

Luis Antonio Francisco de Souza
Thiago Teixeira Sabatine
Boris Ribeiro de Magalhaes
Organizadores

Michel Foucault

Sexualidade, corpo e direito



**CULTURA
ACADÊMICAL**
Editora

LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA
THIAGO TEIXEIRA SABATINE
BÓRIS RIBEIRO DE MAGALHÃES
(ORGANIZADORES)

MICHEL FOUCAULT
SEXUALIDADE, CORPO E DIREITO

MARÍLIA
2011

**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora:

Profa. Dra. Mariângela Spotti Lopes Fujita

Vice-Diretor:

Dr. Heraldo Lorena Guida

Copyright© 2010 Conselho Editorial

CONSELHO EDITORIAL

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

José Blanes Sala

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosângela de Oliveira

Mariângela Braga Norte

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - *campus* de Marília

M623 Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito / Luiz Antônio Francisco de Souza, Thiago Teixeira Sabatine e Boris Ribeiro de Magalhães, organizadores. – Marília. : Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
iv, 218 p. ; 23 cm.

ISBN 978-85-7983-136-2

DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-136-2>

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretação.
2. Sexualidade. 3. Corpo. 4. Direito. I. Souza, Luiz Antônio Francisco de. II. Sabatine, Thiago Teixeira. III. Magalhães, Boris Ribeiro de.

CDD 194

S U M Á R I O

Apresentação	i
A aventura de contar-se: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara Margareth Rago	1
O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações Pedro Angelo Pagni	19
Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer Richard Miskolci	47
Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos William Siqueira Peres	69
Corpos indóceis - a gramática erótica do sexo transnacional e as travestis que desafiam fronteiras Larissa Pelúcio	105
A saúde como estilo e o corpo como objeto de intervenção Bóris Ribeiro Magalhães; Thiago Teixeira Sabatine	133
Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica Hélio Rebello Cardoso Jr	155
De Foucault a Bittner: uma teoria policial é possível? André Rosemberg; João Marcelo Maciel de Lima	177
Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma análise da modernidade Luís Antônio Francisco de Souza	193

APRESENTAÇÃO

Os objetos e caminhos indicados nas investigações de Michel Foucault continuam a verter novas perspectivas para as Ciências Humanas. As investigações meticolosas realizadas pelo autor entre 1950 e início de 1980 causaram impactos e reorientaram as perspectivas da problematização da modernidade. Seus modos de busca da verdade auxiliam a compreensão e ampliam os sentidos do presente.

Numa trajetória que sobrepõe problematizações, inventa caminhos e técnicas para recobrir períodos históricos específicos, desafia os saberes estabelecidos. Em um momento é arqueólogo, noutro é genealogista e, por fim, torna-se também hermenêuta. Nos deslocamentos que realizou em suas pesquisas orbitou sobre seus objetos para apreendê-los com um "olhar ciclópico", em suas diversas aparições, diferentes níveis práticos e discursivos, para assim, desconstruir o que estava feito, deixando para trás escombros e pensamentos revirados pela força de seus equipamentos técnicos, numa caixa de ferramentas que desconsertou nossas práticas cotidianas e as evidências comuns acerca do corpo, da sexualidade e do direito.

Sobre o corpo no presente restou-nos indagar: que corpo? Foucault anuncia um corpo transformado pelas mais diversas formas de captura e de disciplinamento através do trabalho, das dores, dos alimentos, da sexualidade e de uma infinidade de dispositivos do poder. Entretanto o corpo resiste aos mecanismos construídos socialmente para mantê-lo sob a pressão das injunções cotidianas.

Em relação ao sexo, que adquire mais importância na atualidade, Foucault indica a invenção da sexualidade enquanto um dispositivo capaz de assegurar a

gestão individual do corpo e das populações, bem como a normalização das condutas expressas como responsáveis pela deturpação do pudor vitoriano, desde as mulheres históricas, os onanistas, os incontáveis perversos, ao serem investidos pelo poder, resistem e clamam por liberdade e direitos.

As fábricas, as celas sujas e sem espaço físico das prisões, os hospitais e as políticas de saúde, as escolas, as variadas instituições e discursos produzem subjetividades e conformam vidas para viver bem. Mecanismos expressos no bio-direito como meio regulatório-normalizante da população atuam para a produção da conduta correta, e contenção da multiplicidade de vivências em benefício de um modelo social. A biopolítica antevê, contorna e rege a felicidade dos homens e as crises que atingem as populações, contabilizando as vulnerabilidades sociais, a cada impedimento surge uma nova modalidade de luta instaurando-se um poder contrário capaz de acionar um novo direito à vida.

Na esteira das observações da ética política na modernidade, Foucault ilumina um vasto campo de problematizações das relações entre o direito e o poder nos efeitos de controle da vida, fomentando discussões acerca das técnicas de governo e regulação das populações. De outro lado, as reflexões da ética antiga propõem inquietações que transitam entre a cultura do corpo e o modo de subjetivação concernente à elaboração de uma estética da existência, e das formas políticas cristalizadas no viver comum, em contrapartida, espelham a crítica à individualização e ao adestramento da subjetividade moderna.

A presente coletânea é o resultado dos debates ocorridos no Seminário Michel Foucault: corpo, sexualidade e direito, que ocorreu na Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista, em junho de 2010. As investigações de Michel Foucault sobre as tecnologias e dispositivos que modelam o corpo na modernidade têm sugerido um profícuo debate multidisciplinar entre pesquisadores brasileiros que exploram as intersecções entre corpo, sexualidade e direito.

As mulheres parresiastas, senhoras de si, abrem a coletânea na voz de Margareth Rago, que problematiza as práticas de confissão moderna em contraste com a autobiografia greco-romana como exercício de si, assim ilumina as resistências através do ato de contar-se das feministas como condutas e polaridades micropolíticas de luta por direitos.

Tendo como referência a postura educativa na dimensão da parresia, Pedro Ângelo Pagni analisa como esta concepção provoca uma transformação nas práticas e discursos pedagógicos estabelecidos, cuja ênfase recai sobre a crescente governamentalização da educação contemporânea.

A desconstrução das identidades sexuais e das verdades impostas pela heteronormatividade ganha destaque na escrita de Richard Miskolci, que aponta as contribuições da Teoria Queer na análise das transformações estratégicas da política sexual contemporânea e as tensões, particularmente no Brasil, entre a agenda dos movimentos LGBT, da academia e do Estado, desafiando pensar as práticas estabelecidas para o sexo.

A transformação do corpo, do gênero e da expressão estética desejada pelas travestis em suas insistentes peripécias contra o poder são cartografadas por Willian Siqueira Peres, que contrapõem o modo estilístico assegurado em suas vivências cotidianas e as possibilidades criativas e de felicidade experimentadas, frente às injunções normalizantes e punitivas que negam o direito às diferenças, e interferem na qualidade de vida e saúde delas que ousam viver um corpo em desacordo com o binarismo de gênero.

Em seguida, Larissa Pelúcio aponta as trajetórias de travestis brasileiras que migraram para a Espanha em busca da realização de seus desejos e sonhos de tornar suas vidas mais habitáveis e felizes e demonstra os desafios e as diferentes estratégias acionadas no ato de cruzar fronteiras geográficas e simbólicas, e que as levam a aventurarem-se no mercado transnacional do sexo marcado por uma gramática erotizada racial.

A sociedade em suas injunções enfatiza o culto ao corpo modelar como objeto das intervenções cotidianas e de vivências dos estilos de vida. Para apreender as possibilidades de transformações e experimentações corporais no cotidiano à luz de Foucault, Bóris Ribeiro de Magalhães e Thiago Teixeira Sabatine analisam as técnicas normalizadoras que atuam na correção das condutas vivenciadas por pessoas com índice de massa corporal acima da média e que desejam emagrecer.

Os corpos artificiais, transformados e fragmentados pelas estratégias do poder e saber, e modulados no diagrama das disciplinas e dos controles reguladores da biopolítica são analisados por Hélio Rebello Cardoso Júnior, que apresenta o corpo no presente tecido nas investigações de Foucault.

As práticas e discursos policiais por meio dos quais se constituiu a governamentalidade contemporânea são analisados por André Rosemberg e João Marcelo Maciel de Lima, que explicitam como o termo polícia foi trabalho por Foucault, em contraponto ao uso atual e comum, assim como evidenciam as relações de força exercidas nas práticas policiais para contenção dos perigos às pessoas.

A arquitetura conceitual de Michel Foucault serve de substrato para indagações sobre as dimensões biopolíticas da sociedade moderna, ainda às voltas com o paradoxo da afirmação da vida do sujeito e da ameaça à vida coletiva, no texto de Luís Antônio Francisco de Souza.

Desta forma, a coletânea traz os deslocamentos invocados por Michel Foucault para auxiliar o pensamento no presente. Os efeitos agudos para a pesquisa acadêmica e para os estudiosos de sua obra e das relações sociais percorreram a pauta dos variados artigos, trazendo enfoques diferenciados sobre a influência do autor na produção intelectual brasileira.

Por fim, esta coletânea se torna possível graças ao importante apoio da CAPES que financiou a realização do *I Seminário Michel Foucault: corpo, sexualidade e direito* e a presente coletânea, bem como ao inestimável envolvimento dos pesquisadores, organizadores e grupos de pesquisa que de maneira direta ou indiretamente estiveram presentes na realização do evento.

Luís Antônio Francisco de Souza
Bóris Ribeiro de Magalhães
Thiago Teixeira Sabatine

A aventura de contar-se:Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara

Margareth Rago

Departamento de História - Unicamp

A decepção com a política institucional pode, em muitos momentos, impedir a percepção de outras formas de luta política e de intensa crítica cultural que se desenvolvem no cotidiano, quase que marginalmente, transformando os padrões culturais, desafiando o regime de verdades instituído, abrindo espaços para deslocamentos subjetivos e coletivos. Nesse contexto, conceitos são ferramentas fundamentais para percebermos analiticamente as manifestações e os pequenos movimentos que explodem molecularmente, e que podem tomar importantes dimensões, desde que sejam potencializados.¹

Penso em particular nas várias práticas feministas que têm sido produzidas nas últimas décadas, no Brasil, mas que podem passar despercebidas se não forem evidenciadas e analisadas numa perspectiva crítica adequada. Para tanto, Foucault fornece importantes conceitos que permitem constatar a construção de novos valores éticos e de novas práticas políticas e subjetivas, na atualidade. Muito embora os feminismos tenham uma relação bastante ambígua

¹Lembro-me dos estudos deleuzianos de Suely Rolnik sobre Lygia Clark que potencializam a obra da artista. Veja-se, por exemplo, a palestra: Subjetividade em obra. Lygia Clark, artista contemporânea, publicada como encarte no jornal *Valor*, ano 2, n. 96, 12 abr. 2002. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>.

com esse filósofo, - o que atribuo em parte ao desconhecimento de sua extensa obra, especialmente as problematizações do “último” momento de sua vida (ABRAHAM, 2003) -, várias intelectuais feministas têm procurado construir novas pontes entre as suas reflexões e aquelas que constituem o foco de interesse dos feminismos, não apenas no Brasil.

Dentre estas, Tânia Navarro Swain, historiadora e editora da revista digital *LABRYS, estudos feministas*, tem insistido na importância do conceito de “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1980, p.101) para percebermos as estratégias disciplinares e os jogos de poder que fazem parte do sistema sexo/gênero desde a Modernidade, e que são reatualizados incessantemente no presente, capturando os corpos e impondo uma “heterossexualidade normatizadora” (SWAIN, 2009, p. 390, 2006). No hemisfério norte, McLaren, em seu livro *Foucault, Feminism and Embodied Subjectivity* (2002), Dianna Taylor, na coletânea de artigos intitulada *Feminism and The Final Foucault* (2004) e Chloe Taylor, em *The Culture of Confession: from Augustin to Foucault. A genealogy of the ‘confessing animal’* (2009) avançam em suas apropriações das análises e problematizações foucaultianas, ao desdobrá-las em conexão com as questões feministas sobre a subjetividade, a ética e a produção da verdade.

Essas instigantes análises convergem com as preocupações que têm caracterizado os trabalhos desenvolvidos no interior do grupo de pesquisa “Gênero, Subjetividades e Cultura Material”, criado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), desde os anos 2000. Neste, desenvolvemos, entre outras, pesquisas que visam destacar as práticas feministas transformadoras na arte, na literatura, no cinema e na política, no Brasil e na América Latina, a partir de vários conceitos de Foucault, como os de “estéticas da existência”, “cuidado de si”, “escrita de si” e “parresia”.² Trata-se, a nosso ver, de um novo e instigante campo de pesquisas históricas, que certamente se reforça com o encontro de outras produções feministas orientadas pela filosofia de Foucault e que também se nutre dos aportes de Deleuze e Guattari (1995-2000).

²Vejam-se as dissertações e teses defendidas e em andamento desenvolvidas no Programa de Pós-graduação em História do IFCH da UNICAMP por CARNEIRO, MURGEL, OLIVEIRA, TVARDOVSKAS, VIEIRA e SELEM. Vejam-se, ainda, os artigos publicados nas revistas *LABRYS, estudos feministas* e *Revista AULAS* da UNICAMP por essas autoras e pelas professoras Tânia N. SWAIN, Norma de Abreu TELLES e Susel Oliveira da ROSA.

É nesse campo de investigação, portanto, que o presente texto se situa, tendo como foco privilegiado de análise a narrativa autobiográfica da filósofa feminista Ivone Gebara, autora de *As águas do meu poço. Reflexões sobre experiências de liberdade* (2005), entre outros importantes livros abaixo mencionados. Viso experimentar possibilidades de interpretação da sua escrita, na chave aberta por Foucault com suas reflexões sobre a constituição da subjetividade ética na “escrita de si” dos antigos (1984a). Pergunto, portanto, pelas possíveis práticas de estetização da existência que emergem no contexto dos feminismos contemporâneos, norteadas ainda, pelas questões colocadas por Deleuze, quando, ao fazer um “retrato de Foucault”, no livro *Pourparlers* (Negociações), pergunta pelos lugares onde novas formas de existir podem estar emergindo.³ Assim, destaco a leitura feminista que Gebara constrói em relação ao seu próprio passado e à história recente do país, e a maneira relacional de pensar-se a si mesma, a partir dos textos escritos e das entrevistas que realizamos entre 2008 e 2009.

Nascida em uma família sírio-libanesa, no coração da cidade de São Paulo, em meados dos anos quarenta, Gebara vive, há muitos anos, em um bairro da periferia do Recife e dedica-se à luta pelos direitos da população pobre e das mulheres, em especial. Doutorou-se em Filosofia na PUC-SP e em Ciências da Religião na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica. Escritora, professora e conferencista feminista e socialista, como se afirma, publicou inúmeros livros, traduzidos em diversos idiomas, em que expõe sua profunda crítica às formas da dominação capitalista e patriarcal, sobretudo aquelas operantes no interior da igreja e da religião. Destacam-se: *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de textos* (2010); *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal* (2000); *O que é Cristianismo?* (2008); *O que é teologia feminista?* (2007); *O que é teologia?* (2006); *As águas do meu poço. Reflexões sobre experiências de liberdade* (2005); *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (2002); *A mobilidade da senzala feminina (mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo)* (2000); *Teologia Ecofeminista* (1997). Além de inúmeros artigos publicados, Gebara constantemente realiza palestras destinadas às mulheres das regiões economicamente pobres, as mais carentes

³ Deleuze pergunta: “[...] como produzimos uma existência artista, quais são os nossos processos de subjetivação irreduzíveis aos nossos códigos morais? Onde e como estão sendo produzidas novas subjetividades? O que podemos encontrar nas comunidades contemporâneas?” In: *Pourparlers*. Paris: Editions de Minuit, 1990. p.115, traduzido como *Negociações*.

de informação e de atenção, em toda a América Latina, para não falar de outros continentes, tornando-se portanto uma figura internacionalmente conhecida e admirada.

A NARRATIVA DE SI ENTRE ANTIGOS E MODERNOS

À primeira vista, poderia parecer paradoxal dar destaque a uma autobiografia, discurso que privilegia o próprio eu como objeto de reflexão, ao mesmo tempo escrita por uma militante feminista, voltada para as questões sociais e para a luta contra a violência de gênero. Contudo, nessa perspectiva de análise, está em jogo desfazer as barreiras estabelecidas pelo pensamento binário entre privado e público, pessoal e coletivo, razão e emoção, o eu e o outro, subjetividade e política, acenando para outras possibilidades de compreensão das múltiplas dimensões das práticas individuais e culturais. Tenho como um dos principais objetivos deste texto dar destaque ao importante trabalho ético que vem sendo realizado pelas feministas brasileiras, como Gebara, enquanto uma forma de resistência política e de crítica cultural à nossa atualidade. A escrita autobiográfica, nesse sentido, assume a forma de uma tecnologia feminista de si, que visa tanto a elaboração do próprio eu, escapando dos dispositivos biopolíticos de produção das individualidades, recusando a normatividade insistentemente imposta sobre nossos corpos, quanto a construção de uma nova relação com o outro, já que narrar a própria vida é também uma forma de abrir-se a um outro, ao contrário do que ocorreria com o diário íntimo.⁴

Assim, se as narrativas autobiográficas ganham enorme importância na “sociedade do espetáculo” (DEBORD, 1997) em que vivemos, evidenciando um processo crescente de individualização, como se nota nas inúmeras publicações de autobiografias, biografias, diários íntimos, correspondências e *blogs*, para além de outros meios facilitados pela mídia, é importante distinguir os modos pelos quais são construídas e os objetivos a que atendem (ARFUCH, 2008). De um lado, a escrita autobiográfica, tal como foi inaugurada no século XVIII com a canônica obra as *Confissões*, de Jean-Jacques Rousseau, visa a decifração do eu, cuja verdade estaria supostamente instalada no coração do indivíduo (LEJEUNE,

⁴ Vejam-se, nessa direção, as reflexões de McLaren a respeito das autobiografias feministas que eclodem desde a década de 1970. (MCLAREN, 2002, p. 152 e segtes).

2009). Nesse caso, cogita-se chegar a um encontro consigo mesmo pela escrita, efetuar um reconhecimento de si mesmo pelo trabalho de memorização e exame do passado. Através do relato confessional, busca-se atingir a purificação do eu, desnudado em sua verdade mais profunda diante do olhar de um outro, considerado acima e superior. Contudo, explica McLaren (2002, p. 152) “A autobiografia confessional reitera os discursos normalizadores e liga o eu à própria identidade.” Supõe, portanto, a existência de um eu unificado que o olhar do narrador, em cumplicidade com o leitor, desvelaria e faria aparecer em toda a sua autenticidade.

A essa concepção da relação de si para consigo, cujas origens remonta ao cristianismo, Foucault opõe a “escrita de si” dos antigos gregos e romanos. Esta aparece como uma das atividades constitutivas das “estéticas da existência”, isto é, como uma das tecnologias pelas quais o indivíduo se elabora e constitui a própria subjetividade nos marcos de uma atividade que é essencialmente ética, experimentada como prática da liberdade e não como sujeição (FOUCAULT, 1984, 1985, 1994a). Não se trata de um dobrar-se sobre o eu objetivado, afirmando a própria identidade, mas de uma busca de transformação, de um trabalho de construção subjetiva na experiência da escrita em que se abre a possibilidade do devir, de ser outro do que se é.

Tendo essas concepções como referências, as práticas feministas de si desenvolvidas por Gebara ganham uma nova dimensão. Aliás, ela mesma deixa claro o fio articulador de seu texto, ao debruçar-se sobre as experiências vividas: não se trata da busca de um reencontro com um eu bem definido, plenamente constituído, oculto nos arcanos do coração, mas de uma experiência de liberdade nessa atividade transformadora da escrita sobre si mesma. Assim, diz ela, logo no início de seu trabalho autobiográfico:

É deste bairro repleto de histórias, de pequenas histórias e dramas humanos, que tento escrever. É deste lugar que tento voar em direção a meu passado e fazer uma reflexão sobre o presente. O passado não tem as mesmas cercanias, a mesma música, as mesmas vozes, o mesmo cheiro do presente. Puxo o fio *liberdade* e o vou trançando com meu presente, esperando assim oferecer-me em leitura agradável aos outros. (GEBARA, 2005, p. 18).

