poder não ocorre exclusivamente de forma vertical ou hierárquica, mas pode ocorrer também de forma horizontal, ou ainda capilar. O poder não se localiza exclusivamente em uma instancia institucional, ou no governo na forma do Estado. O poder, também, se exerce no nível micro (micropoderes), o que implica dizer que não há um grupo de dominados, ou despossuídos de poder, e um grupo dominante, que o detém. O que existe são relações que se estabelecem entre os atores sociais e que podem ter alguma estabilidade, mas que, entretanto deixam abertas brechas para que possam ser subvertidas estas mesmas relações. Neste sentido, Foucault afirma que “onde há poder há resistência”.

### **O conceito de resistência: relações de poder e liberdade**

A resistência é um conceito fundamental na obra de Foucault, ela é a outra face do poder, seu contraponto. Porém, não há no pensamento foucaultiano exterioridade entre relações de poder e resistência, elas são condição de existência uma da outra, na medida em que só há relações de poder onde há liberdade e logo possibilidade de resistir às relações estabelecidas ou mais ou menos estabilizadas. Foucault afirma:

Veja que se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder. A resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder.<sup>173</sup>

As relações de poder são, portanto, uma espécie de ação sobre a ação, ou seja, uma ação que deve prever quais as reações possíveis, barreiras, resistências encontrará e como

---

<sup>173</sup> FOUCAULT. Sexo, poder e política da identidade.

contorná-las para melhor governar. E a resistência, por sua vez, serve para desestabilizar e modificar estas relações que podem ser estáveis, mas que nunca são fixas ou absolutas.

Resistência não significa, tão somente, dizer não, mas essa negatividade tem um papel importante nas estratégias das lutas, principalmente naquela contra as formas de sujeição da modernidade, e logo também no campo da sexualidade. Para Foucault todo o processo de constituição do dispositivo da sexualidade<sup>174</sup> está ligado a um modo de produção de subjetividades que ocorreu a partir do exercício do poder pastoral<sup>175</sup> que foi ampliado e tornado tecnologia de governo das populações pelo Estado moderno, através de uma série de deslocamentos<sup>176</sup>, segundo Foucault:

isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milênio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação e dos empregadores.<sup>177</sup>

Estes deslocamentos e a articulação entre poder pastoral e disciplinar permitiram que o poder do Estado produzisse o indivíduo moderno em um duplo sentido: individualizante e totalizante, ou seja, através da segregação e da massificação. E neste contexto, os movimentos de resistência funcionariam como modos diferentes de produção de subjetividades segregadas e massificadas. Foucault caracteriza as lutas encampadas por tais movimentos como transversais, imediatas e anárquicas, e destaca sua originalidade:

---

<sup>174</sup> Sobre o conceito de dispositivo da sexualidade ver FOUCAULT. *História da sexualidade I: A vontade de saber*.

<sup>175</sup> O poder pastoral seria o mecanismo de poder fundamental que o cristianismo teria introduzido no mundo romano e seus efeitos seriam o legado cristão para a história da sexualidade. Em *Sexualidade e Poder* (1978), Foucault fala desse novo poder, que chama de “pastorado ou pastoral” e que, em resumo, insere nas relações sociais a figura do “pastor”. Os pastores seriam os “indivíduos que desempenhavam, na sociedade cristã o papel de condutores, de pastores em relação aos outros indivíduos que são como as suas ovelhas ou o seu rebanho.” (FOUCAULT. In: Ditos e Escritos V, 2004). Além disso, esse poder pastoral terá um alvo específico: a produção da verdade da sexualidade; e como mecanismo central: a confissão.

<sup>176</sup> Ver: FOUCAULT. *O sujeito e o Poder*. In: DREYFUS; RABINOW, 1995. pp. 237-238

<sup>177</sup> Idem. *Ibidem*. p. 238.

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo que separa o indivíduo, que quebra sua relação como os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo. Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o “indivíduo”; mais que isto, são batalhas contra o “governo da individualização”.<sup>178</sup>

As resistências teriam, neste cenário, um aspecto positivo, pois se o poder é capaz de produzir subjetividades, a resistência como questionamento do modelo de subjetivação deve também ser capaz de tal feito. Porém, esta positividade não estaria para Foucault na afirmação, ou na descoberta de uma verdade sobre si, de uma afirmação da identidade, mesmo que esta não seja compatível com os modelos normativos de comportamento, de práticas e de desejo. Por exemplo, Foucault compreende que o ato de afirmar-se como homossexual tem sua importância dentro de uma estratégia das lutas contra o modelo heteronormativo de sociedade. Entretanto, esta afirmação de si, que é uma inversão tática dos discursos importante, na medida em que se apropria do discurso produzido pelas instituições e pela moral e o inverte, guarda em si o assujeitamento à classificação desenvolvida no dispositivo de sexualidade. O que fazer então? Como possibilidade de linha de fuga, Foucault propõe que o objetivo destas lutas anárquicas ou de resistência ao modelo hegemônico de subjetivação seja uma negação seguida da criação de novas subjetividades. Ele ressalta:

(...) o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. 1995. pp. 234-235.

promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.<sup>179</sup>

Poderíamos, então, perguntar quais seriam estas novas formas de subjetividade? Como produzir estas novas formas de subjetividade se estamos enredados no dispositivo de sexualidade que molda as identidades e do qual não poderíamos nos libertar, exceto através de inversões táticas dentro do próprio dispositivo? Que elemento poderia proporcionar uma saída se a afirmação da identidade, mesmo a sexual, se inscreve como objetivo das instituições modernas que procuram marcar nossas existências, produzir indivíduos dóceis e úteis para assim gerenciar nossas vidas enquanto corpo social, a partir, inclusive, dos fenômenos ligados a sexualidade, como taxas de fecundidade, natalidade, longevidade, casamentos etc? Para esta reflexão, tomaremos como base algumas entrevistas de Foucault da década de 1980, na qual ele trata desta temática a partir de uma luta específica: aquela do movimento homossexual.

### **A cultura gay como forma de resistência: modos de vida frente ao processo identitário.**

Nos últimos anos de sua vida, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, Foucault passava uma série de reviravoltas no seu próprio discurso e frequentemente era interrogado sobre sua posição em relação ao movimento homossexual. Neste período ele publicaria os volumes 2 e 3 de sua História da sexualidade, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos de 1984. Nestes dois ele voltaria ao mundo greco-romano pra analisar como era a relação dos antigos como os prazeres e com a constituição de si, numa tentativa de crítica da constituição de um sujeito do desejo. Ele não pretendia que os modelos clássicos se tornassem norma de conduta para os seus contemporâneos, mas usava estes modelos para contrapor e mostrar que outra “economia dos prazeres” era possível de ser produzida.

---

<sup>179</sup> Idem. Ibidem.. p. 239.

Foucault entendia que a produção das subjetividades modernas, inclusive as identidades sexuais, estavam atreladas a um sistema de relações muito limitadas legal, institucional e socialmente, e que a possibilidade de inventar novas relações era restrita. Evidente que, ao compreender as relações de poder como relações agonísticas, ele percebe que seria possível oferecer resistência a este modelo de assujeitamento. Neste sentido, a linha de fuga pensada pelo filósofo francês era a invenção de novos modos de vida, novas formas de experiência que estivessem baseadas em prazeres “dessexualizados” e, portanto, não cooptados ou produzidos pelas instituições de poder hegemônicas e normativas de nossas sociedades, ou pelo dispositivo de sexualidade.

O exemplo recorrente destes novos modos de vida era aquilo que Foucault chamou de cultura gay. O que seria isto? Pensemos primeiro na ideia da homossexualidade. Foucault em *A vontade de saber* afirma que a figura do homossexual foi produzida através do discurso médico-psiquiátrico, que definiu o que era esta nova personagem e introduziu no corpo daqueles que tinham relações com pessoas do mesmo sexo, uma série de características, sintomas, comportamentos e desejos que precisavam ser analisados, tratados e administrados. Vale ressaltar que esta situação, antes, era impensável, posto que o que existia era a categoria jurídica da sodomia, entendida apenas como um ato passível de punição e o sodomita como reincidente. Em determinado momento, os homossexuais perceberam que poderiam utilizar este mesmo discurso produzido no dispositivo de sexualidade, que os classificara e os tornara alvo de intervenções (médicas, psiquiátricas e administrativas) e dizer eles mesmos o que significava ser homossexual. Foucault assim comenta sobre esta inversão tática dos discursos sobre a homossexualidade:

“está certo, nós somos o que vocês dizem, por natureza, perversão ou doença, como quiserem. E, se somos assim, sejamos assim e se vocês quiserem saber o que nós somos, nós mesmos diremos melhor que vocês. Toda uma literatura da homossexualidade, muito diferente das narrativas libertinas, aparece no final do século XIX:



veja Wilde ou Gide. É a inversão estratégica de uma “mesma” vontade de verdade.<sup>180</sup>

Contudo, confessar-se homossexual fazia parte da injunção secular da ciência-confissão que se espalhou por toda sociedade ocidental. Foucault diz: “Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito”<sup>181</sup>. A confissão é uma técnica de poder que, ao contrário do que se acreditou, está mais ligada a um tipo sutil de dominação da conduta, adestramento do corpo, adequação dos prazeres e dos desejos, do que ligada a uma dimensão libertadora, onde a verdade dita e conhecida liberaria os sujeitos da repressão ou da interdição que recaiu sobre o sexo. Portanto, reconhecer-se, confessar e assumir a identidade do homossexual significava desvendar e afirmar um desejo secreto que implicava, segundo o discurso médico-psiquiátrico, uma inversão do masculino e do feminino no corpo e na psique destes indivíduos. Neste sentido, Foucault afirma “Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos”. Ao invés de somente se afirmar uma identidade, é preciso pensar outra possibilidade de luta, ou de resistência, que marque a experiência e que possa enriquecê-la, Foucault fala de criar “modos de vida”:

Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se pareçam com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Acredito que ser gay não seja se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida.<sup>182</sup>

Criar novas formas de se relacionar, seria disto que Foucault estaria falando, ou seja, ele entendia que através da experiência da sexualidade poderíamos expandir os tipos de relações limitados que existem nas relações normatizadas: namoro, casamento,

---

<sup>180</sup> FOUCAULT, Não ao sexo rei. In: *Microfísica do Poder* p, 234.

<sup>181</sup> FOUCAULT. *Sobre a História da sexualidade*. In: *Microfísica do Poder*. p 264.

<sup>182</sup> FOUCAULT. *Da amizade como modo de vida*.

monogamia, heterossexualidade etc. Trata-se-ia de criar e fortalecer outras relações, ou modos de vida, como a amizade, ou como a adoção (de um adulto por outro), relações que não estão fixadas num modelo, que são vazias de um programa, e por este motivo nos permitem moldá-las da forma que quisermos. Estes modos de vida não estariam necessariamente ligados ou reduzidos à descoberta do desejo sexual, ou, às relações sexuais, como queriam os movimentos de liberação ou o discurso médico-psiquiátrico. Tais relações deviam abrir-se para a possibilidade de outros prazeres, e a intensificação destes prazeres: prazer de estar junto, de ser companheiro, de dar as mãos. Foucault comenta, por exemplo, que aquilo que incomoda as pessoas e a instituição nas relações homossexuais, o que as torna intoleráveis, não é o fato de um homem fazer sexo com o outro, mas o “estilo de vida gay”, as “linhas de força imprevisíveis” que podem surgir a partir destas relações. É o ato de dar as mãos após o ato sexual que as torna perigosas. Foucault afirma:

Penso que é isto o que torna "perturbadora" a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo. Imaginar um ato sexual que não seja conforme a lei ou a natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar: aí está o problema. A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam; ao mesmo tempo, a dominam e perturbam. (...) Os códigos institucionais não podem validar estas relações das intensidades múltiplas, das cores variáveis, dos movimentos imperceptíveis, das formas que se modificam. Estas relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito.<sup>183</sup>

As instituições e a sociedade em geral, não teriam como administrar aquilo que não se enquadra em seus modelos relacionais limitados e, por isso, a criação de um estilo de vida gay, de acordo com Foucault constitui uma resistência e uma forma diferente de sociabilidade, passível de ser adotada não somente pelos homossexuais, mas inclusive pelos heterossexuais. Talvez por este motivo ele fale de uma cultura gay, e não homossexual,

---

<sup>183</sup> FOUCAULT. *Da amizade como modo de vida*.

pois o que está em jogo é justamente tentar se desprender desta amarra do dispositivo de sexualidade e colocar a ênfase em outro ponto. Didier Eribon assim comenta sobre este momento do pensamento foucaultiano: “Foucault opõe ao pendor do ‘sempre mais sexo’ e do ‘sempre mais verdade no sexo’ um movimento que consistiria não em ‘redescobrir’, mas em fabricar outras formas de prazeres, relações, coexistência, laços, amores, intensidades”.<sup>184</sup>

Importante enfatizar que Foucault não despreza a categoria da identidade, ou pretende eliminá-la de forma absoluta. O que ele faz é uma crítica ao modelo de identidade como um modelo determinante universal que priva os indivíduos de sua singularidade, e de estabelecer relações diferenciadas. A identidade não deve ser o elemento principal da existência sexual e nem aquilo que deve ser descoberto para nos liberamos das amarras de poder e finalmente ser livres. Ela somente se torna interessante se servir como instrumento para se alcançar novas relações e novos prazeres. Foucault alerta:

as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal.<sup>185</sup>

### Considerações Finais

Criar essa arte de viver, esses modos de vida outros, diferentes, não administráveis, pelo menos a princípio, é uma proposta lançada por Foucault já no final de sua vida. O que lhe interessa não é a pura e simples afirmação de que se é homossexual, mas produzir uma experiência de vida gay que seria algo para além desta simples afirmação de si, ou de produção da tolerância ou aceitação das relações homossexuais pelas pessoas ou pelas instituições, como afirma Peixoto Junior: “Não se trata somente de integrar essa prática, segundo alguns, bizarra, no âmbito da cultura preexistente: trata-se, mais uma vez, da

---

<sup>184</sup> ERIBON. *Reflexões sobre a questão gay*. pg 373.

<sup>185</sup> FOUCAULT. *Da amizade como modo de vida*.

criação de novas formas culturais, de novos modos de vida.”<sup>186</sup> O que importa não é o sexo em si, ou a completa identificação do sujeito com uma identidade específica, mas o que a sexualidade possibilita em termos de criação, de experiência e de prazeres.