Foucault insiste em marcar a diferença entre a “escrita de si” dos antigos e o gênero autobiográfico moderno, em que predomina o tom confessional. Desvendando as dimensões do poder que atravessam a prática

da confissão, ele mostra que esta caracteriza um tipo de narrativa de si e de relação com a verdade que visa purificar o eu pela revelação da mais profunda interioridade, no contexto de uma ética voltada para bastar-se a si próprio. Mais do que isso, a “maquinaria da confissão” supõe um indivíduo culpado, pecador, que deve desconfiar de si mesmo e identificar os erros e desvios de caráter, sobretudo em seu comportamento sexual, tendo em vista a correção, isto é, a adequação às normas instituídas e ao regime de verdade predominante. Além do mais, essa decodificação subjetiva que tem como objetivo a purificação da alma deve efetuar-se diante do olhar de um outro superior, detentor das normas e da verdade, capaz de auxiliá-lo na busca da salvação. A armadilha do poder envolvida nesse movimento é objeto da preocupação de Foucault, que, na entrevista conhecida como “Não ao Sexo Rei”, evidencia seus perniciosos efeitos:

A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso. (FOUCAULT, 1978, p. 127).

Já em *A vontade de saber* (1980), o filósofo faz uma crítica radical à prática da confissão como um dos principais procedimentos de individualização difundidos pelo poder. Em sua genealogia da confissão, mostra como dos rituais probatórios, esta se torna uma das técnicas mais valorizadas de produção da verdade, no mundo ocidental, difundido-se amplamente como prática social e cultural.

Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos [...] O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. (FOUCAULT, 1980, p.59).

Longe deste modo de relação com a verdade, para Sêneca, o movimento da alma não consiste em dobrar-se sobre si mesmo, nem em interrogar-se para desentranhar a recordação das essências contempladas em algum momento. O movimento da alma que sabe de si é um percurso pelo

mundo, uma compreensão das circunstâncias atuais e dos eventos concretos que podem afetar-nos (FOUCAULT, 1994b, p. 160). Em suma, poderíamos dizer que, de um lado, a escrita autobiográfica é problematizada como forma de sujeição ao olhar da autoridade e de fixação da própria identidade; de outro, a escrita de si se destaca como uma prática de constituição da subjetividade e de trabalho sobre si, e nesse sentido, pode ser analisada como linha de fuga diante do poder e como meio de abertura para o outro.

É DE OUTRA COISA QUE SE TRATA...

Essas considerações me levam novamente ao texto de Gebara, quando examina a própria prática autobiográfica:

“Todavia percebo que tomar a mim mesma como ponto de partida poderia parecer narcisismo intelectual ou pretensão, por acreditar que minha vida seja tão importante a ponto de tornar-se necessário partilhá-la com meus contemporâneos de forma particular. Sob meu ponto de vista, é de outra coisa que se trata [...]”. (GEBARA, 2005, p.21).

A filósofa feminista tem claro que o movimento de narrar a própria vida, de rememorar dimensões do passado pessoal, longe de uma atitude narcisista, como se poderia supor, implica um entrelaçamento com as experiências sociais e com as vivências cotidianas em que figuram múltiplos personagens, como se observa no seguinte trecho:

“Quando me refiro à minha história como fonte de pensamento, proponho-me a fazer e refazer, com outras pessoas e grupos, nossa história pessoal e comum. Convido a todos a nos tornarmos história. Convido-os a nos apropriarmos das particularidades, das coisas comuns e das diferenças, dos sentimentos, dos acontecimentos e interpretações como parte da nossa história. Convido-os a celebrar nossa liberdade. (GEBARA, 2005, p. 27).

Manifestando constantemente uma perspectiva relacional, a narrativa desta militante feminista não faz emergir, na leitura do passado, a figura de uma heroína individualizada, com seus feitos e glórias, como costuma acontecer nas autobiografias masculinas (SMITH, 1998, p. 9). Ao contrário, abre-se para um amplo leque de relações intersubjetivas e enreda ou dilui o próprio eu numa extensa rede de relações, coletivamente trançadas e em movimento contínuo. Avançando suas reflexões, Gebara desfaz

radicalmente a idéia de que poderia encontrar pela narrativa autobiográfica um eu unificado e pronto, bem situado no fundo de sua psique ou alma; ao contrário, o movimento sinuoso do trabalho de rememoração repercute na elaboração subjetiva, ganhando destaque em suas observações. Diz ela,

No desenrolar de minhas memórias, muita coisa, seguramente, se transformou dentro de mim. Ao narrá-las, estou expondo um mundo complexo de diversos “eus” articulados, interdependentes, que convivem juntos em uma mesma partitura musical que é a minha e a de todos os que realizam a aventura de contar-se. (GEBARA, 2005, p. 27).

Foucault introduz o conceito de “estéticas da existência”, ou “artes do viver” (1984a, 1985), ao reportar-se aos modos pelos quais os antigos gregos e romanos investiram na produção da subjetividade, na formação dos jovens e na noção de cidadania, de uma maneira surpreendentemente diferente da que prospera na Modernidade. Ele marca com insistência essas diferenças que separam antigos e modernos, já que ao contrário de visar a produção de “corpos dóceis” por uma pedagogia do corpo e dos sentidos que ensina a passividade, obediência e a submissão, os gregos e romanos desenvolveram técnicas de constituição do eu, - as “artes do viver” -, que envolviam a conquista da temperança, isto é, do equilíbrio entre o lado racional e o emocional do indivíduo por um meticuloso trabalho cotidiano. Ser belo significava ser temperante, ser capaz de agir com autonomia, ou, em outras palavras, não ser escravo de um outro. Foucault explica que, na Antigüidade,

a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral na Antigüidade, ao passo que, no Cristianismo, com a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras. (FOUCAULT, 1984, 1985).

Sem querer identificar as atitudes feministas com as dos antigos gregos, que aliás, como mostra o filósofo, refletiam um campo absolutamente masculino, entendo que a conceitualização operada por Foucault a partir da experiência histórica daqueles permite olhar de um

outro modo para as práticas de subjetivação criadas no interior dos feminismos, alçando-as à dimensão ético-política. Vale notar, ainda, que está em jogo nessa discussão uma crítica à noção de verdade como algo a ser revelado pelo olhar perscrutador em busca da autopurificação. Como diz Gebara, questionando a noção tradicional de verdade e destacando a dimensão de poder que subjaz a essa concepção,

Quem repousa na verdade? A gente repousa numa fluidez, numa instabilidade enorme, inclusive em você mesma. Hoje você está ótima, mas não tem garantia nenhuma de que amanhã você vai estar bem, ao contrário, possivelmente você não estará bem... basta uma insônia, uma dor de barriga, um sonho ou alguém que te desagradou, que foi grosseiro com você... desestabiliza tudo. Então você não repousa na estabilidade, eu sempre digo que a vida não está baseada num princípio estável, mas num princípio instável e que muitas vezes as religiões se enganam ao afirmar estabilidade, ou a vinda da estabilidade, da justiça, a vinda do reino de liberdade, justiça, amor [...]. (GEBARA, 2008, p. 15).

Questionamentos das hierarquias estabelecidas e desestabilização de verdades cristalizadas, aliás, aparecem no centro das preocupações dessa freira rebelde, ligada à Congregação das Irmãs de Nossa Senhora-Cônegas de Santo Agostinho, desde os 22 anos de idade. E, sem dúvida, a descoberta do feminismo, nos anos oitenta, produz um grande impacto em sua vida e em sua própria maneira de pensar, como ela afirma:

Foi então que uma tempestade, ou um turbilhão, apossou-se de mim, de forma avassaladora. [...] O Deus libertador, aquele que era apresentado como o vingador dos pobres, aquele que implantaria uma nova ordem social, aquele que libertaria seu povo da servidão capitalista pela ordem do socialismo parecia-me violento e injusto, sobretudo em relação às mulheres. Sua face eminentemente masculina não abria espaços suficientes à partilha do poder ou a outra forma de exercício do poder na sociedade civil e na igreja. (GEBARA, 2005, p. 132).

Na autobiografia que produz anos depois, em que relê a sua trajetória, marcando e interpretando os seus próprios momentos de ruptura radical, ela avalia os efeitos que o encontro com o feminismo acarreta. Diz ela,

Creio que o encontro com o feminismo, como crítica de uma história e de um pensamento masculino dogmático, abriu-me as portas para pensar minha vida de outra maneira. Atrevo-me a sair, não sem temor, da admirável perfeição do dogmatismo filosófico e teológico masculino no qual fui formada. Atrevo-me a sair das definições a que preciso

adaptar-me, porque, segundo dizem, elas constituem a ordem do mundo, do mundo certo, justo, do mundo desejado por Deus. Ouso duvidar do que foi proclamado como verdade e liberdade. [...] sinto-me desbravadora de um caminho. (GEBARA, 2005, p. 26).

Sem dúvida, a ruptura então iniciada é ainda mais aprofundada pela reação da instituição religiosa à sua experiência radical da liberdade. “*A igreja hierárquica transformava-se em tribunal de meu pensamento e de minha ação. Já não me sentia em casa. Era estranha e estrangeira dentro da instituição*” (GEBARA, 2005, p.135). A violência diante do profundo incômodo que as suas atitudes feministas provocam constitui um dos momentos mais dramáticos de sua trajetória e explode por ocasião de uma entrevista concedida à revista VEJA, em 1994, isto é, durante um momento de redemocratização no país, em que se manifesta favoravelmente ao aborto. Vale a pena citar a passagem do livro em que Gebara se refere ao escândalo de sua rebeldia.

O que cabe evidenciar é o conflito com a hierarquia católica, sobretudo com o bispo do Recife. Convocou-me três vezes em seu gabinete para pedir minha retratação pública. Escreveu-me três cartas solicitando formalmente a retratação. Recusei-me, o que teve com consequência o envio, por parte do bispo, de um processo à Congregação Vaticana responsável pelas instituições da vida religiosa. (GEBARA, 2005, p.151).

Do mesmo modo, mostra ela, a imprensa conservadora passa semanas referindo-se quase que diariamente à “freira do aborto”, o que evidentemente serviu para reforçar ainda mais os conflitos com a hierarquia religiosa. Tendo ousado manifestar a sua “coragem da verdade”, - para lembrar o tema das últimas aulas de Foucault -, ao expor publicamente sua adesão às bandeiras feministas, a punição não tarda a chegar, agora de maneira definitiva: a professora é convidada, pela Arquidiocese do Recife, a retirar-se do país e a prosseguir seus estudos em teologia, novamente na Bélgica. Gebara narra a experiência dolorosa de conflito com os superiores hierárquicos religiosos, em uma de nossas entrevistas:

[...] daí viajei para a Bolívia e no dia da minha chegada, já tinha saído um número da revista VEJA, justamente depois de uma carta do Papa em que ele fala contra o aborto. Então não esperaram nem eu chegar para rever a entrevista, já lançaram e colocaram assim: ‘freira católica é a favor do aborto e fala contra a hipocrisia da Igreja’, não, ‘freira católica diz que aborto não é pecado e fala da hipocrisia da Igreja’, mas se você

ler o texto, o pedacinho do aborto é um troço [...] mas que valeu o processo da Igreja Católica, que começou com o bispo, que é ainda o bispo atual de Recife [...]. (GEBARA, 2008, p. 15).

A noção de *parresia* que Foucault encontra entre os gregos como uma das tecnologias de si que constituem as “artes do viver” pode ser bastante útil para refletir sobre a corajosa atitude de Gebara. Mesmo correndo o risco da perseguição política e religiosa, ela insiste em dizer a verdade. Diz o filósofo que, ao contrário da retórica,

Para que haja *parresia*, é preciso que, dizendo a verdade, abra-se, instaure-se, afrente-se o risco de machucar o outro, de irritá-lo, de deixá-lo em cólera e de suscitar de sua parte um certo número de condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência. (FOUCAULT, 2009, p. 12).

Vale lembrar que, paradoxalmente, o país vivia um momento importante de reconstrução democrática, em que o feminismo alcançava várias vitórias e introduzia, em sua agenda política, o combate contra a violência de gênero como um direito prioritário (MACHADO, 2009, p. 63). Evidentemente, como observa Rinaldi, a questão da violência contra as mulheres já constava das discussões feministas, desde o final dos anos setenta, levando à criação de uma *Comissão de violência contra a mulher* durante o Encontro Nacional de Mulheres, realizado no Rio de Janeiro, em 1979. Na prática, porém, ainda eram reduzidos os modos de enfrentamento jurídico da questão (RINALDI, 2007).

Ainda em 1994, é criada a combativa associação feminista “Católicas pelo Direito de Decidir”, atualmente coordenada pela doutora Maria José Rosado Nunes, ex-freira, professora do Depto de Ciências da Religião da PUC-SP, dedicada à luta pela justiça social e pelos direitos femininos, especialmente no interior da igreja e da religião.⁵ Mesmo assim, Gebara é obrigada a calar-se diante do poder implacável da igreja. No entanto, insistentemente rebelde e livre, ao exílio forçado no exterior, responde com a escrita da tese *Le mal au féminin - Réflexions Théologiques à partir du féminisme* (GEBARA, 1999), em seguida publicada em português,

⁵ Para maiores informações, acesse o site do grupo em <http://catolicasonline.org.br/QuemSomos.aspx>

com o provocativo título de *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal* (2000).

Nesse livro, ela radicaliza a crítica feminista às formas sutis da opressão masculina, muitas vezes, pouco percebida pelas próprias mulheres. Diferencia o sentido do “mal” para os homens, considerado como um “fazer”, que sempre pode ser desfeito, daquele atribuído às mulheres, constitutivo de seu próprio ser.

Ser mulher já é um mal ou, pelo menos, um limite. Nesse sentido, o mal que elas fazem se deve a seu ser mau, um ser considerado mais responsável pela queda ou desobediência do ser humano a Deus. Há, portanto, uma questão antropológica de base que trai um conflito na própria compreensão do ser humano. (GEBARA, 2000, p. 31).

Gebara é vista como contestadora, radical e transgressora, sobretudo dentro da Igreja, já que, até a década de 1980, havia muito poucas *parresiastas* feministas, ousando dizer e subverter publicamente o regime das verdades religiosas. A luta que aí se trava é das mais extraordinárias, porque questiona diretamente a figura e a autoridade divinas e lança uma crítica contundente aos modos tradicionais, masculinos e hierárquicos de pensar e agir das instituições religiosas.

Critico o que faz da religião um espaço de dominação e domesticação das mulheres. Senti na carne a exclusão da liberdade devido à minha condição de mulher que escolheu pensar a vida, pois pensar é, sim, perigoso neste mundo hierarquizado **onde só nos pedem que obedecemos**. (GEBARA, 2005, p. 68, grifo do autor).

Em “ ‘Omnes et singulatum’: vers une critique de la raison politique”, Foucault afirma que, longe da idéia de um sacrifício do cidadão para o bem da polis, a pastoral cristã introduziu um estranho jogo de relação de si para consigo mesmo que envolve a vida, a obediência, a identidade, a verdade e a morte. Em suas palavras,

Todas essas técnicas cristãs do exame, da confissão, da direção da consciência e da obediência tem um objetivo: levar o indivíduo a trabalhar a sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação não é a morte, obviamente, mas uma enunciação a si mesmo neste mundo: uma espécie de morte cotidiana. (FOUCAULT, 1994c, p. 134).

Avançando essas contundentes colocações, ainda nos últimos momentos do curso de 1984, pouco antes de sua morte, ele examina brevemente a passagem da *parresia* pagã para a cristã, destacando como de franco falar em situação de risco, passa-se no cristianismo a um pólo negativo, anti-parresiástico, segundo o qual a relação com a verdade não pode se estabelecer sem a obediência amedrontada e a reverência à verdade divina. Diz ele: “Ali onde há obediência, não pode haver parresia. Encontramos o que já havia dito há pouco, a saber, que o problema da obediência está no coração desta inversão dos valores da *parresia*.” (FOUCAULT, 2009, p. 307).

Gostaria de sugerir que se Gebara desafia o poder patriarcal, se desobedece, é porque não acredita num conhecimento de si fundado no medo e na submissão à vontade divina.⁶ Feminista, questiona aquilo mesmo que funda, nas palavras de Foucault, a desqualificação da antiga *parresia*, ousando defender a constituição de um novo modo de experiência de si e do mundo, corajoso, ousado, ético.

Essa crítica vai longe, ao denunciar “a cumplicidade das religiões na produção da violência, particularmente contra as mulheres e a natureza”, e sua obediência à lógica do sistema e a traição dos fundamentos que serviram de base para sua organização (GEBARA, 1997, p. 90). Estende-se, ainda, aos teólogos da libertação, que não reconhecendo a importância do feminismo, mantêm os estereótipos que confinam as mulheres no privado, legitimando sua exclusão do mundo público, muito embora sejam elas seu público maior. A crítica da teóloga feminista aos seus pares dá destaque à injustiça social cometida em nome da libertação. Segundo ela, se os movimentos sociais dos anos setenta abriram novos espaços de luta e foram fundamentais para derrubar a ditadura militar vigente no país desde 1964, afirmavam paradoxalmente “um modelo masculino de libertação”, com instrumentos de análise que não levavam em conta as manifestações do poder constitutivas das relações de gênero. Diz ela,

⁶ Em *Longing for running water* (1999), em que propõe uma teologia ecofeminista, Gebara (1999, p. 181) afirma: “Aos oprimidos sempre se disse que deveriam obedecer os opressores, pois eles haviam recebido o dom da autoridade e a eles havia sido confiado o exercício do poder. Esta **teologia da obediência** continua a ser transmitida em nossa cultura, frequentemente disfarçada de liberdade, democracia, ou mesmo, de bem comum.”

Passei a compreender que a libertação econômica desejada pelos movimentos de libertação na América Latina não levava em conta a verdadeira situação das mulheres [...] Na verdade, nosso reino continuava a ser o lar, o cuidar dos filhos e doentes, ou as atividades consideradas e sem maior impotência pelo sistema capitalista. (GEBARA, 2005, p. 131).

Em entrevista de 2008, ainda, ela afirma, reforçando suas posições contestadoras:

Porque o socialismo da Igreja nunca criticou as imagens masculinas; criticou a propriedade, mas não criticou a propriedade masculina; todas as teologias falaram da libertação, mas não criticaram a escravização das mulheres, por uma imagem masculina de Deus-pai-todo-poderoso, que se reproduzia na família, no casamento, no controle do corpo. (GEBARA, 2008, p. 22).

LIÇÕES

Para finalizar, gostaria de tentar responder, mesmo que brevemente, às perguntas: por que e para quem Ivone Gebara escreve? O que a move nessa direção, já que é uma iniciativa que não parte imediatamente de si mesma, como indica no início do livro *As águas do meu poço*, mas de um convite que recebe para escrever sobre a sua vida, a partir do tema da liberdade?

A leitura desse texto, que se nutre das sensações e não apenas das recordações, que se deixa afetar pelas cores, sons e imagens do passado, entremeadas com as do presente faz pensar num ensaio filosófico e histórico sobre a liberdade, mais do que numa autobiografia. Mas também poderia remeter a essas duas dimensões que se entrelaçam na escrita, já que é a sua própria história, uma história carregada de lutas e conquistas em vista da liberdade feminina, que desfila aos nossos olhos nessas páginas.

Já no primeiro capítulo, intitulado “O desafio de escrever”, Gebara reflete e evidencia o método que pretende adotar: partir da experiência pessoal, que é também uma experiência social, interpretada pelo seu olhar filosófico e feminista do presente. Tem como pressuposto a noção de que a realidade só existe enquanto interpretada e interpretada por um olhar localizado, marcado pelas dimensões de classe, gênero e geração, entre outros aspectos, enquanto o fio condutor é a sua noção de liberdade.