O pensamento foucaultiano é um pensamento da resistência aos modelos construídos historicamente que fizeram do sujeito e de suas relações algo limitado, para que fosse melhor administrado. Entendo que é sobretudo uma intenção de subversão que move Foucault a tentar pensar quais possibilidades de existência temos para além do que já está posto. E embora ele não os ofereça um “programa”, por que limitaria nossa capacidade criativa, ele instiga a pensar o novo, a inventar e produzir uma vida que, embora não esteja livre das relações de poder, possa ser outra forma de sociabilidade, que ensaie uma fuga dos modelos já instituídos, dos desejos, das relações, da identidade e expande os liames sociais, como Peixoto Junior afirma:

O que é fundamental, lembrava, Foucault, é compreendermos que através de nossos desejos se instauram novas formas de relação amorosa e de criação. Nesses termos o sexo não é uma fatalidade, mas uma possibilidade de aceder a uma vida criativa, não apenas o domínio individual, mas também no campo da cultura. E para isso, o que importa é muito mais o devir criativo do que a constituição de uma identidade sexual. Se toda escolha sexual traz no seu bojo um posicionamento ético-político, este comporta uma força criadora que, para além da defesa de uma identidade, deve se afirmar no seu próprio potencial não-identitário.<sup>187</sup>

Podemos concluir que Foucault, em especial o chamada última fase, nos instiga a pensar não sobre o que somos, qual seria nossa identidade nem como libertá-la. Suas análises sobre os modos de produção do sujeito, as formas de resistência possíveis, as práticas e o cuidado de si, os modos de vida, em suma toda a estética da existência, nos leva a pensar no que podemos vir a ser, no que podemos criar a partir disto que foi feito de nós.

---

<sup>186</sup> PEIXOTO JUNIOR. *Sexualidades e modos de vida*. In: *Revista Mente e cérebro*. p. 55

<sup>187</sup> Idem; *ibidem*.

Como (re) criar a nós mesmos como objeto estético e resistir política e eticamente aos modelos normativos impostos pelos poderes hegemônicos, isto é o mais importante.

### **Referências Bibliográficas**

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder, In: DREYFUS, RABINOW. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

\_\_\_\_\_. Não ao sexo Rei. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a História da sexualidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

\_\_\_\_\_. Sexo, poder e a política da identidade. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4995/3537>. Acesso em: junho de 2013

\_\_\_\_\_. Da amizade como modo de vida. Disponível em: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/amizade.pdf>. Acesso em junho de 2013.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. Sexualidades e modos de vida. In: *Revista mente, cérebro & Filosofia n° 6*. São Paulo: Duetto.

**SEXUALIDADE E AS ESTRATÉGIAS DE PODER DISCIPLINAR E  
BIOPOLÍTICA ACIONADAS PELO CURRÍCULO**

Vilma Nonato de Brício<sup>188</sup>  
Flávia Cristina Silveira Lemos  
Josenilda Maués

**Resumo**

A sexualidade foi pensada por Foucault como um dispositivo histórico, no qual se tenta alojar a "verdade" sobre o sujeito, nos discursos que não cessam de falar e fazer falar sobre a sexualidade. Problematizar a sexualidade na contemporaneidade demanda uma reflexão sobre a sua articulação com dois dispositivos que se entrecruzam compondo o biopoder: trata-se do "dispositivo disciplinar" e o "dispositivo da biopolítica". Foucault em sua análise do poder se preocupa com os modos de exercício do poder e suas tecnologias, sua extensão, sua mecânica de funcionamento e os efeitos que produz. Dessa forma, assinala que a grande preocupação desses poderes foi com a vida, a vida do corpo e a vida da espécie; objetivando geri-las em sua função individualizante/especificante e, ao mesmo tempo, totalizante, pois os fenômenos de população correlatos à sexualidade como efeito das práticas de biopolítica eram a natalidade, as taxas de reprodução, a longevidade, a mortalidade, a idade de iniciação sexual, as campanhas de educação sexual, a maternidade, a vida do casal, o controle epidemiológico das doenças sexualmente transmissíveis, o controle demográfico, as sexualidades denominadas "perversas" e outras categorias de governo da vida. Apropriando-nos desses instrumentos analíticos podemos pensar sobre os deslocamentos sofridos pelo dispositivo da sexualidade hoje e nos dispositivos e técnicas de poder que controlam e normalizam a sexualidade, como o currículo escolar. Este como uma tecnologia pedagógica normaliza e administra os sujeitos e seus corpos entre os muros escolares e para além deles, tanto acionando o poder disciplinar como a biopolítica.

**Palavras-chave:** SEXUALIDADE, CURRÍCULO, BIOPODER

**Os encadeamentos iniciais**

Este trabalho traz parte das reflexões desenvolvidas em uma pesquisa de mestrado que problematizou as práticas objetivantes das relações de gênero e sexualidade, produzidos no componente curricular *Aspectos da Vida Cidadã (AVC)* que foi constituído em um estabelecimento que funciona em regime de convênio entre a

---

<sup>188</sup> Universidade Federal do Pará, vilma@ufpa.br.

Secretaria Estadual de Educação do Estado do Pará (SEDUC) e a Diocese de Abaetetuba<sup>189</sup>.

Trata-se da “Escola em Regime de Convênio de Ensino Fundamental e Médio São Francisco Xavier”, mais conhecido como “Colégio São Francisco Xavier (CSFX)”. Os caminhos investigativos do trabalho foram orientados pelo questionamento de *quais discursos sobre gênero e sexualidade são produzidos no componente curricular AVC*<sup>190</sup>?

Utilizamos operadores teórico-metodológicos foucaultianos que oferecem ferramentas analíticas para problematizar historicamente o objeto gênero e sexualidade e, sobretudo, para analisar as práticas discursivas a respeito dos enunciados que versam sobre gênero e sexualidade.

Foram analisados enunciados de documentos levantados e recortados de um conjunto heterogêneo de práticas educativas atravessadas por múltiplas instituições que nos permitiram rastrear séries discursivas e realizar perguntas a respeito das formas de normalização dos sujeitos por meio do objeto gênero e sexualidade. Para o momento, apresentamos apenas algumas discussões resultantes desta pesquisa<sup>191</sup>.

### **Práticas de governo de gênero e sexualidade no CSFX**

A trama discursiva construída nos documentos do CSFX e do componente curricular AVC constitui um complexo de práticas de governo das condutas dos integrantes da escola e para além dela, pois, também problematizamos os atravessamentos deste equipamento social<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> O município de Abaetetuba fica situado a 65 km (via hidroviária) e 110 km (via rodoviária) de distância da capital do estado do Pará, Belém.

<sup>190</sup> O componente curricular AVC foi incluído na “matriz curricular diferenciada” do CSFX aprovada pelo Conselho Estadual de Educação, Câmara de Ensino Fundamental, em 16 de Agosto de 2001 e foi autorizado com uma carga horária anual de 320 horas, o que equivale a duas aulas semanais (45 minutos cada módulo-aula). A SEDUC criou um código especial para a lotação dos(as) docentes contratados pela Diocese de Abaetetuba para trabalhar com o componente curricular AVC no ensino fundamental.

<sup>191</sup> Os documentos do *corpus* de análise estão citados nas referências

<sup>192</sup> A concepção de currículo que norteia nossa análise parte do princípio que os “currículos se materializam em diferentes aparatos, com investimentos heterogêneos, envolvendo diferentes práticas discursivas e tecnologias” (MAUÉS, 2009, p. 07).

As práticas de governo atuam sobre a vida, sobre a população, como formas de agenciar totalizações, compondo uma racionalidade que Michel Foucault (1999) denominou de biopolítica, ou seja, a emergência do racismo de Estado e de sociedade. Essa tecnologia de governo “[...] opera junto às disciplinares, no entanto, produzindo totalizações, ou seja, estabelecendo comparações dos indivíduos frente a um modelo de referência” (LEMOS, 2007, p. 30).

Estas tecnologias biopolíticas e disciplinares são sustentadas em normas sociais, ancoradas em modelos de referências que foram construídos em negociações nos embates de saber-poder entre os corpos agenciados por meio de dispositivos concretos. Estes modelos, baseados em normas que são históricas operam assujeitamentos sob a subjetividade modo indivíduo, povo, população, sociedade civil etc. “Indivíduo e povo passam a ser substancializados, essencializados e naturalizados como efeitos das práticas disciplinares e de gestão da vida” (LEMOS, 2007, p. 30). Os enunciados sobre gênero e sexualidade rastreados nos documentos do CSFX remetem recorrentemente ao cuidado com o corpo, com a vida, sua preservação, sua saúde, sua integridade, a partir da noção de uma consciência e responsabilidade sobre o mesmo, seja individual ou coletiva.

Entre estas práticas, podemos exemplificar com os enunciados abaixo, em que há um movimento de constituição de mecanismos disciplinares e de gestão da vida direcionados aos corpos dos estudantes, enquadrados como meninos e meninas:

Esse ano [2009] nós começamos assim falando o que é sexualidade em si pros adolescentes, pros pais, pra comunidade escolar. Primeiro nós começamos pela comunidade escolar, explicar pra eles a importância de se estar trabalhando essas questões com os alunos pra evitar vários problemas que nós temos dentro da escola. [...] Nós precisamos dizer pra eles que eles precisam cuidar de seu corpo, eles não precisam explorar o seu corpo de maneira totalmente inadequada que isso vai trazer consequências pra ele? (Informação verbal<sup>193</sup>).

---

<sup>193</sup> Informações prestadas pela professora de AVC do CFSX à autora em pesquisa de campo, 2010



Tais enunciados instituem uma racionalidade para as práticas de governo legitimadas em nosso tempo, pois dão visibilidade às relações de saber e poder que os entrecortam e os forjam como acontecimentos singulares. Estes enunciados colocam em cena as articulações entre saber-poder-subjetivação, pois “não há modelo de verdade que não remeta a um tipo de poder, nem saber ou sequer ciência que não exprima ou não implique ato, um poder se exercendo. Todo saber vai de um visível e um enunciável, e inversamente” (DELEUZE, 2006, p. 48).

Os enunciados analisados são compostos pelo discurso pedagógico-crítico e pelo discurso religioso, ao articular uma forma escolar e religiosa de governo, pois identificamos nesses enunciados uma combinação de diferentes tipos de poder: pastoral, disciplinar, biopolítico.

Nos discursos referentes a gênero e sexualidade a formação discursiva pedagógico-crítica é enunciada a partir de orientações prescritivas, conselhos sobre como administrar e cuidar do próprio corpo, como se prevenir frente o HIV/AIDS e à gravidez, classificada como precoce. Esse controle das condutas a respeito do objeto gênero e sexualidade é matizado pela ideia assumida pelas pedagogias críticas de que a educação deve assumir uma tarefa conscientizadora, que visa formar o sujeito livre, emancipado, crítico, capaz de fazer escolhas segundo os códigos reguladores da conduta e dos comportamentos individuais e coletivos, ou seja, que sejam capazes de “bem agir”.

Esses discursos sobre gênero e sexualidade se apóiam também na formação discursiva religiosa constituída por enunciados que tiveram suas condições de existência instituídas por apropriações das racionalidades cristãs, que para Foucault (2006c, p. 65) não resultou na criação de uma nova moral sexual, pois esta já existia no mundo romano, mas trouxe para esta história um conjunto de novas técnicas, “[...] um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais”. Esses mecanismos de poder serviram/servem para sustentar a tríade monogamia, sexo procriativo e desqualificação do prazer sexual já existente no mundo romano. Foucault (2006c) destaca que o poder pastoral se tornou um dos novos mecanismos de poder introduzidos pelo cristianismo no mundo romano para valorizar as proibições que já eram conhecidas e aceitas na história da moral sexual.

A analítica do poder empreendida por Foucault (2006c) trata da governamentalidade como “o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2006c, p. 65). Estas técnicas apresentam duas dimensões de governo dos outros que se entrecruzam: uma dimensão política percebida nas técnicas de dominação exercidas sobre os outros e uma dimensão ética presente nas técnicas de si. “Enquanto *arte de governo*, enquanto ciência do governo, ou enquanto prática de *gestão governamental*, o que caracteriza a governamentalidade é sua eficácia ao exercer-se simultaneamente, e de modo minucioso e detalhado, sobre o indivíduo e a coletividade” (GONÇALVES, 2005, p. 69 - grifos do autor).

Esse tipo de governo regula as multiplicidades e as esquadrinha, separa por práticas divisórias e as organiza em segmentos específicos com vistas a diminuir sua potência de revolta. “Foucault quer mostrar que a governamentalidade abrange tanto as diferentes maneiras de governar os outros quanto às diversas modulações do governo de si mesmo” (CANDIOTTO, 2008, p. 91).

A noção de governamentalidade possibilita um entrecruzamento entre os três domínios foucaultianos (saber, poder e ética): *a) a microfísica do poder*, ligada às tecnologias políticas do corpo e à aplicação de técnicas disciplinares; *b) as preocupações gerais da soberania política*, direcionadas para gestão das nações, populações e sociedades no quadro de relações institucionais e *c) as estratégias estabelecidas para a direção e condução de indivíduos livres*, fazendo equivaler *práticas do eu* com as *práticas do governo* (RAMOS DO Ó, 2009).

Ao contrário da filosofia política clássica que atribui um significado político e administrativo a governo, Foucault opta pelo sentido moral que significa a condução de condutas, em um duplo aspecto, pois implica a atividade de conduzir condutas e a maneira de se conduzir (CANDIOTTO, 2008). Esse sentido moral de governo teria emergido no ocidente segundo Foucault por meio do “governo das almas”, também denominado “poder pastoral” (FOUCAULT, 2006b).

O poder pastoral, na acepção foucaultiana é exercido, de acordo com um conjunto de princípios: *a) ele é vertical*, porque há uma dependência mútua entre pastor e rebanho; *b) ele é sacrificial e salvacionista*, porque o pastor deve se sacrificar pelo seu rebanho com o objetivo de salvá-lo; *c) ele é individualizante e detalhista*, visto que o pastor deve

conhecer muito bem cada elemento do rebanho (VEIGA-NETO, 2003, 81). Trata-se de um poder que tem como alvo todos e cada um (“omnes et singulatim”), sendo exercido sobre indivíduos e não sobre territórios, em que o pastor deve cuidar e salvar cada uma das ovelhas e todo o rebanho.

A partir das alterações que sofreu para atender os interesses do Estado, agenciados aos vários setores da burguesia e de intelectuais ligados a grupos que visavam a diferentes objetivos, a partir do século XVIII, o poder pastoral se multiplicou fora da Igreja e/ou para além dela. Contudo, a *salvação*, objetivo alcançado no outro mundo, passa a ser um objetivo dessa técnica a ser atingido na vida terrena, pois o povo é conduzido para garantir saúde, bem-estar, segurança, proteção contra acidentes, cuidado (FOUCAULT, 1995). Assim, outros agentes, além do Estado, procuram conduzir o povo à *salvação* na terra: família, hospitais, escolas, polícia, empreendimentos privados, sociedades de bem-feitores e de filantropos passam a se preocupar com esse tipo específico de salvação.

Garcia (2002) ao analisar a função pastoral das pedagogias críticas, evidencia seu caráter *salvacionista* que para ser alcançado exige uma modificação das consciências das pessoas, em que o corpo individual e coletivo para obter sua emancipação precisa engajar-se. As pedagogias críticas visam conduzir os indivíduos a auto-reflexão para assumir a responsabilidade pela transformação do mundo, mas também almejam a construção de uma consciência coletiva em que o povo precisaria ser guiado e esclarecido pelos “guardiões da verdade”, os intelectuais críticos (QUICENO, apud GARCIA, 2002, p. 57).