É constante a sua preocupação em mostrar, a cada passo, o processo de produção do próprio texto, o percurso sinuoso de suas lembranças e interpretações, baseadas, como ela diz, na memória e na imaginação, na recordação e na fantasia do que foi. Esse método faz pensar numa saborosa aula de filosofia, em que se vai adentrando nos temas, nas problemáticas, dentre as quais a liberdade, e aprendendo. Contudo, longe de uma reflexão abstrata e metafísica, Gebara recorre a uma maneira muito concreta e palpável de falar da liberdade feminina, porque parte da exposição da sua própria experiência de vida, de sua própria história como mulher paulistana de determinada geração vivendo sucessivos deslocamentos e transformações. Aqui, poderia sugerir que o texto visa produzir um efeito irradiador, já que qualquer mulher, mesmo a mais pobre e a menos culta, tem uma experiência pessoal da qual pode falar e sobre a qual poderia construir suas interpretações. Falar da própria subjetividade, fazê-la emergir na escrita aponta, portanto, para uma dimensão política de luta pelo direito de existir em sua singularidade. Nesse sentido, essa narrativa de si pode ser interpretada como um trabalho militante convidando a refletir sobre os limites da própria existência, sobre as formas da dominação vividas por cada mulher no cotidiano da vida social e sobre o poder masculino das instituições que nos afeta incessantemente.

Além do mais, se em praticamente todos os momentos do livro, emerge com vigor a afirmação da diferença sexual, da diferença marcada pelo lugar de confinamento destinado às mulheres em nossa cultura e pelo encontro radical com o feminismo, seria possível pensar que se trata de um livro dedicado especialmente às mulheres, às possíveis leitoras. Femininamente escrito, em se considerando o espaço ocupado na escrita pelas sensações, cores, cheiros, sentimentos, emoções e percepções, trata-se, no entanto, de uma narrativa que também se destina aos homens, porém, como um testemunho da violência de gênero constitutiva das relações cotidianas, da qual não escapam nem os revolucionários nem os religiosos. Mas também poderia ser visto como um texto que indica caminhos possíveis de construção de novas formas de vida, e que ousa assumir as vantagens do nomadismo, isto é, do viver em trânsito, abrindo trilhas no próprio percurso da viagem, correndo os riscos do acaso, desfrutando do inesperado das aventuras e dos desafios a enfrentar, inclusive na relação consigo mesma. Finalizo, então, retomando a proposta de definição da liberdade que ganha

corpo progressivamente no livro, à medida que Gebara mergulha em suas próprias águas, e que percebo também como um cuidado de si e do/a outro/a. Diz ela,

A liberdade consistiria, para cada um e cada uma de nós, em nos tornarmos a cada dia um pouco mais livres, em um processo social e pessoal no qual nos estaríamos educando no respeito aos outros – que seriam considerados como um prolongamento de nós. [...] Creio que o grande desafio deste novo século consiste em modificar a percepção que temos de nós, seres humanos, os últimos que chegamos a esta Terra. (GEBARA, 2005, p. 203).

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, T. *El ultimo Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- ARFUCH, L. *Crítica cultural entre política y poética*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Contraponto Editora, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995-2000. 5 v.
- _____. *Pourparlers*. Paris: Editions de Minuit, 1990.
- FOUCAULT, M. *Le Courage de la Vérité: le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. V. 2.
- _____. L'écriture de soi. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a. V. 4
- _____. Uma estética da existência. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994b. V. 4.
- _____. Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. In: _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994c. V. 4.
- _____. *História da sexualidade. I: a vontade de saber*, 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. Não ao sexo rei. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 127-137.
- GEBARA, I. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologia de textos*. São Paulo: Nhanduti Editora, 2010.
- _____. Entrevista com a autora, 2008, 2009.
- _____. *O que é teologia feminista?* São Paulo: Brasiliense, 2007.
- _____. *O que é teologia?* São Paulo: Brasiliense, 2006.
- _____. *As águas do meu poço: Reflexões sobre experiências de liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. *La sed de sentido: búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Doble Clic Editoras, 2002.

GEBARA, I. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. *Le mal au féminin: réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris: L'Harmattan, 1999a.

_____. *Longing for running water: ecofeminism and liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999b.

_____. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho D'água, 1997.

CARNEIRO, R. M. G. *Por outros modos de parir na contemporaneidade: experiências femininas de um parto natural*. Tese. (Doutorado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010. (Pesquisa em andamento).

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

MACHADO, L. A longa duração da violência de gênero na América Latina. In: FERNANDES, A. M.; RANINCHESKI, S. (Org.). *Américas compartilhadas*. São Paulo: Verbena Editora, 2009. p. 57-83.

MCLAREN, M. *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2002.

MURGEL, A.C. A. de T. *Navalhanliga: a poética feminista de Alice Ruiz*. 2005. 249f. Dissertação (Mestrado em História)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

_____. A musa despedaçada: representações do feminino nas canções brasileiras contemporâneas. *Labrys, estudos feministas/ études feministas*, jan-jun 2010. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys17/arte/caro.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

OLIVEIRA, J. G. S. *União de mulheres de São Paulo: feminismos, subjetividades e violência de gênero*. Dissertação (Mestrado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. (Pesquisa em andamento).

RINALDI, A. A. Violência e gênero - A construção da mulher como vítima e seus reflexos no Poder Judiciário: a lei Maria da Penha como um caso exemplar. In: KLEVENHUSSEN, R. B. (Org.). *Direito público e evolução social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 39-61.

ROLNIK, S. Subjetividade em obra: Lygia Clark, artista contemporânea. *Valor*, 12 abr. 2002, ano 2, n. 96. (Encarte). Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>. Acesso em 15 jul. 2009.

ROSA, Susel O. Eu era Nilce, mas também Vera, Regina, Mônica. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO: CORPO, VIOLÊNCIA E PODER. 8, 2008. Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Ed. Mulheres, 2008. v.1. p.1-7.

SALMERÓN, J; ZAMORANO, A (Org.). *Cartografías del yo: escrituras autobiográficas en la literatura de mujeres en lengua inglesa*. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

SELEM, Maria Célia Orlato. *Práticas da liberdade: os usos da memória em filmes de mulheres latino-americanas*. Tese (Doutorado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. (Pesquisa em andamento).

SMITH, S.; WATSON, J. (Org.). *Women, autobiography: theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.

SWAIN, Tania Navarro. Todo homem é mortal. Ora, as mulheres não são homens; logo, são imortais. In: RAGO, M.; VEIGA NETO, A. (Org.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p.389-402.

_____. Entre a vida e a morte, o sexo. *Labrys, études féministes/ estudos feministas*, junho/ dezembro 2006/ junho/ dezembro 2006. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys10/livre/anahita.htm>>. Acesso em: 10 maio 2009.

_____. et al. (Org.). *Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas*. Ilha de Sta Catarina: Ed. das Mulheres, 2005.

_____. *O que é lesbianismo?* São Paulo: Brasiliense, 2000.

RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila P. Foucault, criações libertárias e práticas Parresias. *Revista Caminhos da História*, v.14, n. 2, p. 43-58, jul./dez., 2009. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/revistacaminhosdahistoria/numeros-antiores-nova>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

RINALDI, Alessandra de A. “Violência e gênero - A construção da mulher como vítima e seus reflexos no Poder Judiciário: a lei Maria da Penha como um caso exemplar”. Disponível em: <http://www.estacio.br/publicacoes/direitovivo/pdf/Artigo_Menezes.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2010

TAYLOR, Chloé. *The culture of confession: from Augustin to Foucault: a genealogy of the “confessing animal”*. New York; London: Routledge, 2009.

TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen.(Ed.). *Feminism and the final Foucault*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2004.

TELLES, Norma de Abreu. Anjos da anarquia. *Labrys, estudos feministas/ études feministas*, jan-jun 2010. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys17/arte/norma.htm>. Acesso em: 15 jul. 2010.

TVARDOVSKAS, Luana Saturnino. *Figurações feministas na arte contemporânea*. Márcia X., Fernanda Magalhães e Rosângela Rennó, dissertação de mestrado, IFCH-UNICAMP, 2008.

VIEIRA, Priscila. *A parrhesía e a problematização do papel do intelectual em Michel Foucault*. Tese (Doutorado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. (Pesquisa em andamento).

O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações

Pedro Angelo Pagni

Departamento de Administração e Supervisão Escolar,

Unesp - campus de Marília

A recepção do pensamento de Michel Foucault nos estudos em Educação, no Brasil, se ampliou significativamente durante os anos 1990 e 2000. A apropriação de sua obra para pensar problemas relativos à educação – principalmente, no que se refere às discussões acerca do problema da subjetividade na educação e das questões do poder exercido pelos saberes e práticas escolares – teve papel de destaque no âmbito das pesquisas em filosofia da educação e no embate teórico travado nos periódicos educacionais brasileiros do período. As referências à sua obra nesse campo e nos periódicos se sobrepõem inclusive às de outros filósofos franceses, como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, entre outros categorizados como filósofos da diferença. Juntamente com estes filósofos, a apropriação da obra de Foucault concorre com outras perspectivas teóricas para pensar de um ponto de vista filosófico as questões atuais da educação, como, por exemplo, as dos teóricos críticos – particularmente, a de Habermas – que, se aliando em alguns pontos ou se confrontando em outros, tem sido hegemônica nesse campo de estudos no período para problematizar e apresentar uma alternativa ao discurso filosófico da modernidade no qual se assenta boa parte dos discursos pedagógicos atuais.

Não obstante a sua importância para esse campo e o papel desempenhado na crítica e na indicação de outros sentidos ao discurso filosófico e pedagógico da modernidade, as contribuições de Foucault para a educação ou da apropriação de seu pensamento para, com a sua obra, abordar questões educacionais atuais ainda parecem carecer de mais estudos e, especialmente, de pesquisas que procurem retomá-lo na medida em que vai sendo explicitado, com a publicação de seus textos inéditos e da transcrição de suas aulas e palestras, proferidas nos últimos anos de sua vida. Tal retomada não significa pura e formalmente dar conta de um projeto filosófico somente para apreendê-lo em sua totalidade, mas, sim, analisar e discutir em que medida esse projeto pode ser de interesse para que possamos pensar os problemas e acontecimentos emergentes na atualidade e que nos desafiam como sujeitos deste tempo presente. Particularmente, ser leal a esse projeto filosófico significa verificar em que medida a publicação dos textos inéditos e a transcrição das aulas dão maior coesão às suas ambições originais ou as modificam no sentido de aprimorá-las, ao mesmo tempo em que se analisa até que ponto as teses e argumentos aí contidos nos auxiliam a pensar de outro modo aqueles problemas e acontecimentos do presente, assim como nos modificar para tal, contribuindo para desfazer mal entendidos de interpretações e de apropriações anteriores, tentando configurá-lo com mais justeza em relação aos seus princípios e mais atualidade em relação aos seus fins.

Dessa perspectiva, o projeto filosófico de Foucault poderia tanto ser compreendido em sua singularidade no que se refere à sua crítica à modernidade e a alternativa ética-política que propõe em relação a ela quanto em sua importância para pensar ou repensar as questões educacionais atuais. Neste caso específico, auxiliando a rever as interpretações que, sem sombra de dúvidas, se concentraram sobre as obras *Vigiar e Punir* e a coletânea *Microfísica do Poder*, ampliando um pouco as interpretações sobre as implicações do pensamento de Foucault para a educação no Brasil. O que não significa que essas interpretações já não tenham começado a ser revistas, por exemplo, com trabalhos que, desde os anos 1990 e meados de 2000, vem tentando dar a ele uma conotação menos associada as questões relativas aos dispositivos disciplinares e mais aos processos de subjetivação, como os trabalhos de Prestes (1992), Galo (1998), Veiga Neto (2005), dentre outros. Contudo, somente mais recentemente trabalhos como os de

Alexandre Filordi de Carvalho (2009) sobre as formas do poder pastoral e de Sylvio Gadella (2009) sobre a governamentalidade e a educação, assim como os de Alexandre Simão de Freitas (2009) e Claudio Almir Dalbosco (2009) sobre o cuidado de si, alguns deles apresentados no gt-filosofia da educação da Anped, trouxeram um retrato mais recente do projeto foucaultiano em suas últimas obras, discutindo de outro modo as suas implicações para a educação. Isso não significa que a importância da retomada do tema do cuidado de si em seu pensamento no campo educacional deva-se apenas ao seu caráter de novidade para a Filosofia da Educação. Ao contrário disso, penso que a sua importância está no quanto esse tema problematiza o modelo de formação e a idéia de pedagogia na qual se assenta o discurso pedagógico e nos problematiza enquanto sujeitos da práxis educativa, sobretudo, na escola, assim como estabelece outra circunscrição à sua dimensão ética e política na atualidade. Por esse motivo, gostaria de desenvolver aqui algumas considerações sobre o tema do cuidado de si no projeto filosófico foucaultiano, assim como ensaiar algumas de suas eventuais relações com a educação, particularmente, com a ação pedagógica e a figura do professor.

GOVERNAMENTALIDADE, GOVERNAMENTALIZAÇÃO E CUIDADO DE SI: O ESBOÇO DE UM PROJETO

Tem sido corrente, nas interpretações da obra de Foucault, a proposta de uma divisão didática para designar a sua periodização em conformidade com o método utilizado - como o arqueológico, o genealógico e o arqueo-genealógico ou o hermenêutico – e as tópicos constitutivas de seu pensamento de acordo com os temas – o saber, o poder e a subjetividade. Embora úteis, como afirmou Morey (2008), tais divisões acabam não sendo adequadas, pois trazem um duplo risco: pode nos levar a imaginar a sucessão de três procedimentos metodológicos independentes entre si e a idéia de sistematização de uma teoria, imaginação e idealização estas que contrariaria o projeto filosófico foucaultiano. Nesse sentido, o autor propõe não exatamente uma periodização ou classificação de suas obras, mas uma organização por eixos sob os quais esse projeto filosófico foucaultiano vai sendo constituído em torno da ontologia histórica de nós mesmos em relação: (1) à verdade que nos constitui como sujeitos do conhecimento;

(2) aos jogos de poder que nos constitui como sujeitos na relação com os demais; (3) à ética por meio da qual nos constitui como sujeitos da ação moral.

Tal divisão tem sido seguida em alguns estudos recentes da área da Educação que procuram analisar o pensamento do filósofo francês, como os de Prestes (1992) e, mais recentemente, Veiga-Neto (2005). Embora mais leal ao projeto foucaultiano, essa repartição parece configurar o projeto de Foucault como algo mais acabado, não apenas porque é um filósofo já morto, como também porque situado em certo âmbito das discussões sobre a modernidade. É importante salientar que, depois de esboçada, outros textos inéditos e a publicação de suas últimas aulas no *Collège de France* vieram conferir ao que poderíamos chamar de os dois últimos eixos do projeto de Foucault não um maior acabamento, mas uma maior abertura a outras interpretações, sobretudo, quando lido a partir desse material, tornando mais clara as suas escolhas, inclusive o porquê de analisar as tecnologias e o cuidado de si ao final de sua vida.

Na primeira aula do curso, ministrado no *Collège de France* entre 1982-1983, transcrito e publicado postumamente sob o título *Le gouvernement de sois et des autres*, ao comentar sobre o seu método de trabalho, Foucault (2009a) argumenta que o seu projeto geral poderia ser denominado de uma história do pensamento, que teria procurado se diferenciar tanto de uma história das mentalidades quanto das representações. Tal história do pensamento incide sobre o que denomina de “focos de experiência”, onde se articulariam: primeiro, “as formas de um saber possível”; segundo, “as matrizes normativas de comportamentos para o indivíduo e; terceiro, “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis.” (FOUCAULT, 2009, p. 19). Foi isso que o teria feito ao estudar, por exemplo, a loucura, abordando cada um desses eixos como dimensões dessa experiência e quando nela estariam vinculados uns aos outros, a fim de encarar seus métodos e conceitos de análises. Em princípio, teria estudado o eixo da formação dos saberes, fazendo referência às ciências empíricas dos séculos XVII e XVIII e, como o seu foco de interesse era a experiência, resolvendo analisar não o progresso ou o desenvolvimento do conhecimento científico (como faz a história e a filosofia da ciência), mas as práticas discursivas que podiam se constituir em matrizes de saberes possíveis, as suas regras e os seus jogos

de estabelecimento da verdade. O que significou tentar passar do conhecimento ao saber, deslocando este último para as práticas discursivas e as regras de verdade que as compreendem. Depois, teria analisado as normas de comportamento colocando a questão do poder e de seu exercício, assim como esse mesmo poder se exerce como forma de governo, por intermédio de dispositivos disciplinares, por exemplo. O que implicou em tentar deslocar a questão da norma para o exercício do poder, do exercício para os procedimentos de governamentalidade e, podemos acrescentar, para as tecnologias. Por fim, teria tentado analisar o eixo da constituição do modo de ser do sujeito, referindo-se não propriamente a uma teoria do sujeito, mas ao modo como o indivíduo se vê na necessidade de se constituir, os seus modos de subjetivação e as tecnologias para se formar enquanto tal. Efetuava, assim, mais um deslocamento: passar da questão do sujeito aos modos de subjetivação e a forma como esses se constituíam através das técnicas ou tecnologias de si.

Em resumo, diz ele:

Sustituir la historia del conocimiento por la análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por la análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por la análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: esas eran las diferentes vías de acceso mediante a las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia que podríamos llamar ‘experiencias’. (FOUCAULT, 2009a, p. 21).

Nessa história - como demonstrou no seminário *The technologies of the self*, desenvolvido em 1979, na Universidade de Massachussets, nos seminários de 1980 a 1983, pronunciados no Collège de France, cuja transcrição resultou na publicação do *Hermenêutica do sujeito* e dos dois volumes do *Le gouvernement de sois et des autres*, ao centrar-se naqueles focos da experiência -, Foucault analisa o desenvolvimento das tecnologias de si, as formas éticas de vida e a verdade filosófica, na antiguidade greco-romana e na era cristã, demonstrando do ponto de vista da ontologia do presente os limites do discurso da modernidade e as possibilidades de recobrá-las para problematizar os atuais modos de existência, em especial aqueles que se instituem como estados de dominação. Para isso, descobre nas análises das práticas de ascese que compreendem as tecnologias, na busca do cuidado

e dos discursos de dizer a si mesmos, criados originalmente por filósofos como Sócrates e Platão e, posteriormente, desenvolvidas por filósofos estoicos, epicuristas e cristãos, uma dimensão ética e política que poderia colocar em xeque o conceito de sujeito, de poder e de verdade no qual se assentou o discurso filosófico da modernidade.

As tecnologias são descritas por Foucault (2008) em quatro modalidades, cada uma delas contemplando uma matriz do comportamento e da razão prática: as tecnologias de produção, que nos permitem produzir, transformar e manipular coisas; as tecnologias de sistema de signos utilizadas para significar, simbolizar e dar sentidos as coisas; as tecnologias de poder, que determinam a conduta do indivíduo, submetendo-o a formas de dominação e de assujeitamento específicos, objetivando-o enquanto sujeito; tecnologias de si, que permitem o trabalho do indivíduo, por conta própria ou a ajuda de outrem, sobre si mesmo se transformando em vistas da realização de certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. Cada uma dessas tecnologias, que não atuam separadamente, atuaria no sentido de modificar o indivíduo e implicaria em certas formas de aprendizagem, certas aquisições de habilidades e também de atitudes. Foucault (2008) admite que, embora já tivesse analisado as duas primeiras modalidades de tecnologias, estaria mais interessado nas duas últimas nesse momento de sua obra, pois, como diz ele estariam associados ao que denominou de governamentalidade (*gouvernementalité*)¹. Ademais, se até então tinha insistido mais nas relações desta com a dominação e com o poder, agora, passa a privilegiar o governo de si, explorando as tecnologias que compreendem o trabalho de si sobre si mesmo e a sua relação com o governo dos outros, salientando outra face de seu projeto.