Nos enunciados acima é possível observar o poder pastoral em ação no CSFX, tanto da formação discursiva pedagógica e crítica quanto pela formação discursiva religiosa, para justificar os três elementos da moral sexual mais recorrente nos discursos sobre gênero e sexualidade: monogamia, sexo procriativo e desqualificação do prazer sexual. Esses três elementos da moral sexual são enfatizados pelo poder pastoral posto em exercício tanto pelas pedagogias críticas quanto pelas religiões cristãs, nesta pesquisa a Católica. Nos discursos críticos sobre o trabalho com gênero e sexualidade, no Colégio, os indivíduos e os grupos aos quais eles pertencem, infância, adolescência e juventude, são grupos forjados como necessitados de serem

conscientizados em relação ao seu corpo, a gênero e a sexualidade, para poder agir de forma “correta”, evitando a gravidez indesejada, sobretudo, na adolescência.

Meyer (2007) analisa a relação entre gênero, sexualidade e educação, afirmando que o advento da AIDS produziu diferentes impactos no tratamento das questões relacionadas a gênero e sexualidade. Entre esses efeitos, Meyer (2007, p. 227) destaca “[...] as posições conservadoras que pregam a castidade, a abstinência e a monogamia como melhor forma de prevenção às DST e ao HIV/AIDS” e que entraram em choque com a concepção de “sexo seguro”. Como pontuamos anteriormente o cristianismo, a partir de novos mecanismos de poder, foi apropriado como racionalidade política na inculcação dos imperativos morais pautados na tríade monogamia, sexo procriativo e desqualificação do prazer sexual (FOUCAULT, 2006c). Para a Igreja Católica, o “sexo seguro” está na aceitação dessa tríade como uma verdade absoluta que afasta qualquer ameaça de contrair DST ou HIV/AIDS.

Nos enunciados, abaixo mencionados, percebemos como o entrecruzamento desse conservadorismo nas formações discursivas pedagógicas e religiosas:

[...] o Dom Flávio colocou a seguinte coisa pra gente, não é que a igreja não quer que diga que a camisinha é o único método de evitar a AIDS, tá. Então ele dizia a seguinte coisa: pra preparar o aluno pra estar se preparando pra hora certa da relação sexual, usar os métodos que eles considerem que a igreja considera correto, que seria a tabelinha, que seria, por exemplo, só com um parceiro pra não haver aquela questão de usar vários de está fazendo sexo com vários parceiros e ai vierem a pegar vários tipos de doenças, então evitar ficar trocando de parceiros, tá trabalhando essas questões com eles, pra eles saberem a hora certa, quem é o parceiro correto? (Informação verbal<sup>6</sup>).

Esse discurso mantém uma correlação de forças com as atuais orientações de prevenção de DST e AIDS das políticas públicas de saúde, com ênfase nos princípios da moral religiosa expostos acima, que além de ser purificadora da alma,

se tornaria purificadora do corpo, não correndo o risco de contrair as doenças do sexo, sendo a única forma de fazer “sexo seguro”.

Na enunciação acima, podemos observar o poder pastoral contemporâneo em ação na escola, pois os docentes se colocam como aqueles que, a partir das orientações religiosas, formulam dizeres e visibilidades com efeito de “verdade” sobre gênero e sexualidade aos adolescentes e jovens deste colégio. Tais regimes de verificação não seguem regras universais e fixas, mas são construídos historicamente por meio de regras e formações discursivas, tanto laicas quanto religiosas.

O discurso pedagógico-crítico como uma formação discursiva é atravessado por múltiplas relações de poder, que compõem forças e visam fazer valer determinadas interpretações, em que são: docentes, especialistas educacionais, psicopedagogos, administradores educacionais que lutam para definir o que constitui ser educado, ser crítico, consciente, emancipado (GARCIA, 2002).

Como “a governamentalidade refere-se às deliberações, às estratégias, às táticas, aos dispositivos de cálculo e de supervisão empregados pelas autoridades no sentido de *governar sempre sem governar*” (RAMOS DO Ó, 2009, p. 113 – grifos do autor), as escolhas realizadas pelos sujeitos, no caso específico desta pesquisa em relação a gênero e sexualidade são reguladas por tais técnicas e princípios. Ou seja, os sujeitos seguindo os princípios religiosos e as técnicas de prevenção devem tomar decisões autônomas em relação ao “uso do corpo”, como é enunciado em muitos documentos do CFSX.

Nesse governo dos sujeitos enunciado nos discursos sobre gênero e sexualidade podemos observar os entrecruzamentos entre o poder pastoral da formação discursiva pedagógica e crítica e da formação discursiva religiosa, mapeados na utilização de termos, tais como: compreensão, consciência, interesses, necessidades, liberdade, autonomia, amor, diálogo. Tais termos são utilizados na discussão sobre gênero e sexualidade mobilizada por preocupações de cunho biológico-reprodutivas: o aumento das estatísticas de gravidez na adolescência, a precocidade na iniciação sexual e o aumento do número de adolescentes e jovens com DST e AIDS. Essas preocupações são justificadas por alarmes acionados por pesquisas quantitativas e demográficas, como as divulgadas pelo Censo do IBGE, e pela UNESCO, inclusive a publicada em 2004

(CASTRO, 2004) a qual serviu de base para a construção do tema transversal orientação sexual, dos PCN.

Diante dos dados alarmantes dessas pesquisas “[...] a escola é recorrentemente evocada como espaço ideal de intervenção e de implementação de programas de educação sexual”, entre eles a orientação sexual enquanto preocupação dos PCN, construídos em 1997 (ALTMAN, 2005, p. 14)<sup>7</sup>. Nos enunciados sobre gênero e sexualidade observei que o colégio investe no trabalho com o tema gênero e sexualidade mobilizado também por essas preocupações, como se observa nos recortes enunciativos abaixo:

O alto índice de gravidez precoce indesejada entre os adolescentes e o risco da contaminação pelo HIV, vem desde a década de 80 intensificando as discussões sobre a inclusão da temática sexualidade no currículo escolar por ser considerada relevante na formação integral do indivíduo (RELATO DE EXPERIÊNCIA, 2009, p. 01).

Essa justificativa elaborada para o projeto “Desmistificando a sexualidade em Rodas de Conversa” destaca as questões apontadas por Altman (2005) e pelo PCN de orientação sexual, o que conforma o trabalho relacionado a gênero e sexualidade a um discurso biológico-reprodutivo.

O dispositivo da sexualidade exerce um duplo controle do corpo pelo poder disciplinar e da população pela biopolítica se exerce pela ação do dispositivo da sexualidade que busca instaurar a verdade sobre o sexo, verdade esta entendida como construtora de normas para conduzir o próprio corpo.

Essa concepção biológico-reprodutiva ganha centralidade na discursividade sobre gênero e sexualidade no CSFX, como observamos no extrato enunciativo a seguir:

[...] no ano retrasado a gente tava vendo assim uma estatística de 2007 apareceram muitas adolescentes grávidas. Aí o ano passado nós apelamos mais pra esse assunto, trabalhamos mesmo, aí no final do

ano a gente viu assim que tinha os casos de 3 ou 4 adolescentes só (Informação verbal<sup>8</sup>).

Esses enunciados reverberam toda a gama de preocupações em “preparar” alunos e alunas para lidar com as questões relacionadas a gênero e sexualidade, a partir dos valores cristãos e cidadãos, em contraposição às orientações midiáticas ou à ausência de diálogo sobre o tema com a família. Com o discurso da prevenção, o trabalho com a temática gênero e sexualidade compõe injunções de normalização dos alunos e alunas, sobretudo no componente curricular AVC.

Tais discursos são atravessados por diferentes configurações de exercício do poder, que possibilitam o entrecruzamento de diferentes formas desde as individualizantes até as totalizantes, num movimento de aproximação, afastamento ou conjugação, das orientações religiosas da Igreja Católica e as prescrições laicas dos campos científicos, com os da saúde, da educação crítica, da psicologia. Assim, os discursos sobre gênero e sexualidade produzidos no currículo do CSFX, mais especificamente no componente curricular AVC, não estão isentos de conflitos, composições de forças, pois são atravessados por discursos laicos e religiosos.

### **Considerações não-conclusivas**

Buscar flagrar nos documentos do CSFX o funcionamento das relações de saber-poder e das práticas de governo nos discursos sobre gênero e sexualidade foi o que nos mobilizou nesta análise. Tais discursos produzidos no CSFX são marcados por uma singularidade do próprio colégio que o coloca numa espécie de “entre-dois”, através do convênio firmado entre a Diocese de Abaetetuba e a SEDUC/PA para manter o colégio como uma escola pública, porém vinculada à Igreja Católica, com liberdade para professar sua fé desde que se ajuste aos preceitos legais que regem a educação no Brasil: LDB, PCN.

O Colégio segue as orientações do Estado pautadas na ciência e nas pedagogias críticas e da Igreja Católica, fundamentadas nos princípios religiosos. Essas relações de poder oblíquas às demandas religiosas e educativas do CSFX são

agenciadas por correlações de forças emanadas da relação da Igreja Católica e o Estado para a manutenção do colégio, que assume como missão a articulação entre “Fé e Ciência” para formar indivíduos críticos e cristãos, que estudem, trabalhem e vivam como “verdadeiras testemunhas” religiosas e sociais, como bons cristãos e cidadãos críticos.

Nos enunciados sobre gênero e sexualidade nos documentos referentes ao componente curricular AVC encontramos alguns argumentos do PCN de orientação sexual, considerados igualmente expressivos no contexto social e educacional de Abaetetuba e do CSFX: alto índice de gravidez na adolescência, proliferação de DST e AIDS, falta de formação e informação em relação aos cuidados com o corpo, a sexualidade e aos métodos contraceptivos. Entretanto, esse componente curricular se constituiu como um lugar/espço curricular em que gênero e sexualidade são trabalhados de forma que constitua sujeitos discentes normalizados capazes de assumir *aspectos da vida cidadã* em sua existência cotidiana, sendo conscientes de suas responsabilidades com seu corpo, com sua sexualidade, com base nos princípios religiosos. Ou seja, os discursos sobre gênero e sexualidade no currículo escolar produzem injunções que incidem na formação de bons cidadãos e bons cristãos.

### Referências

ALTMANN, Helena. **Verdades e pedagogias na educação sexual em uma escola**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 89-114, jul.-dez. 2008.

CASTRO, Mary G., ABRAMOVAY, Míriam e SILVA, Lorena B. da. **Juventude e sexualidade**. Brasília: UNESCO; MEC; Coordenação Nacional de DST/AIDS; Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres; Instituto Airton Senna, 2004.

CSFX. Regimento Escolar do Colégio São Francisco Xavier, 2000. CSFX. Comitê de Democratização da Informática, 2001

CSFX. Relatório PROGESTÃO, 2004. CSFX. O Projeto Político Pedagógico, 2008.



CSFX. O Código de Ética e Conduta do Colégio, 2007. CSFX. Conteúdo Programático das Disciplinas, 2009.

CSFX. Relato de experiência para concorrer ao 5º Prêmio de Igualdade de Gênero sob o título: “Desmistificando a sexualidade em Rodas de Conversas”, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

FISCHER, Rosa M. B. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 114, p. 127-223, nov. 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

\_\_\_\_\_. Poder e saber. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 223-240.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e Solidão. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. p. 92-103.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.

\_\_\_\_\_. Ariana se enforcou. **Revista de Comunicação e Linguagens**, n. 19, 1993, p.237-239.

GARCIA, Maria Manuela A. **Pedagogias críticas e subjetivação: Uma perspectiva foucaultiana**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GONÇALVES, Jadson F. G. **Práticas discursivas e subjetivação docente: uma análise do discurso pedagógico sobre formação de professores no curso de pedagogia da UFPA**. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

LEMOS, Flávia C. S. **Crianças e adolescentes entre a norma e a lei: uma análise foucaultiana**. 2007. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

LOURO, Guacira L. Gênero, sexualidade e educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 46, p. 201- 218, dez. 2007.

\_\_\_\_\_. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. Teoria *queer* - uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, p. 541-553, 2 Sem. 2001.

\_\_\_\_\_. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MAUÉS, Josenilda. O currículo sob a cunha da diferença. ANPED. GT: Currículo/12, 2005. Disponível em: [www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/.../GT12-2367--Int.pdf](http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/.../GT12-2367--Int.pdf)  
Acesso em: 26 de julho de 2009.

MEYER, Dagmar E. E.; KLEIN, Carin; ANDRADE, Sandra dos S. Sexualidade, prazeres e vulnerabilidade: implicações educativas. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 46. p. 219-239, dez. 2007.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. In: **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**. N.1 - 2009 - pp.125-157.

RAMOS DO Ó, Jorge. A governamentalidade e a História da Escola Moderna: outras conexões investigativas. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 97-117 maio/ago. 2009

RIBEIRO, Paula R. C. **Corpos, gêneros e sexualidades**: questões possíveis para o currículo escolar. Caderno Pedagógico Anos Iniciais. Rio Grande: Editora da FURG, 2007.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul/dez, 1995.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

**SOBRE DISCURSOS DE VERDADE E CAPITALISMO: ENSAIO  
INTRODUTÓRIO ACERCA DA ANALÍTICA DO PODER DE MICHEL  
FOUCAULT**

Emanoela Terceiro<sup>194</sup>

**Resumo**

Este trabalho intenciona discorrer sobre noções básicas, porém fundamentais, do pensamento de Michel Foucault. Trata-se, portanto, de um texto introdutório, no qual se buscou dar maior ênfase à concepção foucaultiana de discurso de verdade, que perpassa o exercício de poder. Nesse ínterim, procurou-se compreender a chamada “reviravolta dos saberes” ou, em outras palavras, a insurreição dos ditos saberes sujeitados, os quais, quando da sua retomada, incorrem sempre no risco de passar por um processo de recolonização, tal qual, como exemplificado, o caso da problemática ambiental no capitalismo contemporâneo. Aqui ainda se refletiu sobre o modo como o filósofo leva a efeito a sua analítica do poder, este, por sua vez, concebido como uma teia de relações que se exerce de forma diluída e heterogênea. Também se apontou para o horizonte histórico vislumbrado por Foucault, qual seja, aquele que compreende a Modernidade como especialmente marcada por um biopoder. Por fim, sublinhou-se o mérito de sua produção filosófica, frequentemente alvo de incompreensões e de críticas oriundas de más leituras. Para tanto, fez-se uso, em particular, das obras *Em defesa da sociedade* e *Micofísica do poder*.

**Palavras-chave:** DISCURSOS DE VERDADE, PODER, CAPITALISMO.

Neste texto buscaremos discutir, introdutoriamente, alguns dos temas fundamentais ao pensamento de Michel Foucault, importante filósofo francês do século XX, cuja produção engloba, dentre outras preocupações, o tratamento das diversas questões – como a psiquiatria, a justiça, a verdade, o corpo, a sexualidade etc. – inerentes à problemática do poder. Trata-se tão somente de um ensaio, no qual apresentaremos – tentando manter o maior rigor e fidedignidade possíveis – algumas das principais ideias do autor, mas também, por outro lado, arriscaremos imprimir aqui um pouco das nossas próprias considerações, a fim de reafirmar, sobretudo, o primado do diálogo intelectual, sem, no

---

<sup>194</sup> manuterceiro@gmail.com – Universidade Estadual do Ceará (UECE)

entanto, incorrer, necessariamente, como querem alguns, em uma condescendência intelectual. Para tanto, recorreremos basicamente a algumas das aulas do curso de 1976, ministrado por Foucault, de janeiro a março daquele ano, no *Collège de France*, publicado no Brasil posteriormente com o título *Em Defesa da Sociedade*<sup>195</sup>, e a alguns dos artigos e entrevistas contidos na coletânea de textos *Microfísica do Poder*<sup>196</sup>.

Para começar, Foucault retoma a discussão a respeito da eficácia das críticas localizadas e descontínuas, contrapondo-as às assim chamadas teorias totalitárias – como o marxismo e a psicanálise –, cujos efeitos inibidores impediriam, senão totalmente, pelo menos em larga medida, a realização de uma análise ou de uma crítica local/particular a qual não estivesse, obrigatoriamente, vinculada à unidade teórica do discurso vigente. Cabe, pois, sublinhar que o caráter localizado da crítica não redundaria, como enfatiza o próprio autor, em um “empirismo obtuso” ou em um “ecletismo frouxo”, indicaria, pelo contrário, “[...] uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum” (FOUCAULT, 1999, p. 11).

Nesse sentido, deve-se entender que as críticas localizadas referir-se-iam a uma “reviravolta de saber” ou a uma insurreição dos “saberes sujeitados”, ou seja, daqueles saberes que foram inabilitados/rejeitados/subjugados ao longo da história. Saberes esses continuamente desqualificados pela hierarquização científica, mantidos sob tutela em nome da unitariedade de um conhecimento verdadeiro, mas que, a partir de um determinado momento, reapareceram e foram utilizados para fazer a crítica da qual falávamos. Refere-se aqui tanto ao saber da erudição, isto é, ao saber histórico sepultado ou mascarado em blocos funcionais e sistemáticos, quanto ao saber desqualificado, isto é, saber histórico considerado ingênuo, inferior e insuficientemente elaborado.

Somente então, com a insurreição dos saberes dominados, chega-se a uma genealogia, a qual se apresenta como o acoplamento do saber desqualificado e do saber erudito ou, ainda, “o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a

---

<sup>195</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>196</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

constituição de um saber histórico de lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais”<sup>197</sup> contra os efeitos de poder dos discursos científicos. Diz o autor:

A genealogia seria, portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para liberar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico.<sup>198</sup>

Vale notar que, em tempos de negação do capitalismo expressa por teorias insistentes em afirmar que estaríamos vivendo em uma sociedade radicalmente nova – em um pós-capitalismo<sup>199</sup> –, custa-nos admitir como adequada a ideia de que não haja hierarquia entre os diversos tipos de conhecimento no que tange à qualidade e ao poder explicativo da realidade. No entanto, a partir da crítica foucaultiana, somos levados a refletir sobre essa mesma questão sob outra perspectiva, a saber, a da subordinação da produção científica aos interesses de reprodução do capital.

Como é sabido, os saberes oficiais arvoram-se do estatuto de cientificidade para imporem sua dominação aos “saberes sujeitados”, os quais, por sua vez, poderiam – por que não? – também representar os saberes oriundos das classes trabalhadoras (além de outras classes oprimidas: índios, negros, mulheres, homossexuais etc.) Nesse sentido, embora a ciência – no sentido lato – tenha nos propiciado avanços importantes, não devemos ignorar que a sua produção vincula-se imanentemente aos imperativos da produção e reprodução do capital, portanto, guarda-lhe certo comprometimento, ainda que não absoluto, como sabemos. Assim, qual dos saberes teria maior poder explicativo da realidade?

Ademais, Foucault ressalta que a insurreição dos saberes diz respeito não propriamente aos conteúdos, métodos e conceitos científicos, e sim aos efeitos centralizadores de poder produzidos pelos discursos das ciências, pois quando um saber adquire, enfim, *status* de cientificidade, isto é, quando se torna reconhecidamente científico,

---

<sup>197</sup> FOUCAULT, 1976, p. 171

<sup>198</sup> FOUCAULT, 1976, p. 172

<sup>199</sup> Neste ponto, compartilhamos das reflexões de Duarte (2003) em seu livro *Sociedade do Conhecimento ou Sociedade das Ilusões*, de modo particular no que se refere às chamadas Pedagogias do “aprender a aprender”.

adquire igualmente respaldo para desqualificar, para rebaixar outros saberes, e assim estabelecer a sua verdade como única e incontestável. Por isso mesmo, para o autor, seria prudente a interrogação diante de qualquer saber que tenha a pretensão de estabelecer-ser como ciência.

Nesse ínterim, o filósofo chama também a atenção para o fato de que os próprios “saberes sujeitados” podem, quando do seu resgate ou da sua retomada, passar por um processo de recolonização/recodificação, efetivado pelo discurso centralizador e unitarizante daqueles saberes oficiais. Nesse caso, talvez pudéssemos nos referir, em alguma medida, e apenas à guisa de exemplo, à contemporânea e tão em voga questão da problemática ambiental, porque, como sabemos, é somente a certa altura do século XX<sup>200</sup> que as preocupações dos discursos oficiais/dominantes dirigem-se para as questões relacionadas à preservação do meio ambiente. A sustentabilidade torna-se, então, a pedra de toque desses discursos, que outrora preconizavam, acima de tudo, o progresso, e agora pretendem coaduná-lo ao desenvolvimento sustentável, sob a forma de um *green capitalism* (capitalismo verde).

É sabido que, na fase ascensional do capitalismo, mas sobretudo durante grande parte do século passado, era ampla a aceitação, como verdade, da noção de crescimento ilimitado como propulsora do desenvolvimento e, por conseguinte, do progresso. Nossa suspeita é que, tal como no passado – quando a produção capitalista-industrial sem reservas e sem limites era uma verdade de ampla aceitação, sob a forma e a defesa do discurso de crescimento ilimitado a bem do progresso da humanidade –, temos hoje uma “fermentação discursiva”<sup>201</sup> – acelerada há pouco mais de meio século – segundo a qual o futuro da humanidade está extremamente comprometido pelos danos ambientais causados em anos de consumo indevido dos recursos naturais, movido por um modo de produção desenfreado regido pelas demandas do mercado.

Retomando ao que se falava anteriormente, para Foucault, o que está em jogo não é tanto a análise macroeconômica do poder, isto é, a análise do poder como uma emanção vertical descendente partindo-se do poder econômico. Mas, haja vista a organização social configurada pelo capitalismo, a análise do poder, ou dos dispositivos de poder, tende a

---

<sup>200</sup> Um dos marcos dessa virada foi a publicação do livro de Rachel Carson, *Primavera Silenciosa*.

<sup>201</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 24.

recair em uma análise econômica, ou no que o próprio autor denominou de economicismo na teoria do poder, que seria o ponto em comum entre a concepção liberal, para a qual o poder é considerado como direito, em um modelo jurídico-contratual; e a concepção marxista, para a qual o poder é reproduzidor das relações de dominação.

Em entrevista concedida a Alexandre Fontana, intitulada Verdade e Poder, Foucault recupera a discussão sobre poder e saber, confirmando que o problema do poder era apresentado pela direita somente em termos jurídicos; e pelo marxismo como aparelho do Estado. Em um esquema de denúncias recíprocas, nem capitalistas e nem socialistas preocupavam-se, de fato, com a forma como o poder se exercia completamente. De tal modo que “[...] o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a mecânica do poder nunca era analisada”<sup>202</sup>.

Se assim fosse, se o poder representasse apenas uma força de opressão e de repressão, uma força de inibição e proibição, certamente não seria obedecido. Foucault destaca que o poder permeia todo corpo social e também forma saberes, produz discursos de verdades e leva ao prazer. Nesse sentido, entendemos que, além da vigilância, da normatização e da disciplina, o poder ainda se manifesta sob uma forma positiva de criação, de liberação e de fruição.

Importante notar que, a exemplo das modificações dos enunciados científicos decorrentes das rápidas transformações no âmbito das ciências naturais, tal como na medicina, o mote é um problema de regime discursivo e seus efeitos de poder, ou seja, o que mais interessa a Foucault não é descoberta em si, interessava-o seus efeitos no discurso e no saber. Nesse sentido,

O que está em questão é o que *rege* os enunciados e a forma como estes se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, suscetíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeito de poder circula entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, 1976, p. 6

poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global.<sup>203</sup>

À vista disso, compreende-se o porquê de dispormos de poucos instrumentos para realizar uma análise não econômica do poder. Não obstante, importa destacar que, numa perspectiva foucaultiana, “[...] o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força.”<sup>204</sup> Trata-se, nesse sentido, de compreender não o que o poder é, e sim quais são os seus mecanismos, seus efeitos, sua rede de relações, em resumo, os diversos dispositivos de poder. Trata-se também de compreender o poder não como um direito ou um bem do qual se possa ser possuidor, mas de compreendê-lo como uma relação, como um exercício, ou seja, de compreender que “[...] o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT, 1999, p. 21).

Para tanto, o autor propõe que seja feita a devida análise da relação entre o(s) exercício(s) de poder e a produção de discursos de verdade, pois não “[...] há exercício do poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Em outras palavras, os discursos de verdade – e a contínua produção e reafirmação desses discursos – constituem a mediação *sine qua non* para que o poder – ou melhor, o exercício do poder – se estabeleça e de fato funcione. Daí por que, em particular na nossa sociedade, estarmos sempre envolvidos, de alguma forma, na busca e na apreensão da verdade. Se não é assim, afinal o que fazem então o padre, o juiz, o cientista, o pesquisador, o professor etc.? Para Foucault (1999, p. 29), “[...] somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder”.

O direito, por sua vez, ao longo da história, cumpre o papel de legitimar o poder e de ser instrumento de sua dominação, porém não naquele tradicional sentido, conforme adverte o autor, de dominação de uma classe em relação a outra, mas sim o poder em relação às múltiplas formas de dominação que podem ser exercidas nesta sociedade. De fato, pensar em uma homogeneidade harmoniosa no interior de duas grandes classes

---

<sup>203</sup> FOUCAULT, 1976, p. 4

<sup>204</sup> FOUCAULT, 1976, p. 175



opostas seria, no mínimo, uma percepção míope da sociabilidade, constituída sim – possivelmente – por uma heterogeneidade conflituosa no interior de cada classe, pois embora não possamos, em absoluto, negar a existência da luta de classes, não devemos entendê-la, diametralmente, como um quadro em preto e branco.

O pensamento de Foucault (1999, p. 34) poderia, então, nos ajudar na compreensão dessa problemática, porque não considera o poder “[...] como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo – dominação de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras”. Para o filósofo, é preciso “[...] ter bem em mente que o poder, exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe, não é algo que se partilhe entre aqueles que o têm e que o detêm exclusivamente, e aqueles que não o têm e que são submetidos a ele”. O poder é, ao contrário, e em suma, algo que se exerce em rede/cadeia, algo que circula/transita pelos indivíduos.

Cabe, pois, notar que Foucault não se propôs a estudar os mecanismos gerais do poder e, por conseguinte, os seus efeitos de conjunto. Sua proposta gira em torno da compreensão do poder em suas extremidades, com seus efeitos reais e capilares, bem como do estudo dos corpos periféricos e múltiplos, corpos constituídos pelos efeitos de poder. É, então, nesse preciso sentido que o filósofo sugere que seja feita uma análise ascendente, isto é, a partir dos mecanismos infinitesimais do poder, no lugar da análise descendente, a qual explicaria a dominação como fenômeno global “[...] que se pluraliza e repercute até em baixo” (FOUCAULT, 1999, p. 36). Para o autor, essas deduções, apesar de sempre possíveis, são essencialmente fáceis demais.

Com o fim de tornar mais clara essa sua ideia, Foucault recorre ao exemplo a respeito da loucura, que pode ser tanto explicada, como fenômeno geral, partindo-se da perspectiva de que o louco representa aquele que se tornou inútil para a produção industrial e deve, por isso, ser banido, como o inverso, partindo-se de baixo, demonstrando como os mecanismos de poder, no que tange ao controle e à exclusão do louco, “[...] em um dado momento, numa conjuntura precisa, e mediante certo número de transformações, começaram a tornar-se economicamente lucrativos e politicamente úteis”. (FOUCAULT, 1999, p. 38). Para Foucault,

[...] na medida em que as noções de “burguesia” e de “interesse da burguesia” não têm verossimilmente conteúdo real, ao menos para os problemas que acabamos

de levantar agora, o que se deve ver é justamente que não houve a burguesia que pensou que a loucura deveria ser excluída ou que a sexualidade infantil deveria ser reprimida, mas os mecanismos de exclusão da loucura, os mecanismos de vigilância da sexualidade infantil, a partir de um certo momento, e por razões que é preciso estudar, produziram certo lucro econômico, certa utilidade política e, por essa razão, se viram naturalmente colonizados e sustentados por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro. (FOUCAULT, 1999, p. 38-39)

Talvez, de um modo até conciliador e não definitivo, pudéssemos entender, em alguma medida, ambas as abordagens como complementares. Isso porque não devemos jamais suspender ou secundarizar o entendimento de que seja do interesse da produção industrial capitalista expulsar (ao mesmo tempo em que também produz), tal como faria com qualquer outro objeto descartável e estorvante, aquele trabalhador que já não mais atende com mesma força de trabalho de antes ao processo produtivo<sup>205</sup> – seja ele louco, inválido, aleijado, criminoso ou subversivo; e, no entanto, precisamos reconhecer que a análise foucaultiana nos ajuda a compreender, por outro ponto de vista, a questão da loucura, porque para Foucault não é tanto o fato da exclusão propriamente dita que interessa ao sistema capitalista, e sim a técnica, o procedimento da exclusão e, por conseguinte, o poder que daí advém, “[...] o poder que incide sobre os loucos”. Isso porque tais procedimentos – como os métodos de observação, as técnicas de registro, os processos de pesquisa etc. – representam, para o filósofo, instrumentos efetivos de formação e acúmulo de saber. E o poder, por seu turno, “[...] quando se exerce em seus mecanismos finos, não pode fazê-lo sem a formação, a organização e sem pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber”. (FOUCAULT, 1999, p. 39-40).