Como argumenta Foucault (1990, p. 277-278), a governamentalidade, em princípio, envolveria questões a respeito de “como se governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível, etc.” Tal designação procura compreender, historicamente, nos séculos XVI e XVII, a passagem de uma forma de governo estatal centrada na figura do soberano para a sua descentralização e repartição por diversas artes que adentram os capilares da sociedade civil (como as artes médicas,

¹ Verificar também a trajetória desse conceito na obra do filósofo francês nos vocabulários de Edgardo Castro (2004, p. 151-153) e de Judith Revel (2009, p. 63-65).

jurídicas, religiosas, pedagógicas) e caracterizam a emergência do Estado Moderno. Essas artes de governo existiam desde o exercício do poder soberano, dividida em suas dimensões morais - que implicaria no governo que se exerce sobre si -, econômicas, que envolve a ciência do bem governar a família -, e política, que compreende a ciência do bem governar o Estado, havendo entre elas uma relação de continuidade ascendente e descendente.

No modelo soberano a pedagogia do príncipe tenta garantir essa forma ascendente de governo na medida em que quem quer governar o Estado deveria primeiro bem governar-se, governar sua família, seus bens e patrimônio, enquanto que a polícia garantiria a sua forma descendente, impedindo qualquer sublevação contra a ordem estabelecida, sendo a família e, portanto, a economia, o elemento central de continuidade entre um e outro. Por isso, a economia, isto é, a gestão da família se constitui em um objeto privilegiado das artes de governo entre os séculos XVI e XVII, pois, a partir de sua ciência se pode bem governar o Estado. Contudo, na medida em que ocorre um deslocamento dessa centralidade da família para uma razão do Estado e conseqüentemente da proposição de uma racionalidade que, ao repartir e multiplicar as diferentes artes de governo que se ramificam na sociedade, procura dar conta da emergência do que se denominou de população, a partir do século XVIII, esse modelo de soberania se vê abalado por outro, que exige outra configuração da governamentalidade. Nela, as formas de governo ascendente passam a ser gerenciadas por toda uma maquinaria que busca configurar a anatomia dessa população e (con) formá-la, enquanto que o governo político do Estado ganha certa independência para o exercício de um poder descendente, que disciplina e normaliza os diversos setores de sua vida por meio das mais diferentes artes de governo.

Nesse sentido, ocorre uma governamentalização do Estado, isto é, o estabelecimento de práticas e saberes responsáveis pela administração do governo do outro, articulados pelas diversas artes de governo para dar coesão ao seu exercício sobre a população, esboçando uma biopolítica que se ramifica e penetra nos capilares da vida, disciplinando-a e regulando-a. Tal governamentalização supõe uma forma de assujeitamento legitimada por uma racionalidade que converte a dimensão econômica, ligada à gestão da família, na qual as formas anteriores de dominação se assentavam, em meros instrumentos do exercício de governo da população. Por sua vez, a

sua dimensão moral, associada ao governo de si, se antes já era assunto privado, com tal governamentalização, se converteria em objeto das artes de governo do outro, sem que o si mesmo seja visto em sua singularidade e em seu processo de subjetivação, mas apenas no de objetivação da representação de um eu, de sua identificação a um sujeito ideal e de sua legitimação por um discurso de verdade.

É justamente essa última dimensão que Foucault parece pretender explorar nos seus cursos dos anos 1980, assim como o quanto que, nesse jogo entre a governamentalização e a crítica exercido pelas artes de governo teria não somente esse sentido de objetivação e de assujeitamento, como também o contraponto de uma atitude de resistência às formas de governo existentes e da produção de outros modos de subjetivação. Isso porque Foucault compreende não haver uma contradição em termos absolutos na proposição governo *versus* não governo, mas se apresenta como uma inquietude que se repõe permanentemente no sentido de se interrogar como não ser governado *desse modo* determinado, por tais princípios, visando tais objetivos, por meio de tais procedimentos: “não desse modo, não para isto, não para estas pessoas.” (FOUCAULT, 2000, p. 171). Nessa atitude residiria uma atitude crítica que poderia ser compreendida, diz ele, “como parceira e adversária das artes de governar”, já que tal atitude se estabelece “como maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las”, de transformá-las e de escapar às artes de governar, como uma espécie de “reticência essencial”. Tal atitude também propugna desenvolver essas mesmas artes de governar como uma atitude moral e política, uma maneira de pensar, como uma espécie de forma cultural geral, que poderia ser caracterizada como “a arte de não ser de tal forma governado” (FOUCAULT, 2000, p. 172). Dessa forma, afirma Foucault (2000, p. 13):

[...] se a governamentalização for realmente o movimento pelo qual se trata, na realidade mesma da prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que invocam para si uma verdade, então, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder pelos seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, política da verdade.

É do ponto de vista dessa política de verdade e do que denomina de ontologia do presente que Foucault (1984, 2000) abordará o tema do cuidado de si (*ephiméleia heautoû*) e, posteriormente, da *parrhesía*, tentando ser conseqüente em relação ao que entende por atitude crítica e enunciando seu compromisso com as práticas de liberdade. Graças a tal atitude, no jogo entre governamentalização e crítica, se poderia buscar modos de existência cada vez mais livres, em suas relações com as diversas dimensões e múltiplas artes de governo. Isso ocorreria na medida em que a crítica estivesse associada a uma constante atitude *não querer ser governado* de determinada forma, nas relações estabelecidas pelo sujeito com outro nas e entre as artes de governo, assim como a uma busca por táticas e estratégias que permitissem modos de existências cada vez mais livres nos jogos de força compreendidos por essas relações, possibilitando processos de subjetivação nessa direção.

O exercício das práticas de si a seu ver deveria ser considerado como a busca por práticas de liberdade, isto é, práticas que possam ser escolhas éticas no sentido da potencialização da vida e do aprimoramento da existência. Isso porque, segundo Foucault (2004a, p. 267), a liberdade é a “condição ontológica da ética” que, por sua vez, é a “forma refletida da liberdade.” Nesse sentido, tais práticas seriam consideradas por ele como práticas de liberdade, isto é, como um modo de existência que se contrapõe à imobilidade das relações de poder e à sedimentação dos estados de dominação, visando resistir a elas, por meio do ensaio de novas relações e da experiência da recriação de si, por meio do cuidado para consigo e para com os outros. Para tanto, é necessário que os sujeitos participantes de tais relações e estados se ocupem de si mesmos, como um imperativo ontológico e ético imanente, fazendo-os voltarem os seus olhares e os seus pensamentos sobre as verdades e valores morais assimiladas em sua existência, para que possam escolher os seus melhores guias e aprenderem a cuidar dos outros. Assim, não é pelo fato de aprender a cuidar dos outros que esses sujeitos estabeleceriam as suas ligações com a ética, mas é justamente porque eles cuidariam de um si, que lhes é anterior ontologicamente.

Dessa perspectiva, Foucault (2004b) problematiza toda tradição filosófica que, desde a sua gênese, interpretou o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) socrático para assentar na consciência de si, as relações entre o sujeito e a verdade, como desenvolvidas a partir da modernidade. Partindo

das indicações dessa perspectiva seria possível suspeitar da governamentalização do Estado pleiteada pela modernidade em torno de uma razão política una, do mesmo modo que da política de verdade e da idéia de sujeito na qual se assenta, criada na tradição que vai de Descartes a Husserl (FOUCAULT, 2008) ou, simplesmente, denominado de momento cartesiano (FOUCAULT, 2004b). Ele faz isso trazendo a baila o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e defendendo a sua primazia em relação ao conhece-te a ti mesmo, revertendo uma interpretação canônica da história da filosofia sobre o pensamento socrático e afirmando que ela se sustentou numa analítica da verdade como a cartesiana, na qual se fundou a filosofia e as ciências modernas. Foucault (2004b) que tal primazia apareceriam nos diálogos platônicos, particularmente, no *Alcebiades* e na *Apologia de Sócrates*.

No diálogo *Alcebiades*, Foucault (2004a) identifica a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não sem antes salientar que o se ocupar consigo mesmo já estaria presente na fórmula lacônica da cultura espartana. Se, nessa forma, o cuidado de si aparece como consequência de uma situação estatutária de poder, no *Alcebiades*, ele surge como condição para a passagem dessa situação, a de Alcibiades (de família rica e tradicional), para uma ação política efetiva e o governo efetivo da cidade. Em primeiro lugar, o cuidado de si estaria implicado “na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre” (FOUCAULT 2004a, p. 48), pois não se pode bem governar os outros, nem transformar os próprios privilégios em ação política, em ação racional, se não está ocupado consigo. Em segundo lugar, essa necessidade de cuidar de si mesmo está associada a um déficit pedagógico e erótico da formação de Alcibiades e, com ele, a própria educação grega estaria com problemas, em função de seu mestre nada valer, por ser escravo e ignorante, não estando apto à educação de jovens aristocráticas que almejavam o poder político, como era comum à sua época; ao mesmo tempo em que os seus enamorados somente cortejarem-no em virtude de sua beleza e riqueza, jamais o incitando a ocupar-se consigo mesmo, sendo abandonado por eles assim que perdeu a juventude. Em terceiro lugar, saber se Alcibiades ainda estava na idade de ocupar-se consigo mesmo, pois a idade crítica para isso seria a de “quando se sai das mãos dos pedagogos e está para se entrar na atividade política”: portanto, o cuidado de si seria uma atividade necessária às relações entre os jovens e os seus mestres ou entre eles e os seus amantes ou, ainda, entre

eles e seu mestre e amantes (FOUCAULT, 2004a, p. 49). Por fim, a necessidade de se ocupar consigo eclode, nesse diálogo platônico, quando Alcebíades tentando falar de seus projetos políticos, perceberia que os ignora, pois, descuidou do objeto, da natureza e do sentido de sua ação para com quem teria se ocupar.

Ele sabe que quer ocupar-se com a cidade. Tem segurança para fazê-lo por causa de seu *status*. Porém, não sabe como ocupar-se, em que consistirá o objetivo e o fim do que há de ser sua atividade política, a saber: o bem-estar, a concórdia dos cidadãos entre si. Não sabe qual é o objeto do bom governo e é por isto que deve ocupar-se consigo mesmo. (FOUCAULT, 2004a, p. 49-50).

Assim, a partir das interpelações socráticas Alcebíades percebe a sua limitação sobre o que é esse si mesmo, o seu eu ou, em termos atuais, o que é como sujeito, assim como a sua falta de recursos, de *téchne* ou de artes de governo que o permitiriam bem governar o outro. Ainda haveria tempo para que Alcebíades se ocupasse de si mesmo e conhecesse esses recursos - pois, ele estava na idade crítica de separação de seus antigos mestres, se empenhando em corrigir o déficit pedagógico de sua formação e o sentido das práticas eróticas, ocupando-se consigo para que, em uma idade madura, pudesse governar os outros. Assim, Alcebíades poderia ocupar-se consigo, com o auxílio de Sócrates, no diálogo, aprendendo a prudência necessária ao governo e ao cuidado do outro.

Embora saibamos que essa não tenha sido a escolha de Alcebíades – ao menos, não quando o conhecemos historicamente –, nos diálogos platônicos ainda ele se compromete com os desafios socráticos. É em torno do desafio socrático do cuidado de si que Foucault argumenta haver toda uma história subsequente que, ainda que a reconstrua, no momento, não vem ao caso discorrer sobre ela. O que interessa é que esse mesmo desafio, assim como o lugar de interpelante ocupado por Sócrates, também aparecem n' *A apologia*, porém, os interpelados são aqueles que julgam-no da acusação de corromper a juventude, fazendo com que estes olhem para dentro de sua própria alma, se ocupem dela e aí vejam a sua ligação com o divino. Foucault (2004a, p. 10-12) diz que Sócrates, nessa obra, em primeiro lugar, é aquele que “incita aos outros a se ocuparem consigo mesmos”, sob o argumento de que havia recebido essa tarefa dos deuses, cumprindo uma ordem da qual não pode se esquivar. Em segundo lugar, Sócrates coloca-se

como quem, ao “incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos”, interpela-os, desempenhando nos concidadãos que dele se aproximam à função do despertar do cuidado de si, aferroando-lhes uma espécie de agulhão em suas carnes para que eles se cuidem por si mesmos de si. Em terceiro lugar, ao privilegiar o cuidado de si em detrimento do conhece-te a ti mesmo, Sócrates inaugura uma tradição² que chegou ao cristianismo, passando por Platão, pelos epicuristas e pelos estóicos, que somente foi interrompida com a modernidade, aproximadamente, quando passa a imperar o interesse pelas relações entre sujeito e verdade, estabelecidas pela filosofia da consciência.

O CUIDADO DE SI E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A VERDADE E O DISCURSO FILOSÓFICO

Nos dias de hoje, essa recomendação para ocupar-se de nós mesmos soaria estranha e pareceria paradoxal. Embora em nossos dias essa recomendação possa significar “egoísmo” e “volta sobre si”, segundo Foucault (2004a p. 17), durante séculos ela significou, ao contrário, “um princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas.” Aliás, esse princípio de morais extremamente austeras, assentadas no cuidado de si, teria sido readaptado pelos códigos e pelas regras do cristianismo e da modernidade para que se constituíssem em morais não egoístas, de obrigação para com os outros, gerando complexos paradoxos e concorrendo para que ocupar-se consigo fosse desprestigiado como constituinte de uma ética. Afinal, foi com aquilo que Foucault (2004a, p. 18) denominou de “momento cartesiano” que o cuidado de si foi praticamente esquecido para a requalificação filosófica do conhece-te a ti mesmo, ao estabelecer como a primeira certeza, necessária ao procedimento filosófico, a evidência de uma consciência entendida como conhecimento de si e, ao fundá-la numa prova ontológica da existência, concebe o sujeito como aquele que tem acesso à verdade. Assim, essa requalificação do conhece-te a ti mesmo e

² Resumidamente, para essa tradição inaugurada por Sócrates, o cuidado de si consistiria em: (1) uma atitude geral para consigo, para com os outros e para com o mundo; (2) certa forma de olhar que se desloca de fora para si mesmo, o que implica em maneiras de atenção “ao que se pensa e ao que passa no pensamento” (FOUCAULT, 2004a, p. 14) e em espécies de práticas, próximas aos exercícios e à meditação; (3) Ações exercidas de si para consigo, por meio das quais, “nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos configuramos.” (FOUCAULT, 2004a, p. 15).

desqualificação do cuidado de si, por meio desse procedimento, passa a se constituir como fundante para a filosofia moderna, enquanto que a espiritualidade da qual provinha passa a ser desprestigiada.

Sob tais circunstâncias, segundo Foucault (2004a, p. 18) restou à filosofia ser uma forma de pensamento que se interroga não mais sobre o que é verdadeiro ou falso, mas sobre o que torna possível o conhecimento verdadeiro ou falso, permitindo ao sujeito ter acesso à verdade, conforme os seus limites e as suas possibilidades. Por sua vez, a espiritualidade da qual era parte se quedou desprestigiada e submetida a essa regulamentação da verdade. Afinal, a espiritualidade era um conjunto de buscas, práticas e experiências que constituem para o sujeito o preço a pagar pela verdade, sendo que esta não lhe é dada por nenhum ato do conhecimento, mas exige-lhe a sua modificação, transformação, deslocamento para ter direito ao acesso à verdade. A espiritualidade põe em jogo o ser mesmo de sujeito, exigindo-o dele uma alteração de status ou de lugar, uma movimentação desejante ou erótica e um trabalho de si para consigo para ascender à verdade, que o transfigura e o transforma, não se restringindo a um ato de conhecimento como o pressuposto pela filosofia. A espiritualidade, então, foi aquilo que a filosofia esqueceu a partir de sua fixação das relações entre o sujeito e a verdade, já que para a espiritualidade, como diz Foucault (2004a, p. 21): “um ato de conhecimento, em si e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado, por certa transformação do sujeito [...], no seu ser sujeito.”

Nesse sentido, o cuidado de si não apenas reverte à forma preponderante de interpretação sobre a Filosofia Antiga, como também coloca em xeque a própria função da filosofia como um ato de pensar destituído de uma atitude ética e política, ao recuperá-la como exercício de espiritualidade, como modo de vida e como arte de viver. Devedor de Pierre Hadot, essa retomada consiste não em desconsiderar a importância que a filosofia adquiriu como ato de pensar em busca da verdade, mas em entender que essa é apenas uma, e não necessariamente a mais importante. Analogamente ao que ocorre com o conhece-te a ti mesmo em relação ao cuidado de si, o ato de pensar e de conhecer é tão importante quanto os exercícios de meditação e outras formas de ascese, dentre outros, para a Filosofia Antiga, para Sócrates, os estóicos, os epicuristas e os para alguns cristãos, pois, o mais importante é que sua prática resulte na transformação

de seus agentes, daqueles que escolheram a filosofia como uma atitude diante da vida, como uma forma de dizer a verdade e como um modo de se relacionar com o outro, cultivando a si próprio.

Se essa perspectiva da filosofia ficará mais evidente com os estóicos, como dirá Foucault (2008, p. 74), nesse caso,

askesis no significa renúncia, sino consideración progresiva, del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renúncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad sino en el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* («estar preparado»). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad.

Essa verdade como “princípio imanente da ação” parece aprofundar a busca da verdade pleiteada pela ontologia do presente e pela atitude crítica que a preside³, como uma virtude geral, e não como um fundamento epistemológico no qual esta se legitimaria. É nesse registro que retoma a noção de *parrhesía* como um modo de dizer a verdade,

³ Ao retomar o ensaio de Kant sobre o iluminismo, Foucault (2000, p. 174) procura fazê-lo em defasagem ao projeto elaborado na *Crítica da Razão Pura*, argumentando que o *Aufklärung* evocaria um apelo à coragem, uma atitude, necessária para se sair da auto-inculpável minoridade. Se no projeto crítico kantiano o apelo à coragem é modulado pela obediência, pelo respeito à autoridade instituída e à proposição de outra arte de governo, superior, porque regida por um ideal verdadeiro e por uma moral transcendental, nesse ensaio, diz ele, a sua indicação é a de que o próprio *Aufklärung*, ao propor um não ser governado do modo até então existente no século XVIII, Kant teria se colocado em questão, como seu elemento e ator de um processo histórico, como sujeito, enfim que problematiza o presente, interrogando o seu tempo e a si mesmo sobre o seu próprio esclarecimento, redefinindo esse movimento acerca do objeto da reflexão do filósofo e da crítica filosófica. Para ele, esse problema não teria sido esquecido por Kant, ao ponto de ser retomado em *O Conflito das Faculdades* (1798), em que se pergunta: “O que é revolução?”. Se o texto sobre o *Aufklärung* teria lhe permitido inaugurar um “discurso filosófico da modernidade e sobre a modernidade” e interpelar o presente (com questões como: Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade?), o segundo texto teria introduzido a revolução como um acontecimento que possuiria um valor de signo (rememorativo, demonstrativo e prognóstico) na medida em que suscita em seu entorno o entusiasmo. Esse entusiasmo é signo de uma “disposição moral da humanidade”, que se manifesta como direito de escolha a uma constituição política e como esperança que esta última evite a guerra de todos contra todos. Enquanto signo, a revolução seria o (entusiasmo) que finaliza e que dá continuidade ao *Aufklärung*. E, enquanto problemas do presente, ambos não poderiam ser esquecidos na modernidade, tanto que, desde Kant, foram constantemente repostos na história do pensamento que o sucedeu, inclusive em seu trabalho filosófico.

originalmente, elaborado pelos filósofos da antiguidade, posteriormente, desenvolvidos pelos estóicos, epicuristas e pelos cínicos. Resumidamente, de acordo com Foucault (2009, p. 92), pode-se dizer que:

La *parrhesía* [...] es pues cierta manera de hablar. Más precisamente, es una manera de decir la verdad. En tercer lugar, es una manera de decir la verdad de modo que, por el hecho mismo de decirla, abrimos, nos exponemos a un riesgo. Cuarto, la *parrhesía* es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituirnos en cierta como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Para terminar, la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a si mismo em acto de decir la verdad. E incluso es la ética Del decir veraz, en su acto arriesgado y libre.

En esa medida, para esa palabra que, en su uso limitado a la dirección de la consciencia, se traducía como “hablar franco”, creo que podemos, si se [le] da esta definición un poco amplia y general, proponer [como traducción] el término “veradicidad”. El parrisiasta, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene coraje de arriesgar al decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciador de la verdad.