Mas o poder ou, melhor dizendo, as formas de exercício de poder não são sempre as mesmas ao longo da história, pelo contrário, pode-se entender que se ampliam, se diluem e se refinam com o passar do tempo, de acordo com a perspectiva foucaultiana. Tanto é assim que, por exemplo, até aproximadamente o século XVI vivíamos sob o arbítrio do poder soberano e já nos séculos seguintes, XVII e XVIII, ocorre o aparecimento de um novo

---

<sup>205</sup> Sobre o manicômio, corroboramos com Lígia Klein (publicado no facebook, acesso em 12/06/2012), no sentido de que seja "Necessário investir em outra forma de atenção àqueles que já adoeceram e, simultaneamente, investir na construção de uma sociedade que não induza, de forma absolutamente não acidental, à loucura".

mecanismo de poder, totalmente inconciliável com as antigas relações de soberania, muito embora tenham, em alguma medida, coexistido<sup>206</sup>. Trata-se, pois, do aparecimento do poder disciplinar, um tipo de poder heterogêneo, que incide em primeiro lugar sobre os corpos, sujeitando-os de uma maneira bastante mais direta, porque se exerce continuamente por vigilância, por coerções disciplinares.

Para Foucault, o poder disciplinar foi uma das maiores invenções da sociedade burguesa e uma das mais importantes ferramentas para implantação do capitalismo industrial, porque propiciou a extração de mais tempo e de mais trabalho, com o máximo de eficácia e o mínimo de dispêndio. Com efeito, não precisamos muito raciocinar para concluir que aqueles trabalhadores oriundos de um outro sistema produtivo tiveram, necessariamente, que ser habilitados para o trabalho fabril, tanto no que tange ao uso e à manipulação das máquinas, quanto no que se refere ao condicionamento do próprio corpo àquela jornada extenuante, às condições insalubres etc. Os corpos, de fato, precisaram ser educados ou, em termos mais foucaultinos, docilizados. As ideias do filósofo, portanto, nos auxiliam a entender melhor, de uma forma mais ampla, a processualidade das mudanças sociais de então.

Já no século XIX, Foucault aponta para o surgimento de outro importante fenômeno, desta feita, algo que teria a ver com a assunção da própria vida pelo poder, isto é, da vida biológica do homem como espécie, e não mais somente do homem-corpo. Ora, o poder soberano sobre a vida não se exerce senão na evocação de seu poder sobre a morte. Nesse sentido, como efeito da dissimetria desse poder de vida e de morte, o poder sobre a vida só se faz sentir ou só se manifesta como algo que paira, como uma presença ausente, uma vigência sem aplicação, que só se revela, de fato, no momento derradeiro da morte. Em resumo, o poder do soberano se caracteriza pelo direito *de fazer morrer ou de deixar viver*. Enquanto que o novo poder que foi se constituindo no século XIX se caracteriza precisamente pelo inverso, pelo direito *de fazer viver e de deixar morrer*. Trata-se, agora, do aparecimento do biopoder, um poder de regulamentação, que se exerce sobre a população, sobre os fenômenos coletivos.

---

<sup>206</sup> Foucault (1999, p. 43) adverte-nos que o aparecimento desse novo mecanismo de poder “[...] deveria ter levado normalmente ao próprio desaparecimento desse grande edifício jurídico da teoria da soberania. Ora, de fato, a teoria da soberania não só continuou a existir, se vocês quiserem, como ideologia do direito, mas também continuou a organizar os códigos jurídicos que a Europa do século XIX elaborou para si a partir dos códigos napoleônicos”.

Os séculos XVII e XVIII, conforme nos explica Foucault, assistiram ao surgimento de técnicas de poder endereçadas diretamente ao corpo-individual, quais sejam, os procedimentos relacionados à distribuição e organização dos corpos individuais, às técnicas de racionalização e de aumento da força útil desses corpos, resumidamente, a uma tecnologia disciplinar do trabalho, aplicada através da separação, do alinhamento, da colocação em série, dos exercícios e treinamentos, dos sistemas de vigilância, das inspeções, das hierarquias etc. Mas logo na segunda metade do século XVIII, surge uma nova tecnologia de poder, porém sem excluir a técnica disciplinar, “[...] porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes” (FOUCAULT, 1999, p. 289).

Semelhante tecnologia se aplica à vida dos homens, à multiplicidade dos homens como massa global, que se afeta pelo que o filósofo denomina por processos de conjunto que são próprios da vida, a saber, o nascimento, a morte, a fecundidade e a reprodução, a doença, a longevidade etc. São desses fenômenos próprios da vida que o biopoder extrai seu saber e define as áreas de intervenção de seu poder. Por exemplo, a introdução, em fins do século XVIII, da medicina sanitarista – atualmente conhecida como medicina de família e comunidade (MFC) – com o propósito de medicalizar a população, isto é, de intervir na maneira de vida dos homens de modo a instruí-los no que tange às regras de higiene, aos costumes e comportamentos sociais – sexualidade, alimentação etc. – e, nesse ínterim, centralizar as informações, numa normalização do saber.

Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que é indivíduo, mas, essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. (FOUCAULT, 1999, p. 293)

Diferente do poder soberano, trata-se agora, pode-se dizer, de um tipo de poder, ou melhor, um exercício de poder mais estendido, mais espargido, mais diluído, porque exercido desde o nascimento – e se admitirmos esta possibilidade, mesmo antes, durante a própria gestação, com os exames pré-natais, ou antes ainda da concepção, com os estímulos à natalidade – até o momento em que já não resta outra perspectiva senão a morte. Foucault

explica que o biopoder surge justamente na ocasião em que a sociedade estava a caminho de uma explosão demográfica e da industrialização, fenômenos dos quais a mecânica do poder soberano não dava conta – fora preciso, por um lado, numa primeira acomodação, mecanismos de poder que incidissem sobre os corpos, a fim de discipliná-los e, por outro, numa segunda e mais complexa acomodação, mecanismos de poder que incidissem sobre os processos biológicos da população, das massas humanas.

Longe dos reducionismos e ecletismos teóricos dos quais é frequentemente acusado, Foucault parece mesmo manter o devido rigor naquilo que se propôs a fazer, a saber, a análise das relações de poder, não do ponto de vista tradicional, ou seja, partindo de uma teoria da soberania, mas a partir de uma nova compreensão da modernidade e de seu projeto. Por tudo isso, à guisa de conclusão, podemos dizer que Michel Foucault fora um filósofo que pensou a modernidade, com as demandas históricas de sua época, de forma nova, o que lhe rendeu (e ainda rende) duras críticas e incompreensões, de tal forma que é preciso cuidado quando da leitura de suas tão recentes obras, bem como no que se refere ao que delas fora feito por seus continuadores. Diríamos até que seja concedido ao estudo de Foucault o mesmo cuidado que devemos guardar quando da leitura e aproximação, por exemplo, do marxismo, outra corrente conhecedora também de deturpações e extravios, para não incorrerem no risco de crer em qualquer apropriação incoerente e inconsequente da teoria elaborada por Marx e Engels – e alguns de seus mais rigorosos herdeiros.

**SOBRE OS ESTADOS DE EXCEÇÃO, OS CAMPOS E A ÚLTIMA SUBSTÂNCIA  
BIOPOLÍTICA NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN.**

Francisco Bruno Pereira Diógenes<sup>207</sup>

**Resumo:**

Este trabalho pretende expor a reflexão de Giorgio Agamben, filósofo italiano contemporâneo herdeiro do projeto da biopolítica de Foucault, sobre os campos de concentração e extermínio nazistas, mas, para além destes, de modo mais profundo e fundamental, sobre o significado dos campos para a ordem política ocidental. Nesse sentido, a orientação agambeniana dirige sua investigação para observar esses espaços, característicos dos totalitarismos novecentistas, não como anomalias políticas e históricas, mas para compreendê-los como realização absolutamente necessária a toda forma de soberania que conhecemos. Assim, a pergunta do filósofo dá-se justamente sobre o que permitiu o surgimento dos campos a partir das estruturas jurídicas de cada ordenamento, e para o que aqui mais interessa, em especial, ao que disser respeito ao regime nazista. Os estados de exceção, dos quais os campos representam a verdadeira materialização, assinalam a lógica e o paradoxo da soberania levados ao extremo no século XX. Nesse ínterim, também será analisado neste trabalho um fenômeno dos campos, o “muçulmano”, que corresponde ao pior estado de degradação física e psicológica ao qual um detendo poderia chegar antes da morte, tomado por Agamben com o a cifra da realização da biopolítica nazista. Os assim chamados muçulmanos marcam o exemplo perfeito de um estado correspondente a uma espécie de substância biopolítica, ou seja, ao isolamento de um aspecto da vida, chamado pelo filósofo italiano de *vida nua*, fundamental para que se compreenda a vocação biopolítica do poder.

**Palavras-chave:** ESTADO DE EXCEÇÃO, CAMPO, BIOPOLÍTICA.

Uma das observações do filósofo italiano diz respeito ao fato de que é comum compreender o que ocorreu nos campos de concentração nazistas, simplesmente, como a condição mais inumana à qual seres humanos já foram submetidos na história. Isso acontece porque os acontecimentos que ali se deram extrapolam de tal forma o conceito de crime que, comumente, passa-se ao largo de considerações acerca da sua particular estrutura jurídico-política, daquilo que permitiu seu surgimento, para considerá-los como fatos históricos anômalos. Seguindo orientação inversa, Agamben ressalta que os campos não decorrem, de modo algum, do direito ordinário, nem muito menos de um

---

<sup>207</sup> Universidade Federal do Ceará (UFC)

desdobramento do direito carcerário: eles são, na realidade, manifestações essenciais do estado de exceção e das leis de guerra.

Na Alemanha, o surgimento dos campos decorre de um instituto jurídico, chamado “custódia protetiva” (*Schutzhaft*), com base no qual o Estado poderia investir sobre (“tomar sob custódia”) alguns indivíduos independentemente de seu comportamento ter ou não relevância penal. Derivada tanto de uma lei prussiana sobre o Estado de sítio, de 1851 – da qual se fez uso na Guerra Franco-prussiana, em 1871, sobre quase todo o território alemão –, como de outra lei, de 1850 – a qual previa a privação de liberdades individuais, a qual foi amplamente posta em prática após a Primeira Grande Guerra –, a *Schutzhaft* foi, também, a base para a criação dos primeiros campos de concentração na Alemanha, em 1923.

Para esses primeiros campos alemães, o então governo social-democrata enviou milhares de militantes comunistas e muitos refugiados hebreus orientais. Entre 1919 e 1924, os governos da República de Weimar proclamaram estado de exceção por várias ocasiões, de modo que se pode dizer, com Agamben, que quando os nazistas tomaram o poder em 1933 não fizeram mais do que seguir uma prática corriqueira dos governos precedentes. Contudo, é preciso dizer, os *lager* nazistas demonstram o abuso das medidas de exceção mais claramente do que quaisquer outros, na medida em que a custódia protetiva fora proclamada pelo partido de Hitler sem a expressão (*Ausnahmezustand* – “estado de exceção”) que a caracterizava até então<sup>208</sup> – e é essa tradição que permite ao decreto nazista de estado de exceção surgir sem necessidade de justificação, vigorando por todo o período do poder do partido, pois, como disse Carl Schmitt: a custódia protetiva é “um efeito imediato da revolução nacional socialista” assim como os campos, que, nas palavras de um chefe da polícia nazista, “um certo dia vieram a ser”<sup>209</sup>.

Portanto, de modo geral, podem-se compreender os campos como espaços políticos decorrentes do estado de exceção, de modo que há entre eles um nexó constitutivo, sendo o primeiro a verdadeira materialização do segundo. Mas a partir do momento em que os campos aparecem no contexto de um “estado de exceção desejável”

---

<sup>208</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*, p. 174-175.

<sup>209</sup> Cf. Idem, p. 176.

(essa era a expressão utilizada pelos próprios nazistas), o exercício do poder ali praticado não se configura mais como extraordinário, mas, agora, como *normal*<sup>210</sup>, como regra. “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*”<sup>211</sup>.

Ademais, se o estado de exceção constitui-se em um instituto paradoxal, à medida que suspende, para proteger, justamente aquilo que quer proteger da suspensão, no campo, essa lógica ganha visibilidade espacial, pois ele [o campo] é posto fora da ordem jurídica normal sem que, contudo, seja simplesmente externo a este mesmo ordenamento. O campo é, portanto, *exceção* – no sentido que esse termo tem no étimo (do latim, *ex-capere*), “capturado fora” –, como o é o estado que permite seu surgimento. Seus presos são destituídos de seus direitos vitais em uma estrutura aberta de dentro do próprio ordenamento que lhes garantia aqueles direitos.

A suspensão da norma então vigente cria um vazio de direito sobre o qual se aplicará a violência do poder sob a veste da soberania e o crivo da decisão do soberano, e no qual se abre uma zona de indiferença entre decisão soberana e lei, externo e interno, exceção e regra. Em que pese o exemplo da intenção dos nazistas em manter na maior indeterminação possível a atuação da *Schutzhaft*, abstraindo-a do contexto de necessidade e do ordenamento jurídico normal. Tornando-a totalmente independente do poder judiciário, faziam-na emanar diretamente do *Führer*, assim como conceberam os juristas nacional-socialistas, dentre eles Carl Schmitt<sup>212</sup>. Contudo, como pontua Agamben, no contexto nazista:

O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): [...] ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *questio iuris* [questão jurídica] não é mais absolutamente distinguível da *questio facti* [questão de fato] e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo*

---

<sup>210</sup> Cf. Idem, p. 174-175.

<sup>211</sup> Idem, p. 175.

<sup>212</sup> Cf. Idem, p. 176.



*é um híbrido de direito e fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis*<sup>213</sup>.

Essa análise de Agamben lembra a observação de Hannah Arendt, quando esta afirmava que nos campos reina o princípio totalitário segundo o qual “tudo é possível”, já que a noção de direito (em que pese o direito subjetivo e a proteção jurídica) perde sentido no momento em que se identifica com os fatos. À medida que cometer os atos que ali se cometia não seria passível de punição, já que estava igualmente suspensa a noção de crime, indistintas legalidade e ilegalidade, apenas se entende verdadeiramente o que ocorreu nos campos nazistas compreendendo a sua fundamental estrutura jurídica<sup>214</sup>. Que o digam os sobreviventes dos campos, tais como Primo Levi, judeu italiano sobrevivente de Auschwitz e testemunho mais citado por Agamben. Levi, assim diz em seu primeiro testemunho, *É isto um homem?*: “Aqui [...] no Campo, não há criminosos nem loucos: não criminosos, porque não existe uma lei moral a ser violada; não loucos, porque somos programados; cada ação nossa é, neste tempo e neste lugar, claramente a única possível”<sup>215</sup>.

Num campo como o de Auschwitz, não se matava, produziam-se cadáveres, diz Agamben, pois eram tantos, em série, periódica e sistematicamente, que a morte fora reduzida a verdadeira fabricação. E em meio a essa situação extrema, sobrevém um fenômeno, tomado pelos dois italianos como uma pedra de toque para expressar o que ocorreu e como ocorreu o impossível dos campos. À figura que se chamou de “muçulmano”, constituíam seres humanos em estado de tamanha degradação física e psicológica que promoviam sentimentos de repulsa, tanto por parte dos SS (a polícia nazista) quanto pelos próprios companheiros presos. Dizia-se que vagavam pelo campo como mortos-vivos, numa completa indiferença perante a vida ou a morte; nada temiam nem desejavam, tamanho tinha sido seu sofrimento e esgotamento. Nas belas e tristes palavras de Primo Levi, que melhor do que ninguém pode descrevê-los:

A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e

---

<sup>213</sup> Idem, p. 177.