O modo parresiasta de verdade não se dispõe a enunciar, discursivamente, um conhecimento verdadeiro, construído por argumentos estruturados logicamente e assentados em uma epistemologia, que garantiria a sua transmissão aos demais. Tampouco se assenta na retórica ou, seja, no uso desses argumentos lógica e dialeticamente para convencer um determinado público, graças o sentido apelativo desse discurso e, ao mesmo tempo, ao clamor pelo assentimento de seus destinatários. Ao invés disso, a verdade parresiasta seria expressão de um falar franco que implica, por um lado, na exposição daquele que a enuncia, como uma espécie de sujeito que testemunha o acontecimento ou que faz dele um modo constante de sua auto-transformação espiritual, o experienciando e, nos limites de suas possibilidades, o dizendo; por outro, coloca esse mesmo discurso e o seu sujeito em risco, provocando os seus interlocutores, antes do que os acomodando e os deixando apaziguados. Nesse sentido, esse modo de verdade está associado àquilo que se entendia como filosofia como modo de vida, que se contrapunha à retórica no passado, ao mesmo tempo em que interpela essa sua forma científica no presente, que pouco guarda de sua relação com a existência e com a vida.

Esse modo de filosofar presente na filosofia socrática e desenvolvido posteriormente pelos estóicos e pelos cínicos, recolocam o presente e a vida no centro do discurso filosófico atual. Isso porque devolvem à filosofia ao que era como uma forma de exercício espiritual e como um conjunto de práticas que preparam o sujeito para a vida e as suas vicissitudes, para o acontecimento singular, no caso dos estóicos e poderíamos dizer aos filósofos dispostos a ser dignos dele no presente, como dirá Deleuze (2000), ou para o histórico, no caso dos cínicos, dos movimentos revolucionários do século XIX e de certos movimentos artísticos do século XX, como dirá Foucault (2009a). Ainda que de modos diferentes, fazem da filosofia uma arte de viver que também compreende práticas e o uso de tecnologias, mas em um sentido que não as reduz apenas a fundamentação ou enunciação das tecnologias, mas ordenadas não a partir das tecnologias de produção, do sistema de signos ou do poder, e sim das de si, isto é, de um trabalho de si sobre si em que a busca da inquietação e do cuidado podem levar a um bem governar a si próprio para, quem sabe, cuidar do cuidado ou do governo do outro. É esse movimento anti-assujeitamento e objetivação e pró-subjetivação de si e, quem sabe, dos outros nas artes de governo que Foucault parece buscar ao apresentar a filosofia como uma das possibilidades de retomar a arte de viver ou da busca do bem viver como um modo de resistência e de subjetivação, sem desconsiderar suas relações com os outros e as formas como se constituem.

Na relação com os outros a linguagem ou o discurso e sua pragmática ou circulação aparecem como elementos importantes. Assim como entende necessário recorrer ao conhecimento de si sobre o primado do cuidado e às diversas tecnologias sob a tecnologia de si, Foucault não deixa de insistir que só ocorre a auto-transformação do sujeito pressupostas por estas práticas mediante o seu trabalho de dizer o que se passa, o que lhe acontece e o que experiencia inquieta na relação com um outro e com a mediação da linguagem, do discurso e de sua enunciação. Contudo, para ele, a pragmática da linguagem que envolve essa relação com o outro, não poderia ser aquela que atualmente se entende como tal e que busca apenas modificar o sentido do discurso em conformidade com os contextos comunicacionais, porque ela se encontra sob a égide de um dizer veraz assentada no pressuposto da cognição, da representação e da transmissão, sem implicar a erótica presente, o que ela possibilita pensar e produzir

como diferenciação entre o um e outro nela compreendidos, assim como transformação de si.

Afinal, para Foucault (2009, p. 84): “el análisis ‘de la pragmática del discurso es el análisis de los elementos y de los mecanismos mediante los cuales la situación en que se encuentra el enunciador va a modificar lo que puede ser el valor o el sentido del discurso.” Ao contrário disso, diz ele:

Con la *parrhesía* vemos aparecer toda una familia de hechos de discurso que, si se quiere, son muy diferentes, casi lo inverso, la proyección en espejo de lo que llamamos pragmática del discurso. [...] En la *parrhesía*, el enunciado y el acto de la enunciación van a afectar, de una manera u otra, el modo de ser del sujeto, y a hacer a la vez, lisa y llanamente – si tomamos las cosas bajo su forma más general y neutra –, que quien ha dicho la cosa haya dicho efectivamente y se ligue, por un acto más o menos explícito, al hecho de haberla dicho. Pues bien, creo que esta retroacción, que hace que el acontecimiento del enunciado afecte el modo de ser del sujeto, o que al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla, caracteriza otro tipo de hechos de discurso muy diferentes de los de la pragmática. (FOUCAULT, 2009, p. 84).

Poderíamos dizer, também, que a dramática que aí aparece como elemento privilegiado dessa relação do sujeito do discurso com o outro parece ser um dos principais aspectos dessa relação. No sentido de aprofundar essa relação com o outro e que aqui nos parece importante para estabelecer as primeiras relações com a educação, Foucault procura salienta a relação entre mestre filósofo e discípulo, originalmente, a preconizada por Sócrates, para depois falar dos estóicos, epicuristas, cristãos e cínicos, no sentido de sustentar que, no exercício das práticas e dos cuidados de si constitutivos da espiritualidade, tanto um quanto outro sairiam dessa relação modificados como sujeitos, algo que parece ter sido parcialmente abandonada nas reflexões pedagógicas que se apoiaram naquilo que se passou a conhecer como filosofia, antes mesmo da modernidade, quanto mais em seus limiars. Este é o próximo aspecto que gostaria de abordar para daí derivar as possibilidades de se pensar a relação pedagógica a partir dessa tradição do cuidado de si, não sem antes mencionar que considerarei aqui a educação como uma arte de governo pedagógico que se exerce sobre a infância, a pedagogia como os saberes e práticas elaborados a partir do jogo de governamentalização e de seus lugares na escola, como

um dos lugares da governamentalidade e da realização da biopolítica atual, desenvolvido em outros artigos (PAGNI, 2010a, 2010b).

UMA ARTE DE VIVER ENTRE O MESTRE E O PROFESSOR: DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO CUIDADO DE SI NA EDUCAÇÃO ATUAL

Na relação com o outro, aberta pela tradição do cuidado de si, nos termos retomados por Foucault, pode aparecer uma série de problemas. O primeiro deles se refere à acusação de que cuidar de si significaria descuidar do outro e da polis, algo que não procede na medida em que, como diz Foucault (2004b, p. 73-74):

o cuidado de si é, com efeito, algo que [...] tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio.

O que se verifica aqui é justamente que o mestre ao qual se refere essa passagem é o mestre da vida, aquele que pratica a arte de viver e a filosofia, por meio dos recursos antes apresentados, e não o professor a quem cabe ensinar capacidades e aptidões, habilidades ou competências àqueles a quem se dirige, ensinando-os a falar, a prevalecer sobre os outros, a saber e a fazer, de acordo com normas pré-estabelecidas ou, se preferirmos, sujeitos aos dispositivos da arte de governo pedagógica e da instituição escolar. Nesse sentido, o primeiro desafio que se teria para adotar essa perspectiva do cuidado de si para se pensar as suas implicações para a educação e, particularmente, para a educação formal seria: o de como relacionar a arte de viver com os dispositivos disciplinares e de assujeitamento da escola? Penso que a resposta a esta pergunta só poderia ser a de pensarmos a transitividade que há entre a vida e a escola por parte dos sujeitos da ação educativa e como ela se constituiu historicamente, seguindo as pistas que o pensamento foucaultiano nos oferece, assim como

o que entende pela relação entre mestre e discípulo. Embora essa relação não seja a mesma que a entre professor e a aluna, ela nos ajuda a identificar as configurações dos mestres do viver socrático, estóico e cínico com os quais poderíamos vislumbrar os campos de problematização de nossa atitude ética e de nossa ação política diante das vidas assim como em que sentido a exercemos e como, na qualidade de educadores, em nossa ação pedagógica, desenvolvida na escola. Assim, penso em alimentar certa tensão entre vida e escola e promover certa fecundidade para as discussões filosóficas educacionais, entendidas aqui no sentido estrito de filosofar na própria ação pedagógica e, quem sabe, de por esse pensar específico promover uma auto-transformação do que somos.

A figura do mestre, nos diálogos de Platão, parece ser o filósofo fundador, Sócrates. Um personagem que se apresenta ora como o interpelante de qualquer concidadão que dele se aproxime ora como o filósofo que serve de guia para que o outro se ocupe consigo mesmo. Contudo, na interpretação de Foucault, Sócrates funciona como uma espécie de espelho no qual o olhar do discípulo reflete e o faz identificar-se com a sua própria natureza, convertendo a sua visão para a alma, com o intuito de que dela passe a contemplar o elemento divino e depreender daí um modelo de sabedoria a guiar a sua vida. De acordo com Foucault (2004b, p. 89):

para ocupar-se consigo é preciso conhecer a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso reconhecer o divino para reconhecer a si mesmo.

O mestre, então, teria a função de fazer com que o discípulo convertesse seu olhar para a alma e para o princípio do saber e do conhecimento no qual finalmente se reconheceria a si mesmo. Ao interpelar o discípulo para ocupar-se consigo, Sócrates aciona como dispositivo uma espécie de espelho no qual esse discípulo se vê a si mesmo, refluindo o seu olhar para si, para a contemplação do elemento divino e o princípio de saber e do conhecimento necessários à formação de sua sabedoria, semelhante àquela da qual o mestre filósofo é portador. O conhecimento de si e a verdade, nas quais se apóia a sabedoria do mestre filósofo, seriam assim parte de um conjunto de práticas e de cuidados de si, e não o seu fundamento. Essas práticas e cuidados de si seriam necessários ao filósofo

para que cuide do outro, assim como para que o discípulo seja instigado a ocupar-se consigo, sem que isso implicasse necessariamente na sua fundamentação em um conhecimento de si e em uma verdade. Ao contrário, não se trata da replicação da imagem do mestre, como a refletida em um espelho que acomoda o olhar do discípulo a ela, mas como a refratada por esse dispositivo que tira de foco a visão estabelecida e perturba o pensamento para que a configuração de uma imagem própria lhe sirva de guia, sujeita aos seus experimentos e ensaios. Assim, mestre e discípulo poderiam não sair os mesmos de sua relação: teriam a liberdade de se distinguir e de pensarem diferentes, se modificando como sujeitos, em estreito vínculo com o que são, ontologicamente falando, e não apenas se identificando entre si por meio de um ato de conhecimento, que confere ao primeiro o privilégio da verdade, porque se conhece, e ao segundo a exigência de sua aceitação, por ser ignorante.

A ignorância aparece, muitas vezes, como uma condição da relação entre mestre e discípulo e como uma percepção que pode ser obtida por si mesmos, na medida em que cuidam de si e do outro ou se interpelam mutuamente. Mas qual seria então a diferença entre eles, os seus saberes e experiência? A maturidade de um em relação ao outro e não o quantum de saber ou de experiência acumulados, algo que não poderia ser preconcebido ou estabelecido *a priori*. O que não quer dizer que inexista qualquer resíduo de imaturidade nos considerados maduros nem plena ausência de maturidade nos considerados imaturos. Portanto, não se trata de ter uma idade avançada ou correspondente ao que chamamos atualmente de adulto, sustentado em uma prévia diferenciação de faixas etárias, para se colocar no lugar do mestre; nem de estar na tenra idade ou correspondente ao que denominamos de infância, para ocupar o lugar do discípulo. Se fossemos pensar nesses termos atuais, naturalizando a infância e singularizando a sua particularidade em relação à idade adulta, teríamos que considerar que o mestre pode ser tão infante quanto o discípulo, assim como ignorante como ele, já que é a relação entre mestre e discípulo que auxilia a localizar a infância em cada um deles e fazer brotar a linguagem e o pensamento em ambos, diante do inusitado e do estranhamento que suscitam um no outro ou que é suscitado por um terceiro (um livro, uma obra de arte, um riso, um estrangeiro). Trata-se, então, das virtudes, e dentre elas a prudência, advindas com os cuidados de si, praticados pelo mestre na relação e nos

cuidados com o outro (não somente discípulos, mas situações de vida, livros, práticas de espiritualidade, etc), com os quais o discípulo também pode aprender sobre si e a ocupar-se consigo, ainda que tal aprendizado não seja tão determinado.

Esse movimento, historicamente, segundo Foucault (2008, p. 66), representou:

1. Se substituyó un modelo médico al modelo pedagógico de Platón. El cuidado del sí no es otro tipo de pedagogía, se ha convertido en un cuidado médico permanente. El cuidado médico permanente es uno de los rasgos centrales del cuidado de sí. Uno debe convertirse en el médico de sí mismo.
2. Puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo ya no es el prepararse para la vida adulta, o para otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Esta noción, de una proximidad feliz a la muerte —de la senectud como realización—, representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud.
3. Por fin tenemos las distintas costumbres a las que el cultivo de sí ha dado lugar, y su relación con el conocimiento de sí.

Se essa perspectiva aberta por Sócrates pode nos ajudar a ver a relação entre professor e aluno de outro modo, nem tanto centrada no primeiro, tampouco no segundo, já que implicariam em formas de governamentalização que resultariam em estados de dominação (como tenho tentado investigar), tenho que lhes dizer que ela não foi a única. Os estoícos apresentam outra alternativa de relação com o outro, do mestre para com o discípulo no sentido de fazer com que eles cuidem de si próprios.

En los movimientos filosóficos del estoicismo durante el período imperial existe una concepción diferente de la verdad y de la memoria, y también otro método para examinarse a sí mismo. Asistimos, en primer lugar, a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica —un nuevo juego pedagógico— donde el maestro/profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. La cultura del silencio se vuelve cada vez más importante. En la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años como regla pedagógica. No planteaban preguntas, ni hablaban durante la lección, sino que desarrollaban el arte de la escucha. Esta es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón. (FOUCAULT, 2008, p. 68).

Diferentemente da posição a-tópica do mestre socrático, que ironicamente assume não saber para buscar um saber junto com outro e uma sabedoria que cada qual deve buscar por si mesmo, o mestre estóico é aquele que não se furta de ensinar técnicas de si ou exercícios espirituais aos quais os discípulos aprendem a esperar, a ouvir a verdade, a pensá-la, a julgá-la para que, também, um dia, possam pronunciar a sua como fruto de sua própria experiência formativa. Não se trata apenas na passividade do discípulo diante da enunciação do discurso verdadeiro ou, melhor seria dizer, franco do mestre, a quem respeita, ama e, por isso, ouve, atenta e ativamente, porque tem a plena confiança de que os seus ensinamentos e a prática dos exercícios que o propõe o farão dignos para acolher os acontecimentos que a vida lhe reserva. E para acolhê-los necessita de todos os recursos possíveis para que como e com o mestre possa também enfrentá-los com certa dignidade, seja ele qual for, o que só é possível fazê-lo pelo pensamento e, de certo modo, por um trabalho de si sobre si, por uma arte de si, que faz com que se transforme enquanto sujeito.

Assim como o cuidado socrático, para os estóicos, o mestre estaria sujeito também a esses acontecimentos da vida e o que o caracteriza como tal é a capacidade de acolhê-lo, de pensá-lo e de conferir a ele um sentido, o que só ocorre mediante a experiência da transformação de si mesmo. Diferentemente do cuidado socrático, o cuidado estóico convida o discípulo, e por que não o próprio mestre, a buscarem em si mesmos não propriamente o ponto que liga a sua alma com o divino, como em Sócrates, mas as forças vitais, os recursos morais e intelectuais necessários para enfrentar os acontecimentos da vida, almejando serem dignos em sua arte àquilo que a vida lhes reserva e, ao mesmo tempo, aos mistérios característicos de sua própria existência. Num mundo sobre o qual jamais mestre e discípulos terão um domínio absoluto, essa filosofia do acontecimento nutre, como um horizonte comum, a relação entre eles e relativa a cada um deles, sendo o ponto de seus encontros, assim como às suas próprias atitudes e experiências singulares diante desse mesmo mundo, das coisas e dos homens, que lhes permitem se transformarem a si próprios.

Se o cuidado de si socrático parece nos permitir pensar como educadores que, no máximo, podemos na relação com o outro, nossos educandos, perceber os limites do que somos e nos transformar, cuidando tanto desse trabalho sobre si quando do trabalho sobre si dos alunos, para

que eles também se cultivem a si próprios nessa direção, com o estóico, podemos pensar que esse movimento só ocorreria mediante o encontro tanto dos primeiros quanto dos segundos com o acontecimento. O problema é que essa relação tanto com o dividido, em que consiste o resultado da busca da verdade no cuidado de si socrático, quanto com o acontecimento, em que consiste o resultado do exercício filosófico do cuidado de si estóico, pouco se relacionam com a arte de governo pedagógico e com a escola, implicando mais em condições da arte de viver e de formação ou, mais precisamente, de cultivo de si dessas perspectivas filosóficas. Isso significa que o trabalho de si do educador sobre si mesmo deveria ser uma atitude deliberada no sentido de quem sabe poder auxiliar nesse cuidado no cuidado com o outro que desenvolve em sua ação pedagógica. Ao mesmo tempo em que a sua atenção ao acontecimento que poderia propiciar a sua própria transformação, na relação específica com o outro, compreendida nessa ação, bem como o encontro esperado para que esse outro, seu aluno, também o pensasse com ele, ocorre como uma experiência do fora, alheia ao planejado em suas aulas, ao programado e ao instituído pela escola. Esse limite, além do trabalho de si sobre si, desenvolvido autonomamente e de acordo com a sua vontade, levaria o educador a ficar atento ao acontecimento e aos encontros que eventualmente poderiam surgir dessa relação específica com outro, assim como estabelecer estratégias em sua ação pedagógica planejada para evitar o cerceamento de sua emergência, já que esse seria o campo particular da reflexão ética sobre si mesmo e o da criação de outros modos de subjetivação.

Isso não quer dizer, se considerarmos a perspectiva estóica, que o educador como mestre de si teria que deixar de desenvolver a sua arte de governo pedagógica e o ensino exigidos pela escola, utilizando todos os seus recursos de conhecimento e de tecnologias (de produção, de sistema de signos, de poder, e também de si) para municiar esse outro para enfrentar os acontecimentos que a vida lhe reserva. No entanto, incluiria outros que possibilitassem esse adentramento da arte de viver na escola, como uma estratégia política para restabelecer nela um lugar para a formação de atitudes, e não apenas de competências, e para a formação ética, e não somente para a qualificação profissional. Aliás, essa proposta, por mais singela que possa parecer, decorre da interpretação de um terceiro movimento interpretado por Foucault (2009a) em relação às figuras do mestre, que diz respeito ao mestre cínico.

Ao analisar as ambigüidades existentes do movimento filosófico que vai do cinismo antigo ao moderno, com referência a alguns intérpretes alemães, em seu curso *Le courage de La vérité*, um ano antes de sua morte, Foucault (2009a) procura relacionar a atitude de tornar a verdade um escândalo e um teatro em que o si mesmo é a sua própria exposição (das vestimentas ou ausência delas às atitudes) com os movimentos revolucionários do século XIX. Diz não se interessar propriamente pelo momento em que tais movimentos revolucionários se constituem a partir de sua configuração de sociedades secretas, tampouco de sua caracterização nas ações dos sindicatos ou dos partidos. O que lhe interessa é, primordialmente, a sua expressão como modo de vida, como militância que testemunha uma atitude ética diante da vida, que implica na exposição do sujeito aos demais, com a coragem de verdade que muitas vezes o põe em risco e que se distribui em todos os poros de sua existência, e uma posição política de contestação, de resistência ao existente e de abertura de possibilidades de outros modos de subjetivação, como marcado por determinados movimentos políticos como o do anarquismo, o das práticas terroristas e o da arte do século XIX.

Na forma de teatralizar a verdade desta última e de estabelecer como um contraponto e como um modo de barrar as ações da governamentalização para que advenha o acontecimento e a possibilidade de criação de outros modos de existência, em gestação pelo cuidado de si, sobreviria aí o papel do mestre cínico. Um papel que parece se assimilar ao da crítica, no ensaio *O que é crítica*, e do intelectual no ensaio em que analisa a revolução iraniana, descrevendo a sua ação política no sentido do não querer ser governado desse modo e do estabelecimento de uma moral anti-estratégica na governamentalização e na biopolítica atual. Nesse sentido, o mestre cínico também poderia inspirar os educadores a reconhecerem que, embora a sua ação política seja muito mais pulverizada, ela se exerce e se explicita em cada gesto, em cada atitude e em cada ato que caracterizam a sua vida, inclusive, os presentes na sua ação pedagógica, sendo eles que expõem quem são, na relação com o outro, não o que deseja ser, por mais que se esforce. Expõem também, nessa expressão estética de sua existência, seus modos de subjetivação, o sentido ético em que conduz a sua vida como base de sua posição política diante do mundo que, se não servem de exemplo na relação com o outro, indicam uma posição da qual os seus

alunos, por exemplo, podem se espelhar, compartilhar ou, simplesmente, divergir para conduzir a sua própria vida, responsabilizando-se pelas suas próprias escolhas e pelos seus atos, ao mesmo tempo em que aprendem nessa relação o sentido mesmo da palavra diferença.

Para escandalizarem em sua ação pedagógica, deveriam ser também mestres da vida, e coerentes com a coragem de verdade e a franqueza exigida nessa relação com o outro, próprias do discurso *parresiástico* e da atitude crítica. Um discurso e uma prática de si que seria seu principal meio para, na relação com outro, senão dizer quem é, ao menos transparecer-se, devolvendo à pedagogia a desonestidade que parece caracterizá-la (como disse Adorno) para tornar-se mais eficaz e performativa as verdades que procura transmitir, prontas e acabadas.

Contra a preponderância absoluta dessa pragmática, na qual o ensino se fundou na modernidade, inspirado nessa interpretação da tradição do mestre socrático, estóico e cínico, o educador poderia pensar que essa pragmática possui uma pragmática de si e em seu interior uma dramática que a impulsionaria, recolocando no discurso de verdade atual uma dimensão artística ou poética que foi esquecida desde que Platão expulsou de sua República os poetas. Não seria essa estratégia no que se refere uma das possíveis a serem exercidas pelo educador em sua ação pedagógica, fazendo ele próprio o testemunho daquilo que vive em sua estética da existência e com essa atitude provocando no outro, por esse gênero do discurso afetivo e poético, um trabalho sobre si não em relação ao seu conhecimento, mas de cuidado ético de si no sentido dessa tradição?

Seguramente, haveria outras indicações em relação ao modo como esse mestre cínico poderia concorrer para que, desde dentro de sua própria ação e por meio de sua própria arte de governo específica, o educador resistisse à governamentalização e à biopolítica atual, criando outros modos de existência. Do mesmo modo que o mestre estóico e socrático podem exprimir outras implicações da interpretação de Foucault acerca da tradição do cuidado de si, abandonada pela modernidade, para a educação atual. Contudo, o que me parece importar é salientar essas primeiras possibilidades de aproximação, na expectativa de que outras possam ocorrer no futuro, diante do desafio primordial que o cuidado de si enquanto cuidado ético e arte de viver lançam à ação do educador na escola, ao mesmo tempo em

que indicam outro modo de ver o aluno nessa relação dita pedagógica e a finalidade da educação, que contrastam fundamentalmente com a sua visão especializada, com a sua racionalidade técnica e a sua restrição atual à mera qualificação profissional.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, A.F. Notas acerca de uma analítica da (des)pastoralização da educação: problematizações foucaultianas. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED - SOCIEDADE, CULTURA E EDUCAÇÃO: NOVAS REGULACÕES? 32., 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2009. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT17-5320—Int.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

CASTRO, E. *El vocabulário de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo; Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

DALBOSCO, C.A. Por uma filosofia da educação transformada. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED - SOCIEDADE, CULTURA E EDUCAÇÃO: NOVAS REGULACÕES? 32., 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2009. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT17-5336—Int.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FREITAS, A. S. O “cuidado de si” como articulador de uma nova relação entre Filosofia, Educação e Espiritualidade: uma agenda de pesquisa foucaultiana. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED - SOCIEDADE, CULTURA E EDUCAÇÃO: NOVAS REGULACÕES? 32., 2009, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2009. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT17-5142—Int.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

FOUCAULT, M. O que é o Iluminismo. In: *O dossiê*. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984. p. 103-12.

_____. A governamentalidade. In: _____. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 287-293.

_____. O que é crítica? (Crítica e *Aufklärung*). *Cadernos da FFC: Foucault – História e os destinos do pensamento*, Marília: UNESP-Marília publicações, v. 9, n. 1, p. 169-189, 2000.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. *Ética, sexualidade, política*. São Paulo: Forense Universitária, 2004a, p. 264-287. (Ditos & Escritos V)

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Tecnologias del yo: y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009a.

_____. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi y des autres II*. Paris: Gallimard; Seuil, 2009b.

GADELHA, S. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GALO, S. Repensar a educação: Foucault. *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília: UNESP, v. 1, n. 1, p. 93-118, 1997.

PRESTES, N. H. O sujeito, a modernidade e a educação. *Educação & Realidade*. Revista da Faculdade de Educação – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 3-9, 1992.

REVEL, J. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2009.

VEIGA-NETO, A. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer¹

Richard Miskolci

Departamento de Sociologia, UFSCar

No início da década de 1980, conta-se que ao ouvir falar de uma nova doença que acometeria apenas gays, Michel Foucault – sempre bem humorado e iconoclasta - teve um ataque de riso e comentou que seria irônico demais. Emergia a aids, um fenômeno que se revelaria um divisor de águas da história contemporânea com consequências jamais superadas na esfera da política sexual. Na primeira vaga de fatalidades, sucumbiu o filósofo e parte de uma geração que sonhara com perspectivas de transformações comportamentais profundas. A epidemia mudou não apenas o cenário da época, mas também impulsionou mudanças culturais que sepultaram as – hoje sabemos – frágeis conquistas da então chamada Revolução Sexual.

Na década de 1970, os movimentos homossexuais dos Estados Unidos e da Europa confluíam para uma política centrada no que denominavam de luta pela liberação sexual, dentro da qual a saída do armário e a adesão a um estilo de vida gay constituíam a realização máxima. No fundo, tais ideais tinham apelo para uma juventude de classe-média ou alta, branca e universitária que colhia – primeiro e melhor - os resultados da despatologização e descriminalização da homossexualidade nos países

¹ Agradeço às importantes contribuições de Larissa Pelúcio e Iara Beleli na discussão de algumas das ideias que desenvolvi neste artigo, mas me responsabilizo por sua feição final no caso de suscitar alguma polêmica.

centrais. Havia discussões e propostas diferentes no movimento social e na academia, mas na vida cotidiana o que era patente era a crescente visibilidade gay, especialmente nos grandes centros urbanos da América do Norte.

Logo após a publicação de *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (1976), Foucault morou nos Estados Unidos e teve contato com a comunidade gay de San Francisco. Essa experiência americana foi impactante em termos pessoais e teóricos a ponto de modificar seu projeto da história da sexualidade. Apesar do ambiente mais liberal e democrático que conheceu, encontrou aspectos que considerava problemáticos. O filósofo reconheceu o potencial criativo da vida gay em formação naqueles anos e deu entrevistas até para revistas populares sobre a necessidade de, ao invés de buscar compreender a homossexualidade se desenvolver uma forma de viver gay.²

A organização política do movimento homossexual operava a partir de um apelo identitário perigosamente similar ao que permitira, no passado, que os saberes médico-psi criassem a homossexualidade como uma verdadeira espécie. Mentes mais sutis percebiam o paradoxo de um movimento que se dizia liberacionista fundar-se na sexualidade. Enquanto o movimento feminista, por exemplo, apelava – ao menos em parte – ao argumento de que apesar de serem mulheres suas integrantes podiam ser tudo mais que aos homens era permitido, o movimento homossexual demandava o direito e as condições para que seus membros fossem e exercitassem o que a sociedade lhes atribuía: uma sexualidade diferente. Em outras palavras, o movimento homossexual se via enredado no dispositivo de sexualidade prometendo liberação ao mesmo tempo em que permitia que ele funcionasse.

Diante dos paradoxos acima, Foucault decidiu refletir sobre formas alternativas de compreender a relação dos indivíduos com os corpos e os prazeres. Já que no presente – ou ao menos nos dois últimos séculos – seria obrigado a lidar com a relação entre sujeito, desejo e verdade, optou por voltar-se para o estudo da antiguidade clássica em busca de outras formas de compreensão de si mesmo não-centradas no desejo tampouco

² Gilles Deleuze afirma que Foucault, em sua obra, empreendeu uma analítica do poder por meio dos arquivos históricos, mas que foi em suas entrevistas que empreendeu um diagnóstico sobre a atualidade refletindo sobre as possibilidades do devir.

em identidades sexuais. Buscava uma forma de dizer não ao “sexo rei” e politizar a experiência da relação com pessoas do mesmo sexo recusando as armadilhas de sua época. Desta empreitada, surgiram os dois últimos volumes de História da Sexualidade, fontes inesgotáveis de reflexão sobre o projeto jamais realizado do desenvolvimento de uma estética da existência, ou seja, do estabelecimento de relações não-normativas para consigo e com os outros a partir da politização da (homos)sexualidade.

O fato é que já atingido pela aids, Foucault desenvolvia sua obra magistral no poente de uma Era. As expectativas do movimento social de liberalização dos costumes - ou mesmo as perspectivas outras que pareciam factíveis ao filósofo - seriam abortadas diante da emergência da epidemia de aids e, sobretudo, das consequências históricas que seu enfrentamento nos legou. É neste contexto que, nos Estados Unidos dos anos Reagan, há um processo de recusa governamental de fornecer respostas à epidemia, o que gerou forte reação em certas vertentes do ativismo gay e lésbico de então. Esta reação foi materializada no surgimento de movimentos como o ACT-UP e o *Queer Nation*. No começo da década de 1990, a divisão dentro do movimento social era patente e – em 1993 – o tema da parada do orgulho de San Francisco era Queer.³ Em outras palavras, é a partir da aids que a política queer emerge como contraponto crítico em desacordo com o movimento gay e lésbico estabelecido em seu esforço de se adequar a padrões normativos.

Na mesma época, no Brasil, algo diverso ocorreu. Em meio ao processo de redemocratização do país, o então movimento homossexual brasileiro (MHB) conseguiu estabelecer um diálogo com o Estado na criação daquele que talvez seja o melhor programa assistencial de aids do mundo, resultando em uma situação invejável por outros contextos nacionais, mas também marcada por cooptação.

Graças às reflexões de Foucault sobre o bio-poder, podemos compreender como a epidemia inicial de HIV/aids teve o efeito de repatologizar a homossexualidade em novos termos contribuindo para que certas identidades, vistas como perigo para a saúde pública, passassem por um processo de politização controlada. Este processo, que Larissa Pelúcio

³ Esta polêmica foi analisada por sociólogos como Joshua Gamson em seu já clássico artigo: Os movimentos identitários devem se autodestruir? Um estranho dilema (ou dilema queer).

(2009) denomina apropriadamente de *sidadanização*,⁴ ou seja, a construção da cidadania a partir de interesses estatais epidemiológicos, terminou por criar a bioidentidade estigmatizada do aidético reconfigurando nossa pirâmide da respeitabilidade sexual (e social). Em suma, a epidemia de HIV/aids foi um divisor de águas na história contemporânea modificando a sociedade como um todo, mas com efeitos normalizadores ainda maiores no campo das homossexualidades.

Neste novo contexto, o dispositivo histórico da sexualidade passou por uma inflexão que reforçou a imposição da heteronormatividade, um conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientação prática que se apóiam na heterossexualidade mantendo sua hegemonia por meio da subalternização de outras sexualidades, às quais impõe seu modelo.⁵ Assim, o cenário pós-aids que Foucault não conheceu nos impõe refletir encarando novas configurações do poder. A proposta foucaultiana de uma estética da existência ganha novos elementos e exige refletir sobre as promessas e os dilemas da relação entre subjetividade e ética na sociedade contemporânea.

A obra de Foucault é marcada pela proposta de empreender uma “ontologia crítica de nós mesmos” como um *ethos* em que a crítica do que somos una a pesquisa histórica sobre os limites que nos foram impostos com a reflexão sobre a possibilidade de ir além deles. Dentre as leituras possíveis sobre o pensamento político de Foucault na esfera da sexualidade, focarei nas suscitadas pela corrente conhecida como Teoria Queer e a forma como tem ocorrido sua recepção no contexto acadêmico e político brasileiro. A partir dos estudos sobre diferentes sexualidades e demandas políticas em nossa sociedade, deparei-me com indagações como: O que seria uma estética da existência contemporânea? Quais os limites históricos previstos por Foucault, mas mapeados por teóricos queer, e as formas possíveis de

⁴ O termo sidadanização utiliza criticamente a relação entre SIDA (sigla em espanhol da aids) e processo de construção da cidadania dentro de um modelo dirigido biopoliticamente. Para a análise de Pelúcio consulte o capítulo “Prevenção e SIDAanização” de seu livro *Abjeção de Desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids* (2009, p.105-134).

⁵ Gayle Rubin foi a primeira a apontar esta mudança em seu já clássico artigo Pensando sobre Sexo de 1984. Nele, a antropóloga feminista norte-americana apresenta o que denomina de pirâmide da respeitabilidade sexual, na qual demonstra como parte dos homossexuais que adotavam um estilo de vida e uma estética afeita à heterossexual estavam se dissociando das sexualidades outras que permaneciam – ou tinham até mesmo intensificada – seu rechaço social. Vide Rubin (1993).

resistência encontradas empiricamente? De que maneira a proposta foucaultiana pode ser confrontada com nossa sociedade e nosso tempo?

Esta curta reflexão será apenas um ensaio, mas pretende contribuir para trazer a obra de Foucault para um diálogo criativo sobre nosso presente, para um ensaio de uma economia política da heteronormatividade. Ensaio, primeiro pela dimensão colossal de esboçar tal economia política, mas também pelo fato de que me baseio em um mapeamento preliminar da realidade brasileira no que concerne às reflexões acadêmicas e suas afinidades e tensões com o movimento LGBT atual.⁶ Este tornou-se o que é por causa de alianças, diálogos e relações com o Estado e a academia, a maioria deles estabelecidos durante o auge de enfrentamento da epidemia de HIV/aids. Neste contexto, o movimento, originado de forma identitária encontrou apoio nos interesses biopolíticos do Estado e um aliado circunstancial na academia, onde parte dos intelectuais se comprometeram com pesquisas que aliavam a sofisticação das ciências sociais aos objetivos de controle epidemiológico e de saúde.

Se a epidemia de HIV/aids teve o efeito “positivo” de incentivar estudos sobre homossexualidades, isto se deu com um alto preço no que toca ao desenvolvimento de uma visão mais crítica e “desnaturalizante” com relação à heterossexualidade, a qual permaneceu em uma “zona de conforto”, aspecto claro na forma como até hoje a política preventiva de DSTs dirige-se, sobretudo, aos não-heterossexuais (PELÚCIO, 2009; PELÚCIO; MISKOLCI, 2009). De certa maneira, e apenas parcialmente, o enfrentamento emergencial da epidemia de hiv/aids permitiu uma harmonização relativa entre interesses do Estado, pesquisa acadêmica e organização do movimento social.

Nos Estados Unidos, onde a aliança biopolítica entre Estado, movimento e academia não se estabeleceu, foi exatamente o confronto entre um governo conservador, uma sociedade dividida e demandas não atendidas do movimento social que gerou uma nova vertente de reflexão sobre a sexualidade. Dentre suas inovações destacava-se o foco na cultura

⁶ Há excelentes estudos históricos sobre o movimento social LGBT como o recentemente premiado *Na Trilha do Arco-Íris: do movimento homossexual ao LGBT* (2009) de Júlio Assis Simões e Regina Facchini e o livro de Facchini intitulado *Sopa de Letrinhas* (2005). No que toca à discussão de alternativas ou de avaliação das mudanças de concepção de uma política identitária no movimento, no entanto, ainda carecemos de um estudos.

como objeto de análise político-sexual e não apenas os estudos de “minorias”, os quais, contra sua própria intenção, reforçavam a ideia de que a heterossexualidade seria natural.⁷

Em paralelo com as manifestações políticas queer, emergia uma vertente teórica que se distanciou criticamente dos movimentos gay e feminista tradicionais e foi “batizada” por Tereza de Lauretis como Teoria Queer, em 1991, durante um evento na Universidade da Califórnia em Santa Cruz. Segundo o sociólogo Steven Seidman, a linha queer buscou mudar o foco dos estudos sobre homossexualidade ou sobre homossexuais para questões suscitadas pelo binarismo hetero/homo, sublinhando sua centralidade como princípio que organiza a sociedade contemporânea. Além disso, a Teoria Queer propôs uma atenção mais crítica a uma política do conhecimento e da diferença:

Dessa forma, os estudos queer se diferenciariam dos estudos de gênero, vistos como indelevelmente marcados pelo pressuposto heterossexista da continuidade entre sexo, gênero, desejo e práticas, tanto quanto dos estudos gays e lésbicos, comprometidos com o foco nas minorias sexuais e os interesses a eles associados. Cada uma dessas linhas de estudo tomaria, como ponto de partida, binarismos (masculino/feminino, heterossexual/homossexual) que, na perspectiva queer, deveriam ser submetidos a uma desconstrução crítica. Queer desafiaria, assim, o próprio regime da sexualidade, ou seja, os conhecimentos que constroem os sujeitos como sexuados e marcados pelo gênero, e que assumem a heterossexualidade ou a homossexualidade como categorias que definiriam a verdade sobre eles. (MISKOLCI ; SIMÕES, 2007, p.10-11).

A vertente de reflexão nascente tinha em comum com as manifestações políticas queer um comprometimento (*commitment*) com a recusa à assimilação nos termos hegemônicos e o foco na experiência social da abjeção, da vivência daquelas e daqueles que são – desde a infância – xingados e humilhados por seu gênero diferente, indefinido ou, pura e simplesmente, em desacordo com o socialmente esperado.

Percebe-se que a Teoria Queer é uma nem tão nova vertente de reflexão com bases na Teoria Feminista e nos estudos gays. Preocupa a tendência, ao menos no Brasil, de se separar o empreendimento queer dos feminismos como se o queer fosse uma superação ou o descarte do já

⁷ Sobre a questão consulte Miskolci (2009).

feito, daí ser importante reiterar como a Teoria Queer nasce de uma vertente do feminismo que buscou incorporar as questões de sexualidade às de gênero. Portanto, como já comentou Judith Butler, não é possível traçar uma linha de superação que vá do feminismo ao queer ou ao movimento transexual, mesmo porque o queer se insere na tradição feminista:

Creio, entretanto, que seria um erro sucumbir a uma noção progressiva da história pela qual se entende que diferentes marcos vão se sucedendo e suplantando-se uns aos outros. Não se pode narrar uma história sobre como alguém se desloca do feminismo ao queer e ao trans. E não se pode narrar esta história, simplesmente porque nenhuma dessas histórias pertence ao passado: essas histórias continuam ocorrendo de formas simultâneas e solapadas no instante mesmo em que as contamos. Em parte se dão mediante as formas complexas em que são assumidas por cada um desses movimentos e práticas teóricas. (BUTLER, 2006, p.17).

Acrescentaria que o mesmo se passa com relação aos estudos gays, pois o queer bebeu neles mesmo que se distancie de suas premissas. Em suma, a Teoria Queer não seria o que é sem o feminismo, os estudos sobre sexualidade e a sociologia do desvio (para ficar em apenas três de suas fontes menos reconhecidas).