<sup>214</sup> Cf. Idem, p. 177.

<sup>215</sup> LEVI, Primo. *É isto um homem?* p. 99.

se esforçam em silêncio; já se apagou nele a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los de vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. [...] Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento<sup>216</sup>.

Matar não seria suficiente, não faria do poder algo absoluto e perpétuo. Foi preciso submeter os prisioneiros à fome e à pior degradação física e psicológica para construir um terceiro elemento entre vida e morte. A “força do campo”, a figura extrema da biopolítica do nazismo, é compreendida pelo filósofo como “a última substância biopolítica isolável”; o muçulmano é o exemplo perfeito do governo que o produziu: é a cifra da realização do terceiro *Reich* sobre a Terra<sup>217</sup>. Mais ainda, ele demarca uma zona onde as noções de humano e não-humano perdem significado. Esta é, então, a função dos campos no sistema nazista: isolar a última substância biopolítica possível, expondo a vida em seu triste e fatal extremo<sup>218</sup>, configurando-a como uma vida nua, isto é, despida de sua face humana, qualificada.

Os campos nascem, assim, como espaços necessários ao exercício extremo da soberania. No campo o Estado decidirá sobre a vida biológica dos indivíduos – destituídos de direitos e de estatuto político, reduzidos à vida nua – de forma ainda mais sumária e mortal; é espaço biopolítico absoluto, no qual o poder não encontra mediações. Nessa perspectiva, só se entende como é possível o impossível dos campos de concentração e extermínio quando se tem em vista o contexto em que o campo é paradigma político, no “ponto onde a política torna-se Biopolítica”<sup>219</sup>. E esta, no extremo, na perspectiva de Agamben, lança mãos sobre a vida na mesma medida em que o faz sobre a morte e transmuta-se, assim, necessariamente, em tanatopolítica. Nas palavras de Agamben:

---

<sup>216</sup> LEVI, Primo. *É isto um homem?*p.91.

<sup>217</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. p. 55.

<sup>218</sup> Cf. Idem, p. 90.

<sup>219</sup> Cf. Idem, p. 178.

Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. [...]. O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. [...] A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção)<sup>220</sup>.

Se o sistema político, diz Agamben, sempre acomodara e ordenara formas de vida e normas jurídicas dentro de uma determinada localização espacial, a partir da crise dos Estados-nação, o princípio que regulava a inserção da vida nua no interior de um ordenamento entra em processo de deslocamento para o exterior, fazendo daquele espaço determinado uma *localização deslocante* tornada visível pelos campos. Para o autor, eles ainda são vigentes como matrizes ocultas da política, as quais temos que aprender a identificar em suas paradigmáticas aparições nas cidades, nas quais, aliás, ainda se devem esperar novas formas de definição e inscrição da vida.

Nesse sentido, para além do período das guerras ou dos Estados totalitários, pode-se observar, com Agamben, a reprodução da estrutura do estado de exceção em vários âmbitos e situações nas democracias contemporâneas, as quais tornam premente o surgimento de campos. Nesse sentido, pode-se compreender que será um campo tanto uma favela carioca invadida pelo Batalhão de Operações Especiais da polícia do Rio de Janeiro, no seguimento de uma política de segurança que faz frente ao tráfico de drogas a partir de uma guerra civil não declarada, em que pese, justamente, a demanda por operações especiais da magnitude em que ocorrem, até as zonas de detenção em aeroportos internacionais, onde qualquer suspeito pode ser detido por vários dias aguardando intervenção judiciária. Em ambos os casos, a norma é suspensa e a polícia age como

---

<sup>220</sup> Idem, p. 182.

soberana, fazendo com que tudo que ali possa vir a acontecer dependa não mais do direito, mas exclusivamente da consciência e do senso ético dos policiais ali envolvidos<sup>221</sup>.

Dessa conclusão advém a tese provocativa de nosso autor, segundo a qual não é mais a *polis*, mas o *campo*, o espaço político contemporâneo por excelência, o paradigma que configura agora, então, o novo *nómos* biopolítico planetário<sup>222</sup>.

## **REFERÊNCIAS**

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. [2003] Trad.: Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**. O arquivo e a testemunha. [1998] Trad.: Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** [1958], Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988. 175 p.

---

<sup>221</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. p. 181.

<sup>222</sup> Cf. Idem, p. 182-183.

**VIOLÊNCIA ÚTIL? CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RITUAL MORTIFICADOR  
DOS CORPOS**

Diany Mary Falcão Alves<sup>223</sup>

**Resumo**

O presente texto tem por finalidade expor algumas considerações acerca do ritual mortificador dos corpos. Partimos da questão levantada por Primo Levi: Existe uma violência útil? Infelizmente sim. Esperamos apresentar algumas considerações sobre a temática no pensamento de Primo Levi e Michel Foucault, tendo o corpo como peça fundamental, procurando traços de convergências entre esse dois autores, de modo que possamos compreender tal afirmativa de Primo Levi.

**Palavras- Chave:** CORPO, VIOLÊNCIA, SUPLÍCIO.

**VIOLENCE USABLE? CONSIDERATIONS ABOUT THE RITUAL  
MORTIFICADOR OF WATER BODIES**

**Abstract**

The present article has for purpose present some considerations about the ritual mortificador of the bodies. We depart from question raised by Primo Levi: Is there a violence usable? Unfortunately, yes. We hope to present some considerations on the subject in the thought of Primo Levi and Michel Foucault, taking body as an essential piece, looking for traces convergence between these two authors, so as that we can understand such a statement of Primo Levi.

**Keywords:** BODY, VIOLENCE, TORTURE.

---

<sup>223</sup> Aluna do Mestrado Acadêmico em Filosofia (UECE), sob a orientação do Prof. Dr. Ruy de Carvalho Júnior. Participante do Grupo de Estudos Foucaultianos (GEF-UECE).

## **1. Introdução**

Primo Levi (1919 – 1987) era italiano, judeu e químico, tornou-se um dos maiores escritores da chamada “literatura de testemunho”. Em suas obras *É Isto um Homem?* (1947) e *Os afogados e os sobreviventes* (1986), busca testemunhar sua experiência nos campos de concentração (Lager), em destaque, do Lager de Auschwitz, principal campo de concentração da Alemanha nazista. Seu testemunho sobre o holocausto não tem como objetivo fazer acusações sobre o fato, mas fornecer informações necessárias para um estudo sereno de alguns aspectos da alma humana. Levi relata o processo de desumanização a partir dos acontecimentos ocorridos dentro dos Lager, que marcaram a essência e a estrutura do nazismo.

O tema da violência é desenvolvido em todo o livro, entretanto, para a análise em questão, destacaremos o quinto capítulo da obra *Os afogados e os sobreviventes*, no qual o autor enfatiza a tortura desde a entrada dos prisioneiros nos vagões, o ritual de entrada no Lager e as crueldades praticadas no cotidiano dos campos de concentração.

Outro ponto para nossa exposição consiste no pensamento de Michel Foucault, filósofo francês, que ao focalizar suas investigações no âmbito da corporeidade, passa a analisar os eventos e marcas desta corporeidade, tendo na obra *Vigiar e Punir*, o ponto inicial para tais análises. Através de um estudo minucioso, revela os eventos históricos que utilizam o corpo como ponto de apoio, e, mais do que isto, como seu começo, como por exemplo, o nascimento das prisões.

Na segunda metade do século XVIII, na França, começa a ocorrer uma série de protestos contra os suplícios infligidos aos condenados, tendo como resultado o surgimento de reformadores jurídicos que tinham como propostas a suavização das penas e a exclusão dos horrores dos castigos impostos. É partir desse contexto histórico que Foucault faz suas análises acerca das relações estabelecidas entre corpo e poder.

## 2. Violência útil? Considerações acerca do pensamento de Primo Levi

Segundo Primo Levi, a prática da violência não se resume somente aos campos de concentração, mas se insere em todo contexto da pretensão do poder nazista. Destaca Primo Levi o ritual de ingresso dos prisioneiros nos Lager:

Nessa agressão se podem distinguir diversos aspectos. É preciso recordar que o sistema concentracionário, desde suas origens (que coincidem com a subida do nazismo ao poder na Alemanha), tinha por objetivo *primário de romper a capacidade de resistência dos adversários: para a direção do campo, o recém-chegado era um adversário por definição, qualquer que fosse a etiqueta que lhe tivesse sido afixada, e devia ser demolido imediatamente para que não se tornasse um exemplo ou um germe de resistência organizada. Neste ponto os SS tinham idéias claras e, sob este aspecto, deve-se interpretar todo o sinistro ritual, diferente de Lager para Lager mas único na substância, que acompanhava o ingresso; os chutes e os muros desde logo, muitas vezes no rosto; a orgia de ordens gritadas com cólera autêntica ou simulada; o desnudamento total; a raspagem dos cabelos; a vestimenta de farrapos. É difícil dizer se todas essas particularidades foram estabelecidas por algum especialista ou aperfeiçoadas metodicamente com base na experiência, mas por certo eram deliberadas e não casuais: uma direção havia, e era aparatosa<sup>224</sup>.*

O ritual marcado por crueldades tinha por objetivo primeiro reduzir a capacidade de resistência dos prisioneiros. Constituíam-se de um momento de choque, de surpresa, do qual se tornou para o prisioneiro um momento indecifrável, pois se esperava um pouco de solidariedade por partes dos companheiros aprisionados, *mas os aliados esperados, salvo os casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas, um luta desesperada, oculta e contínua* (LEVI, 2004, p.33). De modo que as expectativas de se encontrar um mundo terrível, porém decifrável, logo nos primeiros

---

<sup>224</sup> LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p.33.

momentos desapareciam, pois *é difícil defender-se de um golpe para o qual não se está preparado* (LEVI, 2004, p.33).

Esta defesa suprimida nos faz reportarmos as análises do filósofo francês Michel Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*, sobre o nascimento da prisão no sistema penal francês do século XVIII. A respeito do caráter sigiloso do processo criminal na França, relata Foucault que, tal procedimento *era opaco não só para o público, mas para o próprio acusado* (FOUCAULT, 1987, p.32). Ou seja, o processo desenvolvia-se sem a presença do acusado, de forma que a acusação, as imputações, os depoimentos, as provas, tais fatos somente eram revelados ao acusado no momento do seu interrogatório antes da sentença.

Podemos identificar esse caráter secreto nas descrições de Primo Levi, quando este se refere à entrada dos prisioneiros nos vagões, que a princípio apresentava-se como um veículo comercial, mas logo se transformava em prisão ambulante ou mesmo em instrumento de morte. Em outras palavras, o sigilo extingue-se no momento da entrada dos prisioneiros nos vagões, citando o pensamento de Foucault, no momento do interrogatório do acusado e, direciona-se para uma sentença sem a qual o prisioneiro não tem o menor direito a uma defesa.

Este processo de transporte relata Levi, quando não se tornava a própria sentença de morte, pois muitos não suportavam as condições desumanas, representava um prólogo, uma introdução a *vida que devia vir, no ritmo cotidiano do Lager, a ofensa ao pudor representava, pelo menos no início, uma parte importante do sofrimento global* (LEVI, 2004, p.96).

A violência exercida no cotidiano do Lager constituía-se de um processo de redução de mulheres e homens a seres inferiores e destinados à exploração absoluta, tinha como objetivo a desumanização, a perda do sentido da dignidade humana. Este processo do mundo concentracionário, segundo Primo Levi, podia ser comparado a uma versão, um adaptação da prática militar alemã, pois para ele *o exército dos prisioneiros nos Lager devia ser uma cópia inglória do exército propriamente dito: ou melhor, uma sua caricatura* (LEVI, 2004, p.100). A disciplina, as técnicas, o rigor, a hierarquia, todos os procedimentos



que compunha o sistema da tradição do *Drill*, foram utilizados para reduzir seres humanos a animais.

Segundo Levi, havia todo o ritual que marcava a vida no Lager. Iniciava-se com o rito de “arrumar a cama”, onde todas as camas deviam estar arrumadas em um minuto ou dois, era uma operação sagrada a ser executada segundo regras férreas, pois consistia em momentos de tensão nervosa e de xingamento, e quem não conseguisse arrumar bem a cama era punido publicamente.

Outro procedimento cruel que marcava o Lager consistia na tatuagem no antebraço esquerdo, que visava um controle dos prisioneiros, onde apenas estavam isentos os prisioneiros alemães não-judeus. Tal marca tinha um significado simbólico, tratava-se de um sinal indelével, do qual explanava *uma mensagem não verbal, a fim de que o inocente sentisse escrita na carne sua condenação* (LEVI, 2004, p.103). Este procedimento cruel que tinha por finalidade expor e marcar os corpos dos condenados também consistia num procedimento adotado nos processos de condenação na França, segundo Foucault, as marcas e sinais registrados nos corpos dos condenados tinham por finalidade reativar a memória do supliciado, fazendo com que ele mantenha acesso a lembrança de seu crime, como também servia para apresentar ao público, despertando o temor em relação ao poder do rei.

A tortura imposta no Lager não tinha a mesma finalidade que a tortura clássica realizada nos interrogatórios franceses do século XVIII. Descreve Foucault sobre tal tortura:

Sob a aparente pesquisa intensa de uma verdade urgente, encontramos na tortura clássica o mecanismo regulamentado de uma prova; um desafio físico que deve decidir sobre a verdade; se o paciente é culpado, os sofrimentos impostos pela verdade não são injustos; mas ele é também uma prova de desculpa se ele for inocente. Sofrimento, confronto e verdade estão ligados uns aos outros na prática da tortura; trabalham em comum o corpo do paciente. A investigação da verdade pelo suplício do “interrogatório” é realmente uma maneira de fazer aparecer um indício, o mais grave de todos – a confissão do culpado; mas é também a batalha, é a vitória de um adversário sobre o outro que “produz” ritualmente a verdade. A

tortura para fazer confessar tem alguma coisa de inquérito, mas tem também de duelo<sup>225</sup>.

Na Lager a tortura não tinha a finalidade de desvelar a verdade de um crime, como também não tinha a intenção de arrancar do culpado sua confissão; não consistia em um duelo, onde um dos lados sairia vencedor, nem tão pouco decidir sobre a culpabilidade do acusado, nesse tribunal todos são culpados.

Inocentes, sim, mas para os carrascos do SS os prisioneiros representavam mais do que criminosos, pois antes de sua sentença não se tinha a pretensão de proceder a qualquer processo de investigação, no qual encontrasse algo que os livrassem da punição.

### 3. Do suplício como castigo: um ritual mortificador dos corpos

Foucault em suas análises sobre a constituição do pensamento ocidental apresenta-nos o corpo como peça central de um jogo de dominações e submissões das relações existentes entre poder e saber, sendo este corpo um local de registro de marcas e sinais. Para tanto, tem como ponto de partida a extinção dos suplícios. Segundo Foucault diversos fatores históricos propiciaram a existência dos suplícios, ou seja, o momento sócio-cultural predominante favorecia tal penalidade. Neste período o corpo humano não era detentor de um valor de mercado característico do período industrial. Como também havia um desprezo pelo corpo, referente a uma atitude geral advindas dos valores propagados pelo cristianismo. Assim, como os morticínios por doenças, fome, epidemias, determinavam o alto índice de mortalidade. Tudo isso torna a morte familiar, e de certa forma promovia uma maior assimilação e aceitação dos suplícios<sup>226</sup>. Foucault destaca três critérios principais que norteiam a aplicação da pena de suplício:

Em primeiro lugar *produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar* (Foucault, 1987, p.31). Destaca-se a intenção do prolongamento do sofrimento do supliciado. Os carrascos através de suas técnicas impõem uma arte de imprimir uma dor lenta e gradativa, com o intuito de

---

<sup>225</sup> Vide FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987, p.37

<sup>226</sup> *Op.cit.* p.46

estender o suplício ao máximo, potencializando ao extremo o martírio do condenado para que sua morte seja deliberadamente lenta e dolorosa. Com o aprimoramento de sua técnica o carrasco tem o objetivo de provocar, no corpo do condenado, o mesmo nível de sofrimento praticado por ele sobre a vítima, da maneira mais expiatória possível.

Em seguida *em relação à vítima, o suplício deve ser marcante, a ponto de imprimir marcas que não se apaguem* (Foucault, 1987, p.31). O suplício deve de tal forma ficar impresso tanto na memória “intelectual” como “corporal” do criminoso. Tais sinais têm o intuito de manter acessa, na memória do supliciado, a lembrança da punição.

Outro ponto relevante é a intenção de provocar no sentenciado tanta a confissão do crime como o seu arrependimento. Além do mais, estes sinais podem, sempre que possível, serem expostos ao público, servindo de exemplo do que acontece a um indivíduo que afronta os interesses do rei.

Por último *pele lado da justiça, tal ritual é ostentoso, constatado por todos, triunfal* (Foucault, 1987, p.32). O ritual do suplício é um cerimonial pré-determinado utilizado pelos detentores do poder com o intuito de reativação de poder, inscrevendo nos supliciados toda uma intencionalidade histórico-política<sup>227</sup>. Portanto, reativa o poder do rei, mantendo seu exercício de punir, legitimado através da elaboração de um minucioso ritual de mortificação, que só se efetiva na medida em que imprime sua marca no corpo físico do condenado.

Foucault ressalta os aspectos de constante articulação do corpo enquanto ponto de apoio para uma série de procedimentos que fazem brilhar a “verdade” da condenação da figura do monarca. Revelada através do processo criminal, o soberano detém o direito absoluto e exclusivo da verdade. Portanto, *diante da justiça do soberano, todas as vozes devem calar* (Foucault, 1987, p.33).

Tal revelação da verdade se instaura a partir do “cerimonial judiciário”, de caráter investigativo, secreto, tanto para o público como para o acusado. Os elementos constitutivos da acusação são privilégios exclusivos de acusação, as peças do processo, a identidade dos denunciadores, o conteúdo dos depoimentos, as testemunhas tudo é

---

<sup>227</sup> Neste sentido podemos ressaltar a disimetria entre o soberano e seus súditos: “A execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda uma série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados): por cima do crime que desprezou o soberano, ele exhibe aos olhos de todos uma força invencível”. *Op.cit.* p.42

inacessível ao réu, portanto *na ordem da justiça criminal, o saber era privilégio absoluto da acusação* (Foucault, 1987, p.32).

Tal cerimonia traz em si a presença do corpo do acusado como ponto principal para sua realização, na medida em que neste são encontrados todos os elementos de concretização do ritual. Desde o interrogatório do acusado até a execução da pena, o corpo produz e reproduz a verdade do crime.

O corpo, segundo Foucault, também revela sua presença no suplício no âmbito da confissão, pois por ela *o acusado se compromete em relação do processo; ele assina a verdade da informação* (Foucault, 1987, p.35). Este é o momento singular denominado por Foucault como o momento do “corpo que fala”.

A expressão do corpo do acusado se manifesta através do simples juramento da sua conduta extraído voluntariamente, antes do interrogatório ou durante este com aplicação de técnicas de tortura. Refere-se as duas formas que o direito criminal clássico utiliza para obter a confissão:

O juramento que se pede ao acusado antes do interrogatório (ameaça por conseguinte de ser perjuro diante da justiça dos homens e diante da de Deus; e ao mesmo tempo, ato ritual de compromisso); a tortura (violência física para arrancar uma verdade que, de qualquer maneira, para valer como prova, tem que ser em seguida repetida, diante do juizes, a título de confissão “espontânea”)<sup>228</sup>

Na aplicação das técnicas de tortura, o corpo do interrogado torna-se um ponto de aplicação do castigo, e nesse contexto o corpo do réu se revela como um “corpo interrogado”, um lugar onde se pode extrair a verdade. Nas palavras de Foucault *a tortura é um jogo judiciário estrito* (Foucault, 1987, p.36), trata-se de um procedimento cruel, mas regulamentado e bem definido<sup>229</sup>.

Reunidos os elementos suficientes para se efetivar a condenação do réu, o corpo agora parte para que seja inscritos sobre ele os resultados do “cerimonial judiciário”. O

---

<sup>228</sup> *Op.cit.* p.35

<sup>229</sup> Não trata de um procedimento aleatório, pois estabelecem momentos, duração, instrumentos definidos, tamanho das cordas, peso dos chumbos, intervenções do magistrado que interroga. Pois a intenção é extrair a confissão do acusado, e não matá-lo antes de assumir sua culpa. *Op.cit.* p.36

corpo se torna um “corpo em execução da pena” que revela em si todo o contexto da verdade, como também é encarregado de justificar a justiça do poder real.

O ciclo está fechado: da tortura à execução o corpo produziu e reproduziu a verdade do crime. Ou melhor, ele constitui o elemento que, através de todo um jogo de rituais e de provas, confessa que o crime aconteceu, que ele mesmo o cometeu, mostra que o leva inscrito em si e sobre si, suporta a operação do castigo e manifesta seus efeitos da maneira mais ostensiva. O corpo várias vezes supliciado sintetiza a realidade dos fatos e a verdade da informação, dos atos do processo e do discurso do criminoso, do crime e da punição. Peça essencial, conseqüentemente, numa liturgia penal em que deve constituir o parceiro de um processo organizado em torno dos direitos formidáveis do soberano, do inquirido e do segredo<sup>230</sup>.

Para Foucault além do caráter judiciário o suplício é também um ritual político, um cerimonial de manifestação do poder real, pois o crime além da vítima ataca o rei, na medida em que a lei representa a sua vontade. Segundo o autor, o “corpo do rei” apresenta-se como um “corpo duplo”, um corpo que *comporta além do elemento transitório que nasce e morre um outro que permanece através do tempo e se mantém como fundamento físico mais intangível do reino* (Foucault, 1987, p.28)

Por outro lado, o corpo do condenado reclama seu cerimonial, impõe um discurso teórico, não para justificar o mais poder do soberano mais para codificar o menos poder que assinala os que são submetidos a uma punição. Portanto, o “mínimo corpo de condenado”<sup>12</sup> é submetido a toda forma de suplício, de castigos dolorosos estabelecidos pelo poder absoluto do monarca. Assim sendo, o exercício do poder do soberano sobre seus súditos está relacionado como o poder “de vida e de morte”<sup>13</sup>, desta forma o corpo condenado é reduzido, subjugado e submetido às delimitações estritas e condicionado as penalidades, de acordo com a vontade e as leis do rei.

Aqui verificamos o caráter jurídico-político do suplício. Enquanto ritual mortificador traz à tona a “verdade”, legitimando o direito de punir aquele que lesionou o

---

<sup>230</sup> *Op.cit.* p.41

poder do soberano, sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissemetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer a sua força (Foucault, 1987, p.42).

### Considerações Finais

Enfim, ambos os rituais tinham sua finalidade, que se direcionava para a imposição de uma sentença, entretanto, seus objetivos eram bem diferentes. Se por um lado, o suplício infligido ao acusado no interrogatório tinha por finalidade a aplicação do castigo e a revelação da veracidade do crime; por outro, a tortura exercida na Lager, não se voltava para um julgamento criminal, mas para que antes de morrer a vítima fosse degradada, a fim de que o seu carrasco sinta menos o peso de seu crime, pois ao chegar o momento da execução, após as crueldades e humilhações, os prisioneiros não consigam encontrar em si algum traço de humanidade, e nem os carrascos percebam nesses trapos humanos alguma semelhança.

Era a função do carrasco por em prática a utilidade da violência, como relata Primo Levi: *Humilhar, fazer o “inimigo” sofrer era sue ofício de cada dia; não raciocinavam sobre isso, não tinham segundas intenções: a intenção era aquela* (LEVI, 2004, p.105).

Assim como, o carrasco que executava a sentença do criminoso, tinha a tarefa de, em primeiro lugar, *produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar* (FOUCAULT, 1987, p.31). Ou seja, era função do carrasco, através de suas técnicas, impor uma arte de imprimir uma dor lenta e gradativa, com o intuito de estender o suplício ao máximo, potencializando ao extremo o martírio do condenado para que sua morte seja deliberadamente lenta e dolorosa.

Contudo, todo o ritual da violência inútil não se consumava com a morte do prisioneiro, do criminoso. Tal ritual se estendia para além da morte, como expressão do poder do soberano para com seu súdito, ou seja, entre o poder de uma raça superior sobre

uma inferior. Primo Levi relata que mesmo após a morte os corpos subjugados continuavam como alvo das atrocidades cometidas pelos nazistas. Levi descreve que as cinzas humanas provenientes dos fornos crematórios, ainda contendo dentes e vértebras, foram utilizadas para vários fins: no aterro de pântanos, no isolamento térmico de construções, como fertilizantes. Em outras palavras,

...os despojos humanos após a morte; àqueles despojos que toda a civilização, a partir da mais longínqua pré-história, respeitou, honrou e às vezes temeu. O tratamento a que eram submetidos nos Lager queria expressar que não se tratava de restos humanos, mas de matéria bruta, indiferente...<sup>231</sup>

Esse tratamento desumano para além da morte, não expressa o desejo de punir um condenado, vai mais além. O excesso das violências cometidas no interrogatório e na aplicação das penas formava uma das peças da justiça. Fazer sofrer o condenado estava inserido no cerimonial jurídico, como o prolongamento do supliciado após a morte: cadáveres queimados, cinzas jogadas ao vento, corpos arrastados, expostos à beira da estrada, representavam a manifestação de sua força.

Entretanto, o suplício, a tortura no contexto do Lager, não se resumia a uma relação entre crime/castigo, soberano/súdito, mas sim essa crueldade inútil foi *patrimônio exclusivo do Terceiro Reich e consequência necessária de suas premissas ideológicas* (LEVI, 2004, p.108)

Concluir Primo Levi com uma frase extraída de uma entrevista feita por Gitta Sereny ao ex-comandante de Treblinka, Frank Stangl.

“Visto que os matariam a todos (...) que sentido tinham as humilhações, as crueldades?” – pergunta a escritora a Stangl, detido para sempre no cárcere de Düsseldorf; e este responde: “Para condicionar aqueles que deviam executar materialmente as operações. Para tornar-lhes possível fazer o que faziam”<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p.107.

<sup>232</sup> *Op.cit.*, p.108

Enfim, como afirma Primo Levi, existe infelizmente uma violência útil, e esta serviu de base para o projeto da apoteose da raça germânica. E neste contexto da violência que Primo Levi deixa um legado, através de sua literatura de testemunho, temos ferramentas para entendermos o que constituía um campo de concentração, qual sua estrutura e finalidade. Seu testemunho representa um alerta vermelho para que possamos evitar um possível retorno a essa violência inútil.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_ *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987, 288p.

\_\_\_\_\_ *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Graal, Rio de Janeiro, Vol I, 1988.

\_\_\_\_\_ *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes, São Paulo, 2005.



**ÉTICA E ONTOLOGIA DO PRESENTE EM MICHEL FOUCAULT:  
IMPLICAÇÕES DE UM NOVO MODO DE PENSAR O PRESENTE**

Raquel Rodrigues Rocha<sup>233</sup>

**Resumo**

Pensar uma ontologia do presente permite refletir acerca das mais diversas subjetividades no presente, ou seja, permite manter com outras verdades relações éticas distintas que provocam novas práticas e usos quer no âmbito pessoal, quer no social. Utilizando uma análise genealógica como fio condutor, será possível articular os discursos de saber, poder e formação do indivíduo com os acontecimentos históricos inseridos na prática ética de um cuidado de si e de uma ontologia do presente. Considerando a genealogia, como análise crítica da história e possibilidade de mudança, Foucault identifica os elementos constituidores de uma ontologia do presente que se justifica por meio de um ethos como atitude limite do homem moderno. A metodologia adotada segue a seguinte hipótese interpretativa: Há uma relação essencial entre a proposta foucaultiana de uma ontologia do presente e a formulação ética do cuidar de si. Para Foucault, o sujeito não é apenas visualizado, mas configurado segundo escolhas individuais e critérios de estilo, daí justifica-se a relação entre ética e ontologia do presente na proposta do cuidar de si formulada pelo intelectual. O cuidar de si e a ontologia do presente proporcionam uma maior possibilidade de escolhas pessoais, convidam o sujeito a pensar a própria vida como uma ação criativa, propõe uma ética do estilo onde o sujeito encontra-se possibilitado pelos domínios do saber e construções normativas que constituem o indivíduo como um sujeito/objeto de determinados saberes e poderes. A postura ética do cuidar de si propõe colocar à prova tanto os limites impostos à experiência, quanto à própria condição de sujeito.

**Palavras-Chave:** ESTÉTICA, ÉTICA, ONTOLOGIA

*“Quem tem consciência para ter coragem; Quem tem a força de saber que existe; E no centro da própria engrenagem; Inventada contra mola que resiste.” (Ney Matogrosso)*

Pensar o tempo presente e suas transformações não se caracteriza por ser o principal objeto de estudos de Michel Foucault. No entanto, em seus últimos trabalhos, a atualidade e suas implicações tomam espaço significativo dentro do pensamento do filósofo. As

---

<sup>233</sup> Universidade Estadual do Ceará. E-mail: raquelrocharodrigues9@gmail.com

inquietações diante das transformações dos saberes clínicos, da política e da cultura, suscitam em Foucault o interesse em pensar sua própria atualidade e suas práticas fundamentadas numa articulação entre saber e poder. A proposta de pensar o presente faz surgir à necessidade de um pensamento filosófico que seja capaz de voltar seu olhar sobre a própria realidade e sobre si mesmo, uma filosofia que seja capaz de abarcar as transformações e problemáticas características da atualidade. A proposta de uma ontologia do presente surge como uma saída, uma resposta às problemáticas do presente.