Em sua particularidade, é possível apontar suas fontes teóricas principais como o pensamento pós-estruturalista francês, em especial as obras de Jacques Derrida e Michel Foucault. É clara a adesão ao método desconstrutivista entre os queer, ou seja, o empreendimento de uma crítica cultural que busca evidenciar os aspectos obscuros, o papel do não-dito, dos pressupostos, na constituição das relações de poder na esfera do gênero e da sexualidade. De Foucault, os queer incorporaram a analítica do poder, daí em suas obras o poder não ser algo que se possui ou se delimita, mas que se exerce ou ao qual se é submetido em uma situação permanentemente dinâmica em termos históricos e culturais. Neste sentido, a mistura de Derrida e Foucault visa mapear o potencial de resistência interno a certos regimes de poder.

Ao invés do intuito de “buscar a liberdade” presente em slogans liberacionistas, a proposta – dentro desta analítica do poder – é a de superar a utopia de sair da esfera do poder. O que caracterizou as manifestações políticas queer e muito do que depois se desenvolveu na academia sob o rótulo de Teoria Queer foi uma política oposicional não voltada para a

liberação, antes para a resistência e, mais atualmente, para uma reflexão crítica sobre as diferentes formas de “incorporação” social. Isto seguiu a proposta foucaultiana de ligar a experiência a uma prática coletiva e a um modo de pensar, algo perceptível no texto fundante da Teoria Queer, o livro *A Epistemologia do Armário* (1990) de Eve Kosofsky Sedgwick. Nesta obra, a autora mostra como o armário é um regime de conhecimento marcado por um falso dilema entre estar dentro ou fora, pois de uma maneira ou outra se mantém enredado em certas relações de poder.⁸

Na leitura de David M. Halperin (1995), estar fora do armário não é se libertar, mas entrar em uma outra posição estratégica nas relações de poder próprias à esfera da sexualidade. Assim, ao contrário da antiga política gay e lésbica liberacionista que pregava o sair do armário como libertação, uma política queer foca nas relações de poder e nas fissuras dentro de regimes que permitiriam a constituição de formas de resistência. Trata-se de uma tentativa clara de aplicação contemporânea da proposta foucaultiana de uma estética da existência, mas a partir de uma ética não-normativa que se baseia em experiências subjetivas marcadas pela abjeção.

Aquí, os queer se distanciam de Foucault, para se aproximarem de outra forma. Se distanciam porque suas reflexões lidam com o desejo e com a experiência social e subjetiva da abjeção como constitutiva das vidas que Judith Butler intitula de vidas precárias (inspirada em uma expressão de Hannah Arendt). As vidas precárias seriam aquelas vividas em terreno hostil, aquelas cuja socialização foi marcada pelo rechaço social. Sendo mais claro, as vidas precárias seriam a de todos/as que aprenderam a se compreender a partir da injúria, da experiência de serem ofendidos por estarem sob a suspeita ou serem comprovadamente sujeitos fora da norma heterossexual.

Homo-orientados em geral relatam que sua autocompreensão começou a partir destas experiências, afinal ser xingado de homossexual, por exemplo, é – ao mesmo tempo – uma autodescoberta e uma vergonha. A experiência social da vergonha marca a constituição de subjetividades fundadas no temor de serem socialmente marcados como “perigosos” ou sob suspeita. É nessa experiência da abjeção que se explicitam também

⁸ O capítulo central da obra foi publicado em português no dossiê Sexualidades Disparatadas da revista cadernos pagu. Consulte Sedgwick (2007).

certos regimes normalizadores (ou disciplinares) com relação à sexualidade (o que alguns denominam de heteronormatividade) e ao gênero (como a matriz heterossexual de Butler, em que há uma demanda de linearidade e coerência entre sexo-gênero-desejo e práticas sexuais).⁹

Nossa sociedade é heterossexista, ou seja, pressupõe a heterossexualidade como algo supostamente natural ao mesmo tempo em que a impõe compulsoriamente por meios educativos, culturais e institucionais. Ainda permanece um desafio encarar que vivemos em uma ordem heteronormativa, na qual mesmo homossexuais são induzidos a adotar a heterossexualidade como modelo para suas vidas transferindo a linha da abjeção para quem rompe com as convenções de gênero, por exemplo.¹⁰ Não por acaso, travestis, transexuais e gays femininos tendem a sofrer mais violência do que homossexuais que seguem uma estética de gênero dominante, ou seja, gays masculinos e lésbicas femininas.

A Teoria Queer aponta para uma nova forma de crítica política. Ao invés de criticar ou focar apenas em manifestações de homofobia para mostrar que se baseiam em visões incorretas ou mentirosas, os queer preferem apontar para as estratégias de legitimação heterossexual. Para começar, o *aperçu* feminista de que a heterossexualidade é compulsória (não algo natural, mas uma norma construída e historicamente) permitiu passar dos estudos que buscavam defender a homossexualidade para uma crítica do binário hetero-homo como constitutivo de uma ordem da sexualidade, de um regime dual que promove a hegemonia heterossexual criando e mantendo seus limites “negativos” por meio da homossexualidade.

Segundo, a crítica à heteronormatividade exigiu trazer os silêncios como constitutivos das relações de poder, incitando análises críticas na vertente da análise do discurso foucaultiana que ao invés de focar em seus conteúdos – que seriam marcados pelo jogo do verdadeiro e do falso – focam nos próprios discursos como elementos ativos em estratégias de poder, em relações que podem ser instabilizadas. Assim, o caminho político

⁹ A matriz heterossexual é apresentada e discutida em um dos capítulos de Problemas de Gênero, um dos livros criadores da Teoria Queer. Vide Butler (1993).

¹⁰ Este processo é visível na forma como boa parte dos homens que se relacionam com outros homens busca se dissociar dos que chamam de “efeminados”, “do meio”, o que constatei em minha etnografia sobre as formas contemporâneas do armário nas relações entre homens criadas online. Consulte Miskolci (2009a).

queer busca trazer à esfera da crítica as normas prescritas, mesmo que frequentemente de forma não-explicitada, mas que marcam a constituição de regimes de verdade com seus valores e moralidade próprios.

A abjeção e o desvio são marcas sociais criadas em relações de poder. O foco na sexualidade deriva da centralidade dela nas relações entre indivíduo e sociedade na era do bio-poder. Na visão de David M. Halperin (2007), assim como Foucault sublinhou a relação entre razão e loucura, os queer focam nas relações entre a hetero e a homossexualidade. Os procedimentos neste sentido variam e ele aponta, esquematicamente, dois: a desconstrução e a psicanálise. Eu, por minha vez, diria que frequentemente também uma mistura deles. O foco de alguns teóricos nas normas, por exemplo, termina por deixar descoberta a questão subjetiva. Assim, uma certa complementaridade entre as fontes estruturais e as subjetivas em que se dão as relações de poder seria um cuidado importante.

As feministas apontaram o binário Homem/Mulher como uma construção sexista, machista, enquanto os queer mostram que o binário hetero/homo é heterossexista. Os dois binários (homem/mulher, hetero/homo) consistem, nas palavras de Halperin, em dois termos, mas o primeiro não é marcado tampouco problematizado, é a categoria em que se assume o pertencimento de alguém enquanto no segundo termo reside a marca e a problematização social, pois designa os socialmente marcados, como diferentes do normal. São binários em que os primeiros termos se mantêm hegemônicos por meio da negação dos segundos, sobre os quais se afirmam por meio de uma hierarquia:

A heterossexualidade define a si mesma sem se problematizar, ela se eleva como um termo privilegiado e sem marca, pelo processo de tornar abjeta e problemática a homossexualidade. Assim, a heterossexualidade depende da homossexualidade para lhe tomar substância – o que permite que ela adquira seu status de dada, como uma falta de diferença ou uma ausência de normalidade. (HALPERIN, 1995, p.44).

As incoerências internas à heterossexualidade são mantidas sem problematização e ela não costuma ser vista como objeto do conhecimento, antes como uma perspectiva neutra sob a qual podem ser estudadas, por exemplo, as homossexualidades. Ao constituir a homossexualidade como um objeto de pesquisa, a heterossexualidade se constitui também como

instância privilegiada do conhecimento – como a própria condição para conhecer – assim, evitando tornar-se um objeto do conhecimento ou um alvo de crítica. Trocando em miúdos, a heterossexualidade, assim como a masculinidade, se entroniza como a suposta perspectiva neutra que funda nossa epistemologia hegemônica.

Fica claro aqui como os queer, muito bem informados pela crítica feminista, a ampliam para a esfera da sexualidade reiterando a crítica ao saber como sempre inserido em relações de poder. O sujeito do conhecimento universal não é apenas masculino e branco, mas também heterossexual. A partir do exposto, neste ensaio de uma economia política da heteronormatividade, quais seriam as estratégias de resistência possíveis ou já existentes? Uma perspectiva crítica queer que mude o homossexual de um objeto de investigação para uma perspectiva crítica e oposicional de conhecimento, não mais para afirmar uma identidade, antes apontando para uma “identidade” sem essência.¹¹ Nas palavras de Halperin, isto seria:

reverter a lógica da suplementaridade e fazer uso do vazio deixado pela evacuação do conteúdo definicional contraditório e incoerente de “homossexual” de maneira a alcançar uma posição que é (e sempre tem sido) definida de forma relacionalmente, mas pela distância e diferença em relação ao normativo. A identidade (homos)sexual agora pode ser constituída não mais de forma substantiva, mas oposicionalmente, não pelo que ela é, antes por onde e como ela opera. Aqueles/as que conscientemente ocupam tal localização marginal, assumem uma identidade desessencializada que é puramente posicional em caráter, estão propriamente falando não como gays mas como queers. (HALPERIN, 1995, p.61-62).

A perspectiva queer reconstitui a identidade em termos políticos e não “sexuais” unificando resistência e oposição aos regimes de normalização. Aqui chegamos portanto, a uma forma contemporânea de estética da existência, pois uma arte da existência é uma prática ética voltada a abrir espaços de liberdade dentro dos regimes de poder concretos em que vivemos. O queer se apresenta como espaço de construção de resistência à normalidade, aos limites históricos impostos por meio do biopoder e

¹¹ As primeiras reflexões queer, em particular as de Judith Butler, levaram Stuart Hall a desenvolver importante artigo intitulado “Quem precisa de identidade?”, no qual parte da noção de identidade sob rasura, apenas como ponto de partida para tentar responder a algumas das questões colocadas pela socióloga britânica Avtar Brah. Veja Hall (2000).

expressos, sobretudo, pelo dispositivo de sexualidade e seu imperativo heteronormativo.

NOTAS SOBRE A POLÍTICA SEXUAL BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Diferentemente do que se passou na sociedade norte-americana, no Brasil os questionamentos e problematizações queer adentraram primeiro pela universidade. Em nosso país, a incorporação da Teoria Queer provavelmente se iniciou no final da década de 1990, dentro das disciplinas das Ciências Sociais, em particular na área dos estudos de gênero e sexualidade. O marco de nossa recepção queer pode ser estabelecido em 2001, quando Guacira Lopes Louro publicou, na *Revista Estudos Feministas*, o artigo “Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação”. A partir daí, a recepção da vertente teórica tem sido crescente e ganhado visibilidade em várias disciplinas, o que o dossiê “Sexualidades Disparatas”, publicado na revista *cadernos pagu* em 2007, já indicava.¹²

A recepção brasileira da Teoria Queer, portanto, tem se dado em um novo momento de inflexão de nossa política sexual, este campo amplo e dinâmico de ação, reflexão e luta que envolve atores como o movimento social, a academia e o Estado. Assim, política sexual não se resume apenas a uma de suas frentes, como a de demanda de igualdade jurídica por meio dos direitos sexuais, antes a um conjunto de atores que dialogam e disputam sobre o estabelecimento de uma agenda de luta em meio a um contexto social dinâmico.

Em termos políticos, a perspectiva queer constitui uma proposta que se baseia na experiência subjetiva e social da abjeção como meio privilegiado para a construção de uma ética coletiva. Ao invés de celebrar o Orgulho Gay, propõe partir da experiência social da vergonha como meio para trazer ao discurso as formas como nossa sociedade construiu a fronteira

¹² Um histórico da recepção da Teoria Queer no Brasil ainda está por ser feito, daí a caracterização geral neste parágrafo ser declaradamente parcial e incompleta. Tudo parece indicar que a recepção se inicia com a leitura de autoras como Judith Butler, na UNICAMP, no final da década de 1990. A despeito disso, sua recepção logo se espalhou geograficamente e para além da Antropologia Social, disciplina em que – historicamente – os estudos sobre sexualidade concentraram-se em nosso país a partir da década de 1980. Percebe-se isto pelo surgimento de estudos queer em várias partes do país, empreendidos por sociólogos/as, historiadores/as, psicanalistas, educadores/as e comunicólogos, entre outros/as.

entre a aceitação e o rechaço social com eixo na sexualidade. Tal possibilidade contrasta fortemente com as hegemônicas que têm como objetivo a assimilação nos termos dados e que, portanto, apontam para a normalização como passo supostamente inevitável para se alcançar a igualdade política, a qual, no presente, tende a ser confundida com a obtenção de direitos.

O dilema entre assimilação via normalização ou aceitação pelo reconhecimento das diferenças já se instalou no movimento social brasileiro, o que é visível em reações ao tema do Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual (ENUDES) de 2010: *Assimilação X Transformação: políticas da subversão e ciladas dos movimentos sociais*. Não por acaso, no movimento social organizado LGBT, tem-se ouvido que estaríamos vivendo um momento de divisão entre dois grupos chamados de “identitários” e “queer”. Apesar desta classificação ser simplista e questionável, vale a pena partir dela (feito rasura) para refletir preliminarmente sobre questões que marcam o movimento brasileiro no presente, seu parceiro nem sempre amado, a academia, e o altamente desejado Estado. Neste exercício analítico preliminar, será possível apenas delimitar alguns dos elementos que podem definir os rumos da política sexual brasileira.

O movimento LGBT nasceu como movimento social organizado no Brasil há pouco mais de trinta anos. Foi no final da década de 1970 que a ditadura militar começou um processo gradual de abertura política, o qual criou condições para o florescimento desses novos atores políticos, os movimentos sociais. Como já dito, na década de 1980, a sociedade brasileira se deparou com o drama da epidemia de HIV/aids, bem em meio à redemocratização do país, quando o movimento sanitarista - formado por médicos provenientes das universidades e mesmo do MHB - conseguiu adentrar no Estado, criando um ambiente mais acolhedor às demandas dos movimentos sociais e uma sensibilidade para a urgência instaurada pela epidemia. Assim, graças a este contexto, o movimento homossexual foi bem-sucedido no diálogo com o Estado para auxiliar na criação de nosso programa de aids.¹³

Aos poucos, o movimento cresceu e abarcou novas demandas tornando-se, já na década de 1990, movimento Gay e Lésbico e,

¹³ Para uma análise crítica do modelo preventivo de aids consulte Pelúcio e Miskolci (2009).

posteriormente, GLBT. Em 2008, na primeira Conferência Nacional GLBT – Direitos Humanos e Políticas Públicas, mudou a ordenação das letras de sua sigla colocando o L à frente. Em suma, a história do movimento tem um enquadramento no qual se desenrolou e explicitá-lo pode nos ajudar a definir seus dilemas presentes. O relativo sucesso do movimento brasileiro se deu por meio de uma relação privilegiada com o Estado na constituição de políticas públicas - como a já referida na área de saúde – e em um diálogo profícuo com a academia.

Em outras palavras, para entender o que se passa hoje na política sexual brasileira, temos que levar em consideração que ela é dinâmica como sua história e seus dilemas contemporâneos, talvez, apontem para um esgotamento do modelo acima descrito. A aliança estratégica, e historicamente bem-sucedida, entre Estado, movimento e academia tem se reconfigurado. É contra esta mudança, inexorável em seu caráter histórico, que alguns ativistas que se auto-intitulam identitários buscam unir forças criando este Outro que chamam de “os queer”.

A mudança na relação com o Estado deriva da ampliação do leque de demandas sociais, as quais o movimento tem tentado incorporar, mas também começam a ser ouvidas por outros canais. Devido ao relativo sucesso das políticas públicas voltadas para as DST/aids, as demandas sociais, felizmente, não se voltam mais apenas para a área de saúde e ganham cada vez mais espaço em políticas na área de educação, cultura e, por fim, mas não por menos, nas demandas de reconhecimento de direitos.¹⁴ Além disso, nos últimos anos, surgiu uma nova dinâmica na obtenção de recursos. As verbas, antes disponibilizadas a ONGs e similares, cada vez mais são oferecidas – por meio de editais – também para universidades. Assim, percebe-se que aqueles/as que antes quase monopolizavam o acesso às verbas e sua aplicação social agora competem com nov@s atores/as de dentro do movimento, da academia e, porque não também dizer, de gestores

¹⁴ Este processo de judicialização da política sexual brasileira é analisado por Carrara (2010). Segundo o pesquisador do CLAM-UERJ, a luta política na linguagem dos direitos tem ao menos duas consequências perigosas: 1. O acesso diferencial à justiça e à sua aplicação em um país desigual como o Brasil pode fazer com que conquistas “legais” resultem em resultados concretos desiguais e acessíveis apenas a uma elite; 2. A luta por direitos também marca a definição de quem são sujeitos de direitos, o que pode resultar em uma hierarquização dos que são mais detentores de direitos do que outros e/ou em uma estratificação da respeitabilidade/cidadania a partir da “identidade” sexual.

públicos que, progressivamente, tem incorporado demandas relacionadas à sexualidade na criação e implementação de políticas.

As transformações - breve e sinteticamente apresentadas acima - têm mudado as políticas estatais na esfera da sexualidade, o papel das universidades nestas políticas até mesmo o perfil do movimento LGBT. No que toca apenas a ele, tem se passado uma mudança sensível em seus quadros, alterando o “nós” a que se referem quando falam de si mesmos. No fundo, este nós sempre foi instável e variável historicamente, já que na década de 1970, dizer nós era se referir aos homossexuais, na de 1980 a *muit@s outr@s*, em especial aos infectados pelo HIV e, após a década de 1990, este “nós” tem sido democraticamente expandido como nas repetidas frases-ficcionais “nós, pessoas LGBT”.

O coletivo LGBT é, utilizando os termos de Benedict Anderson, uma comunidade imaginada, a qual extrapola seu escopo quando é empregada para se referir ao conjunto da população que vivencia sua sexualidade em desacordo com as convenções culturais dominantes. Ao empregar, neste contexto, frases como “a população LGBT”, membros do movimento, do Estado ou mesmo da academia ontologizam um grupo político histórico e socialmente delimitado como se fosse algo acabado e generalizado na experiência social cotidiana. Também tendem, talvez até mesmo contra sua própria intenção, a reduzir muitas sexualidades a apenas às oficialmente contempladas na sigla atual do movimento, deixando de reconhecer a existência de outras, com singularidades e demandas ainda por serem reconhecidas.

Atualmente, quando se diz “nós” no movimento LGBT brasileiro, isto com maior força em alguns Estados do que em outros, parece operar - para aqueles que dividiram o movimento mentalmente em dois grupos antagônicos - um dualismo: “nós” os LGBT em oposição ao “eles, os queer”. Tal divisão entre “identitários” e “queer” pouca diferença faz para o resto da sociedade brasileira, a qual só conhece um único movimento, o atual LGBT e esta divisão interna, onde ela opera, esconde uma luta entre os estabelecidos que temem perder sua hegemonia e os supostamente recém-chegados que a ameaçariam.¹⁵

¹⁵ Utilizo os conceitos de estabelecidos e outsiders de Norbert Elias, pois mais do que uma divisão, tratam-se de conceitos interrelacionados que permitem compreender uma mesma dinâmica de relações de poder. Sobre a questão, consulte Elias e Scotson (2000).

O que está em jogo, portanto, não é o que define o “nós” do movimento LGBT, este nós condenado historicamente a ser reinventado a todo momento, mas qual o papel do movimento dentro do novo cenário da política sexual brasileira. Em suma, como se darão as relações daqui por diante entre Estado, demandas sociais, movimento e academia. Os estabelecidos dentro do movimento são os que defendem uma relação de “parceria” com o Estado e, dentre a multidão que denominam erroneamente de queer, os que mais temem são os que, internamente, podem propor uma relação mais crítica com o Estado e, predominantemente na academia, aqueles que colocam em xeque a “essencialização” identitária na qual seu modelo representativo atual se baseia.