Foucault assume uma postura crítica diante das tentativas contemporâneas de fundamentar uma moral universal de caráter normativo, uma vez que no presente não se encontra mais as condições fundantes de tal moral universal. Por conseguinte, o indivíduo encontra-se direcionado no centro da reflexão, liberado dos atributos que lhe foram dados pelo saber moderno e pelo poder disciplinar e normatizado, isto é, liberado de uma determinada moral universal. Assim, pode-se indagar: em que sentido o presente impõe uma reformulação das questões éticas tradicionais e uma negação da moral universal? A ontologia do presente trata apenas de questões ônticas, ou seus fundamentos encontram-se no *ethos* cultural da atualidade?

Se não é mais possível a fundamentação de um código moral universal, justifica-se no pensamento de Foucault um maior interesse na elaboração de uma “ética” situada na história do presente. Tal história encontra sua gênese na Modernidade, momento no qual se inicia uma atitude limite quer para filosofia, quer para o sujeito. Daí a proposta de uma “ontologia do presente” voltada para o reaparecimento do sujeito e suas relações com o poder e a verdade.

O sujeito se apresentou na formação do pensamento de Foucault, como um de seus mais importantes objetos de reflexão. Daí um maior destaque quando publicados os dois últimos volumes da História da sexualidade: *O uso dos prazeres e O cuidado de si*<sup>234</sup>.

Pode-se justificar uma imersão nos escritos de Foucault para compreender as relações do homem com a verdade, com o poder e principalmente consigo mesmo numa

---

<sup>234</sup> A primeira obra que compõe a trilogia da *História da sexualidade* é *A vontade de saber*, publicada em 1976. Contudo, cabe destacar que *A vontade de saber* não encontra-se voltada para as questões éticas, mas para as questões de caráter epistemológico.

atualidade que tem o presente como questão. Para compreensão do presente se impõe um novo modo de se pensar a Ontologia, trata-se de uma ontologia do presente. Essa não se apresenta como uma simples compreensão de determinados acontecimentos, mas emerge como uma crítica do presente. Fundamentada na problemática relação entre saber e poder, e também na relação dos sujeitos com a moral e sua constituição enquanto sujeitos éticos<sup>235</sup>.

Segundo os argumentos de Foucault, a Filosofia presa aos padrões tradicionais não é capaz de compreender a atualidade. Ademais, a crítica aos grandes sistemas filosóficos<sup>236</sup> revela uma nova compreensão do Ser. Tal compreensão não é vinculada à concepção tradicional metafísica, é necessário pensar o Ser de uma forma capaz de abarcar as problemáticas da atualidade. Portanto, trata-se de uma ontologia que pensa o Ser imbricado nas questões históricas. Assim, não se trata mais de pensar o Ser como um puro ente de razão, mas como algo relacionado à epocalidade dos acontecimentos históricos. Dessa forma, justifica-se que a ontologia do presente não se propõe a abarcar o real por meio de abstrações do pensamento.

O filósofo ressalta que não devemos considerar a ontologia crítica da atualidade como sendo uma doutrina, um saber permanente que no centro de sua imanência reflete o mundo, ao contrário, devemos pensar a ontologia crítica a partir da consciência de sua condição como saber histórico-temporal suscetível às mudanças culturais. É a partir dessa condição mutável que ela pode indagar-se sobre si mesma e sobre o momento em que se inscreve. É na ontologia da atualidade que Foucault volta seu olhar para uma investigação do sujeito moderno. Sujeito este que, de acordo com Foucault, não se constitui apenas em relação ao seu tempo presente, ele estabelece uma relação também consigo mesmo. Para Foucault “ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tornar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura.”<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> FOUCAULT, Michel; “*O que são as Luzes?*”. *Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.

<sup>236</sup> Sobre uma reflexão acerca do declínio dos sistemas filosóficos no interior do pensamento no século XX, ver a obra de LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

<sup>237</sup> FOUCAULT, Michel; “*O que são as Luzes?*”, *Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*; Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2006, p.140.

Deve-se destacar que a proposição de uma ontologia do presente não se põe como um ato arbitrário de determinado filósofo ou determinada corrente de pensamento, portanto não se esvai em mero academicismo, mas se justifica em um *ethos* filosófico que surge sob a forma de uma atitude crítica do presente. Desse modo, ontologia do presente e ética apresentam vínculos comuns à medida que tal ontologia corresponde a uma determinada postura ética do pensamento. Um pensar que se posiciona ante as questões éticas de seu tempo e que se articula ao *ethos* cultural da época no qual se gesta.

A nova maneira de pensar o Ser tem início com o pensamento de Heidegger<sup>238</sup>. A filosofia heideggeriana torna possível a fundamentação de uma ontologia do presente<sup>239</sup>. O intelectual francês dialoga com as teses do autor de *Ser e Tempo* acerca da destruição da metafísica tradicional e esquecimento do ser, bem como da possibilidade de pensar o Ser como acontecimento<sup>240</sup>. Relacionada às teses do filósofo alemão sobre o Ser, Foucault identifica em certa atitude moderna a gênese do novo modo de concepção da Ontologia. Tais questões acerca da Ontologia impõem uma nova elaboração das questões éticas. Reafirma-se assim, a relação entre ética e ontologia do presente: tal ontologia implica a formulação de novas questões éticas.

Há tanto em Heidegger quanto em Foucault uma recusa em relação aos sistemas metafísicos clássicos que identificam o sujeito como auto fundante do mundo e das representações. Os dois autores propõem um retorno às origens gregas a partir de uma desconstrução da metafísica tradicional, para compreender assim, o que é o Ser em sua totalidade ôntica. É na destruição/ desconstrução da metafísica clássica promovida por Heidegger que Foucault vê aberto o espaço para formulação de sua ontologia do presente, e a partir de tal ontologia a criação e justificação dos novos modos da existência que possibilitam uma nova atitude ética do sujeito. Articula-se assim, os eixos do saber, do

---

<sup>238</sup> Foucault, Michel. *Ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos, Volume V*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2006

<sup>239</sup> Embora não tenha nenhuma obra em que trate de Heidegger, Foucault, em uma de suas últimas entrevistas declara que o filósofo de *Ser e Tempo*, foi um dos autores que mais o influenciou em seu percurso filosófico.

<sup>240</sup> Ver aqui a obra de VATTIMO, Gianni. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

poder e da moral. Ademais o retorno às origens gregas permite que Foucault elabore uma estilística do sujeito ou a proposta de uma ética/ estética da existência

Segundo o autor, “*não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em toda parte*”<sup>241</sup>. Foucault afirma o Ser como questionador do seu tempo presente, lançando-o numa rede de questionamentos em direção a sua proposta ontológica: Como pensar o ser como acontecimento contemporâneo? E a partir daí pensar uma nova postura ética?

Foucault identifica na *Aufklärung* kantiana o principal fundamento de sua proposta ontológica, ou em outras palavras, a gênese histórica da filosofia que se pensa como saber constituído pelas determinações temporais. O pensador considera o opúsculo de Kant “*Was ist Aufklärung?*”<sup>242</sup> como o marco inicial do pensamento crítico permanente do nosso presente. Assim como Kant, Foucault aponta o Iluminismo como responsável por justificar o uso livre da razão, um trabalho crítico do pensando sobre o próprio pensamento. Portanto, realização de um movimento imanente do próprio pensar, que ao pensar a si mesmo também pensa sua atualidade. Deve-se ainda ressaltar que a partir do procedimento criticista kantiano ocorre a dissolução entre Metafísica e Ontologia, herança da Modernidade que Foucault considera em sua ontologia do presente.

Em seus últimos textos, Foucault utiliza com frequência a expressão “*Ontologia crítica e histórica de nós mesmos*”<sup>243</sup> para designar o trabalho filosófico empreendido por ele acerca do presente, entre as quais se destaca a questão ética, bem como um novo modo de compreensão do poder e da política. Com efeito, o autor reconhece no pensamento moderno, em particular no projeto filosófico de Kant, um modo de pensar no qual o saber não se desvincula de suas raízes históricas e culturais. A Filosofia não indaga mais sobre

---

<sup>241</sup> Ver aqui a obra de Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica (Para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

<sup>242</sup> KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung? (Resposta a pergunta: O que é o Esclarecimento?)*. Textos seletos. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

<sup>243</sup> FOUCAULT, Michel; “*O que são as Luzes?*”, *Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

seus fundamentos, sem uma reflexão sobre outros saberes<sup>244</sup>, bem como sem uma reflexão sobre o modo como certa época compreende a si mesma. Segundo Foucault, Kant insere discretamente na história do pensamento “*uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual nunca conseguiu se desembaraçar*”<sup>245</sup>. Tal questão tem início justamente com a *Aufklärung*. Assim, Kant inaugura uma nova postura de compreensão do mundo e de si mesmo: uma nova postura ética. Daí Foucault sustentar que:

A questão que me parece surgir pela primeira vez no texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse “agora” no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo?<sup>246</sup>

Em seu o texto: *O que são as luzes?* Foucault dialoga com a Modernidade identificando nesta, o início de uma ontologia do presente. Pensar o ser como acontecimento e a Filosofia como saber limitado a sua esfera cultural é pensar um *logos* diferente, que escapa aos limites de uma concepção em que o conhecimento atemporal é o justificador último. Trata-se de pensar as contingencialidades históricas como determinação ontológica da reflexão. Pensar em um determinado tempo, implica sempre pensar de uma forma direta ou indireta o próprio tempo no qual se realiza a reflexão. Nesse sentido, pensar no presente, pensar o próprio presente.

O propósito de Foucault, em *O que são as luzes?*, consiste em explicitar como Kant possibilita à filosofia pensar uma nova relação que vai além de uma proposição moral, tornando-se uma relação entre filosofia e atualidade e, a partir de tal relação, direcionar a questão kantiana para uma análise do sujeito. Foucault analisa o que o homem faz do seu momento presente no sentido do que é relevante para sua constituição enquanto sujeito racional e sua postura diante da sociedade.

---

<sup>244</sup> Tal relação pode ser identificada no modo como Kant relaciona Filosofia, Matemática e Física e como Foucault relaciona a Filosofia, História e os saberes clínicos.

<sup>245</sup> FOUCAULT, Michel; “*O que são as Luzes?*”, *Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.135..

<sup>246</sup> *Ibidem*.

A ontologia proposta por Foucault se faz a partir da crítica feita pelo homem esclarecido a sua própria atualidade<sup>247</sup>. O Ser da ontologia foucaultiana é um sujeito crítico, capaz de elaborar a si mesmo a partir de suas próprias práticas. Articula-se então, a interpretação da Modernidade com o discurso crítico do presente.

A ontologia crítica permite refletir sobre as diferentes formas de subjetividade no presente, evidenciando novas relações distintas que dariam condições a novas práticas, usos e fazeres. A ontologia do presente não surge apenas como uma saída, uma resposta às questões pertinentes à Modernidade. Foucault nos apresenta uma ontologia onde emerge um *ethos* sob a forma de uma atitude limite do sujeito: mediação entre a ética e a ontologia do presente. Diagnosticar o sujeito na sua constituição subjetiva enquanto indivíduo na atualidade. Como esse sujeito se apresenta ante um novo olhar filosófico no que concerne ao pensamento crítico da história e de sua própria atualidade?

Como nos constituímos como sujeitos do nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações?”<sup>248</sup>.

Foucault, ao caracterizar o *ethos* como uma atitude limite surgida a partir da ontologia do presente, põe em evidência mais uma vez a capacidade do sujeito moderno mudar o curso da sua própria realidade. Nesse sentido, o *ethos* não se apresenta apenas como um modo de relação do sujeito com o presente, mas também consigo mesmo: relação ética do sujeito com o mundo, com os outros, e na reativação de uma relação consigo mesmo<sup>249</sup>.

Considerando o *ethos* como atitude limite que caracteriza a ontologia do presente, Foucault inevitavelmente remete às práticas e ao cuidado de si na elaboração da própria vida como construção ética de uma estilística do sujeito. Esse *ethos* pode ser considerado

---

<sup>247</sup> A atualidade, para Foucault designa algo que ao mesmo tempo em que é, possui também a possibilidade de vim a ser outra coisa. Enquanto histórica e mutável, podemos afirmar que o conceito de atualidade, compreendido por Foucault, adequa-se à necessidade de mudança de postura do homem esclarecido e crítico.

<sup>248</sup> FOUCAULT, Michel; “O que são as Luzes?”. *Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.135.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

como uma ética/ estética da existência que possibilita ao homem moderno a elaboração de si mesmo e de sua atualidade.

O autor defende que o processo pelo qual os sujeitos constituindo a si mesmos enquanto seres morais responsáveis por suas ações fundamentam-se em uma prática do cuidar de si. Tal prática é, em verdade, atitude ética do sujeito do presente ante os limites de seu tempo. A formulação ética do cuidar de si constitui a questão central do projeto foucaultiano da *História da Sexualidade*.

Não se trata de pensar apenas as diferentes concepções históricas da sexualidade, nem tão pouco explicitar somente o uso dos prazeres, mas sim a formulação de uma estilística do sujeito, de um modo de existência capaz de fazer frente aos dispositivos que o poder presente impõe ao corpo e às ações dos sujeitos.

A postura ética do cuidar de si propõe colocar à prova tanto os limites impostos à experiência, quanto à própria condição de sujeito. A crítica permanente de nossa época histórica e de nosso próprio eu se apresentam ao mesmo tempo como um deslocamento dos limites e como práticas de si. O cuidar de si e a ontologia do presente proporcionam uma maior possibilidade de escolhas pessoais, convidam o sujeito a pensar a própria vida como uma ação criativa, propõe uma ética do estilo onde o sujeito encontra-se possibilitado pelos domínios do saber e construções normativas que constituem o indivíduo como um sujeito/objeto de determinados saberes e poderes.

Ante tal perspectiva o indivíduo não pode mudar seu modo de ser sem mudar simultaneamente as relações consigo mesmo, com os outros e com a verdade. O sujeito não é apenas visualizado, mas configurado segundo escolhas individuais e critérios de estilo. Daí justifica-se a relação entre ética e ontologia do presente na proposta do cuidar de si formulada por Foucault. Pensar uma ontologia do presente permite, dessa forma, refletir acerca das mais diversas subjetividades no presente, ou seja, permite manter com outras verdades relações éticas distintas que provocam novas práticas e usos quer no âmbito pessoal, quer no social.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. Ditos e Escritos, Volume II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ética, Sexualidade, Política*; Rio de Janeiro: Forense Universitária. Coleção Ditos e Escritos, vol. V.

KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung? (Resposta a pergunta: O que é o Esclarecimento?)*. *Textos seletos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.



# REALIZAÇÃO E APOIO



**Universidade  
Estadual do Ceará**



CENTRO DE  
HUMANIDADES DA  
UECE - CH



GEDEG  
grupo de estudos  
deleuze e guattari