Infelizmente, dentro do movimento LGBT brasileiro atual, pouc@s realmente leem ou se interessam pelas reflexões queer. Daí, nas raras ocasiões em que surge alguma referência a esta vertente teórica, ficar patente sua trágica vulgarização, fato que convida a um paralelo com o que se passou anteriormente com o marxismo no movimento operário. Em muito papo supostamente queer, a palavra abjeção poderia ser intercambiada por alienação e heteronormatividade por capital resultando no mesmo uso descritivo e superficial de termos originalmente analíticos e profundos.¹⁶

Em meio à multidão dos chamados pelos estabelecidos de “queer”, chegamos, enfim, aos “acadêmicos”, os quais alguns alocam, na melhor das hipóteses, no supostamente elegante, mas subordinado papel da crítica cultural. Isto faz pensar na necessidade de se reler Antonio Gramsci e sua sábia reflexão sobre como cultura e política estão inextricavelmente associadas. De forma muito genérica, é possível sintetizar o argumento do pensador italiano como o de que a mudança política só pode ocorrer por meio da transformação cultural de forma que uma divisão entre prática e crítica não seria apenas indesejável, mas impossível.

A recusa de espaço político e acesso à ação social concreta aos intelectuais, ao menos no contexto brasileiro, esconde dois fatos. O

¹⁶ Nesta vulgarização, é elucidativa a forma como o termo heteronormatividade, o qual se refere a atitudes normalizadoras tanto de heteros quanto de homos, tem sido “transformado” meramente em sinônimo de heterossexista. Esta deturpação do conceito revela a resistência de muit@s em encarar que boa parte d@s homossexuais também é conservadora e preconceituosa. Um homem gay, por exemplo, pode ser heteronormativo se relegar à abjeção @s que não buscarem viver e se apresentar como se fossem heterossexuais.

descontentamento e a perda de terreno daqueles que haviam se habituado a uma relação privilegiada com o Estado e o acesso a verbas que agora são disponibilizadas por editais e abertas também às iniciativas nascidas dentro das universidades. Além disso, o fato de que esta mudança se dá em meio a uma transformação na área de estudos de sexualidade no Brasil, a qual não mais auxilia os estabelecidos na manutenção de uma mesma forma de pensar, se reconhecer e agir. Ainda que de forma tênue, a preocupação comum com o enfrentamento da epidemia de HIV/aids aproximou Estado, movimento social e a academia, esta última preocupada em auxiliar com suas ferramentas a compreensão das dimensões sociais e históricas do que se passava.

A suposta oposição “identitários” versus queer parece apenas um sintoma de resistência do movimento à criação de um diálogo mais crítico com o Estado e a uma crescente desconfiança com relação à universidade, em outro momento vista como aliada e agora encarada como “competidora” pela representação política ou de demandas dentro de uma agenda de política sexual em mutação.

Nos últimos anos, com o processo de incorporação criativa da Teoria Queer e outras fontes, os estudos acadêmicos têm produzido pesquisas que podem contribuir para uma transformação da área educacional e das políticas públicas, também para a análise das relações entre Estado e movimento, mas, sobretudo, esta sofisticação e ampliação temática mostra mais os limites de atuação para o movimento social do que lhe oferece ferramentas prontas para a sua ação política imediata.¹⁷ Parte das reflexões acadêmicas atuais tem contribuído para refletir sobre a construção de um outro fazer político, para a complexização dos debates internos e a problematização da relação do movimento com relação às suas bases e, sobretudo, com o Estado.

A recepção negativa destas reflexões tem se evidenciado em um antiintelectualismo na (des)qualificação dos “queer” como acadêmicos, como se não tivesse sido também nas universidades que a política sexual encontrou apoio, além delas terem sido, historicamente, um celeiro de

¹⁷ Esta renovação teórica se deu também quebrando “monopólios” sobre a área de pesquisa em sexualidade, já que a Teoria Queer entrou em cena na academia brasileira a partir da Educação e outras áreas do saber. Em outras palavras, a recepção desta vertente de análise se associa a mudanças históricas e culturais que marcam a sociedade brasileira, e os desafios atuais do movimento LGBT, assim como contribui para modificar e a geopolítica do saber em nosso país.

lideranças políticas desde a emergência dos movimentos sociais na década de 1960, história de que o movimento feminista é um bom exemplo.¹⁸

O feminismo já passou por momento similar ao enfrentado hoje pelo LGBT. De um movimento formado por mulheres brancas, educadas e de classe-média, o feminismo se espalhou pelo mundo tendo que lidar com realidades locais no então chamado Terceiro Mundo e incorporar em seu “nós, mulheres” as não-brancas, pobres e sem acesso à educação assim como o movimento homossexual brasileiro incorporou lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e outr@s. Mais tarde, o feminismo se deparou com o desafio de des-naturalizar, des-essencializar, o sujeito “mulheres” a partir da emergência do conceito de gênero assim como o movimento LGBT agora lida com a Teoria Queer.

Nos anos 1980, falava-se de gênero como uma “ameaça” despolitizadora, desagregadora, em suma, como uma invenção acadêmica impossível de ser incorporada politicamente e que relegaria o feminismo à autodestruição. O que se passou, sabemos, não foi nada disso, o feminismo avançou e sua agenda se espalhou socialmente para além da atuação direta do movimento realizando transformações culturais e econômicas admiráveis. De certa maneira, é a consolidação do conceito de gênero que marca tanto o sucesso do feminismo quanto a emergência da Teoria Queer.

Judith Butler considera que a teoria e a política mudou a partir do que denomina de Nova Política de Gênero, a que marca a história do feminismo contemporâneo.¹⁹ É esta vertente que une o feminismo e a luta das mulheres por equidade de gênero com uma transformação profunda dentro dos movimentos LGBT mundo afora. Lá, estes movimentos nem sempre operam de forma unificada como no Brasil. Nos Estados Unidos, do pouco que conheço, o movimento LGBT jamais alcançou o sucesso e a consolidação que adquirimos no Brasil quer na relação com o Estado quer com a sociedade.

Na Europa, tão diversa quanto podemos imaginar, há casos – como o inglês, o holandês e o alemão - em que boa parte de gays e lésbicas

¹⁸ Para uma análise da relação entre academia, intelectuais e a emergência dos novos movimentos sociais na década de 1960 leia os primeiros capítulos de *A Voz e a Escuta – Encontros e Desencontros entre a Teoria Feminista e a Sociologia Contemporânea* (2009) de Miriam Adelman.

¹⁹ Refiro-me aqui, à sua reflexão sobre as relações entre a Teoria Queer, o Feminismo e os movimentos sociais apresentada em *Undoing Gender* (2004).

adquiriram um perfil político neoliberal demandando assimilação social por meio de direitos como o casamento e, não por acaso, aderindo ao xenofobismo emergente em seus países assim como a um compromisso heteronormativo que os dissocia das lutas de transexuais, travestis e outr@s sexualidades não-normativas.²⁰

No Brasil, o fato da proposta de legalização da parceria civil ter ficado “em suspenso” devido, entre outras razões, da atuação da bancada religiosa, fez com que o movimento caminhasse em direção à luta contra a homofobia, um objetivo político mais unificador e menos hierarquizante do que o anterior.²¹ Assim, a luta contra a homofobia - na segunda metade dos anos 2000 - tornou nosso movimento potencialmente mais “radical” do que o português, por exemplo, e, portanto, mais sensível às problemáticas da maioria daqueles/as cujas demandas de reconhecimento se funda na experiência da vergonha, da humilhação e da violência cotidiana.

Ao contrário de outras experiências históricas e nacionais, no Brasil, o movimento tem encontrado seu denominador comum em uma agenda anti-homofobia, não apenas na obtenção de direitos a partir de modelos oferecidos pelo Estado.²² A luta anti-homofobia poderia se sofisticar e voltar-se contra o heterossexismo institucional que ainda permite que a experiência de ser chamado, leia-se, ser xingado de bicha, gay, sapatão, travesti, anormal ou degenerad@ seja a experiência fundadora da descoberta da homossexualidade ou do que nossa sociedade ainda atribui a ela, o espaço da humilhação e do sofrimento. Ao invés de transformar esta experiência em força política de resistência e questionamento da heteronormatividade, parece mais forte, no contexto brasileiro, a manutenção de uma perspectiva que busca conciliar a armadilha identitária da qual o movimento parece não saber sair. Daí a estratégia vitimizadora que subdivide a homofobia nas chamadas transfobia, homofobia, lesbofobia apelando para a proteção e a tolerância de identidades ao invés de problematizar as normas sexuais como um todo.

²⁰ Jan Willen Duyvendak, já em 1996, publicou um artigo em que explorava como o movimento gay holandês foi cooptado pelo Estado a partir de uma aliança nas políticas de combate à aids. Posteriormente, parte do movimento aderiu a uma agenda de Direita, racista e xenofóbica.

²¹ Sobre o caráter normalizador e hierarquizador da luta pelo casamento (ou parceria civil) consulte Miskolci, 2007.

²² Sobre o conceito de homofobia consulte Junqueira, 2007.

Críticas como a apresentada acima deixam a nu a tensão entre uma perspectiva acadêmica contemporânea declaradamente queer e interesses biopolíticos que, contextualmente, unem movimento, Estado e até alguns acadêmicos, no Brasil. Nos Estados Unidos, a tensão entre academia, Estado e ativistas é mais forte há mais tempo e talvez ajude a entender os intuitos irrealizados e, sobretudo, o apelo conciliatório para alguns de nossos acadêmicos do conceito de “essencialismo estratégico”, termo cunhado por Gaytri Spivak para se referir à adoção de uma prática política fincada na ficção naturalizante das identidades apenas como meio para a obtenção de direitos.

A força deste apelo foi visível quando, na conferência de encerramento da nona edição (2010) do *Seminário Internacional Fazendo Gênero*, em Florianópolis, o auditório lotado aplaudiu de pé a fala do antropólogo e deputado português Miguel Vale de Almeida intitulada “Ser, *mas* não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico”, na qual defendia uma questionável distinção entre reflexão crítica e ação política. Sua fala terminou por apresentar o caminho liberal-identitário como inevitável reduzindo a crítica a um papel futuro de transformação cultural mais profundo.²³ Diante desta nostalgia do “essencialismo estratégico”, vale recordar que Foucault, antes de Spivak, posicionou-se sobre o uso *tático* da identidade, ou seja, apenas em contextos pontuais e de curto prazo, mas, no longo prazo, defendeu a necessidade de uma *estratégia* não-identitária:

Neste domínio, nem sempre eu fui bem compreendido por certos movimentos visando a liberação sexual na França. Embora do ponto de vista tático seja importante poder dizer, em dado momento, ‘Eu sou homossexual’, não deve, em minha opinião, por um tempo mais longo e no quadro de uma estratégia mais ampla, formular questões sobre a identidade sexual. Não se trata portanto, neste caso, de confirmar sua identidade sexual, mas de recusar a imposição de identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. É preciso recusar satisfazer a obrigação de identificação pelo intermédio e com o auxílio de uma certa forma de sexualidade [...] Eu me recuso a aceitar o fato de que o indivíduo pudesse ser identificado com e através da sua sexualidade. (FOUCAULT, 1999, p. 306-7).

²³ Desde o início se identificando com a luta pelo casamento e pelo fazer político estabelecido, o texto faz uma respeitosa avaliação das contribuições da Teoria Queer, mas a relega à academia mantendo a política sexual dentro de um enquadramento liberal. A conferência de Almeida faz lembrar a posição da maioria dos engajados no Brasil na década de 1970 com relação às demandas do feminismo. Defendiam a “união” contra a ditadura e o adiamento das transformações gênero para depois da conquista da democracia.

A despeito de suas promessas irrealizadas de conciliação entre ativistas e acadêmicos na luta política, o “essencialismo estratégico” traduz o enquadramento das lutas dos movimentos sociais (sobretudo étnico-raciais) na década de 1980, período em que o lugar social da homossexualidade oscilava entre a marginalidade absoluta ou a assimilação. Hoje vivemos um outro momento, no qual parece possível – e até mesmo desejável – discutir em que termos se quer a “aceitação” social. Nos termos de Eve Kosofsky Sedgwick (2003), agora vivemos a era das batalhas sobre que tipo de visibilidade queremos. Em sintonia com Foucault, é possível dizer não ao sexo-rei, recusando ser o que a sociedade e o Estado, cada um à sua forma, nos atribui. Em uma perspectiva queer, é possível querer algo diverso do que nos é oferecido como meio único de adquirir a igualdade.

REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Miriam. *A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*. Curitiba: Blucher, 2009.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Ser mas não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 9., 2010. Florianópolis. *Anais...* Florianópolis, 2010. (Conferência de encerramento).
- BUTLER, Judith. *Desfazer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, Natal: UFRN, v.4, n.5, p. 131-147, 2010.
- DUYNDAK, Jan Willen. The depolitization of the Dutch gay identity, or why Dutch gays aren't queer. In: SEIDMAN, Steven (Ed.). *Queer Theory/Sociology*. Cambridge: Blackwell, 1996. p.421-438.
- ELIAS, Norbert.; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005.
- HALPERIN, David M. *Saint Foucault: a gay hagiography*. New York: Oxford University Press, 1995.

HALPERIN, David M. *What do Gay Men Want?* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, Natal: UFRN, v. 1, n 1, p. 145-165, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: IEG-UFSC, v.9, n.2, p. 541-553, 2001.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre: PPGS-UFRGS, n. 21, p. 150-182, 2009.

_____. O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. *Gênero*, Niterói: UFF, v.9, n.2, p.171-190, 2009a.

_____. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu-UNICAMP, n. 28, p. 101-128, 2007.

_____.; SIMÕES, Júlio Assis. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu-UNICAMP, n. 28 p. 9-19, 2007.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

PELÚCIO, Larissa e MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro: CLAM-IMS-UERJ, n.1, p.125-157, 2009.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality In: ABELOVE, Henry et al. *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993. p. 3-44.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Touching feeling: Affect, pedagogy, performativity*. Durham, London: Duke University Press, 2003.

SIMÕES, Júlio Assis.; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

WARNER, Michael. *The trouble with the normal: Sex, politics, and the ethics of Queer life*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos

William Siqueira Peres

Departamento de Psicologia Clínica -

Unesp - campus de Assis

Através do método cartográfico tecemos cartografias existenciais a respeito de histórias de vida de travestis da cidade de Londrina-Pr/Brasil, no sentido de mapear o movimento do desejo que leva essas pessoas a transformarem seus corpos e construir novos modos de relações com as pessoas, com o mundo e consigo mesma.

Essa temática ganha relevância dentro da saúde coletiva e da atenção psicossocial, considerando que, embora não tenhamos dados científicos, na relação com a comunidade travesti é notável vulnerabilidades vivida pelas travestis brasileiras diante da ausência de programas de saúde voltados para suas necessidades específicas, decorrentes da auto prescrição de hormônios sem avaliação laboratorial e acompanhamento médico e/ou do uso abusivo de silicone industrial, quando transformam seus corpos, ou ainda pelo atendimento preconceituoso e excludente nos serviços de saúde, oferecidos por seus/suas agentes, médicos (as) e enfermeiras (os).

Do mesmo modo a ausência de estudos sobre a saúde mental das travestis e seus processos desejantes, nada tem contribuído para a promoção do bem estar bio-psico-social e político dessas pessoas, muitas vezes orientando por classificações ultrapassadas e completamente desconectadas da realidade.

Em conversas com as travestis é freqüente ouvimos relatos de depressão, crises de ansiedades, sensações de pânico e outros sintomas que denunciam a necessidade urgente de serviços públicos de atendimento psicossocial voltados para essa comunidade; se para buscar atendimento para suas dores físicas já é difícil, buscar atenção para suas dores existenciais parece quase impossível, e isso, cada vez mais impede a efetivação do direito à saúde para todos, conforme determina as orientações dados pelo SUS – Sistema Único de Saúde brasileiro, organizado pelo tripé que deveria lhe dar sustentabilidade: integralidade, universalidade e equidade (MATTOS, 2001).

Pensando em contribuir com os estudos sobre a realidade existencial das travestis, temos nos debruçado sobre este universo, problematizando sobre as linhas que constituem os seus modos de vida, promovendo novas formas de conhecimentos que auxiliem na melhoria da qualidade de atenção à saúde global (física, mental, social e política) dessas pessoas, sob nosso ponto de vista relevante para a promoção da cidadania, a defesa dos direitos humanos e respeito para com as diferenças.

A construção da estética corporal se torna uma urgência para as pessoas que de alguma forma se transformam em travestis, metamorfoseando seus corpos na busca da expressão de uma estética feminina, tais como as pesquisas realizadas por Benedetti (2000), Peres (2005) e Pelúcio (2007) vêm apontando.

O percurso de transformação do corpo e a efetivação de sua estética, de um feminino travesti, envolvem elementos heterogêneos de complexidades que podem interferir nos direitos de acessos a bens e serviços de qualidades, ou ainda, de escolhas frente à proteção e garantias de vida.

Um dos marcadores mais fortes diz respeito à condição socioeconômica e cultural da pessoa que pleiteia sua transformação, tornando-a vítima da violência estrutural e suas conseqüências que variam em intensidades de estigmatização, discriminação, exclusão, violência e morte.

Diante da falta de condições financeiras adequadas que permitam moldar seus corpos com próteses de silicones e incisões cirúrgicas, muitas dessas pessoas se submetem a um processo alternativo de “escultura” corporal, realizado por outra pessoa chamada de “Bombadeira” (que bomba/injeta silicone industrial em outro corpo), na maioria das vezes

sem nenhuma assepsia ou segurança, correndo riscos de complicação infecciosa ou ainda de morte súbita.

O que surpreende é que diante de tantos riscos e de tantas incertezas, as pessoas candidatas à travesti que pretendem transformar seus corpos são movidas por um desejo intempestivo resistente a qualquer tipo de racionalização, mesmo porque, é através do corpo que são experimentadas as sensações de prazer e de dor. Trata-se de uma urgência para que essas pessoas possam se sentir satisfeitas e felizes consigo próprias, e essa urgência se chama “beleza”, muitas vezes traduzida por elas mesmas como “dor da beleza”.

CORPORALIDADES, CULTURA E SUBJETIVIDADE

Muitas problematizações possíveis têm sido construídas a respeito do corpo, porém, temos nos apropriado das conceituações propostas pela teoria queer, em especial por Michel Foucault, assim como pesquisadores que trabalham com essa orientação, tomando o corpo como materialização dos discursos reguladores e disciplinares, provindos das ações do biopoder.

Nesta perspectiva, nos afastamos de uma visão naturalista, estabelecidas pelo essencialismo, em que o corpo é observado, explicado, classificado e disciplinado de acordo com a fisiologia reprodutiva e filosofia moral, para nos aproximarmos de uma leitura que toma o corpo como uma produção sócio-histórica, cultural e política, em construção permanente e flexível que lhe confere marcas que variam de acordo com os tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos, sexuais e de expressão de gêneros.

O corpo não pode ser tomado como algo terminado, mas como uma materialidade provisória, mutante e mutável, vulnerável às mais diversas formas de intervenção, sejam elas, científicas, tecnológicas e/ou eclesiásticas, sejam elas transgressivas e/ou marginais, políticas e/ou culturais, clarificando que o corpo não é universal e absoluto, mas plástico, flexível e relacional, portanto, produzido através de sua socialização e coletividade.

Para entender o processo de materialização dos corpos, buscamos em Deleuze (1988) o conceito de dispositivo, em que afirma que antes de tudo se trata de um emaranhado de linhas diferentes que não delimitam sistemas homogêneos e nem definem objetos, sujeitos e linguagens, mas

seguem direções, traçando sempre processos em desequilíbrio, que às vezes se aproximam e em outras vezes se afastam entre si. Cada linha se quebra em seu trajeto para se submeter à variação de sentidos que se bifurcam se engalham e se submetem a derivações.

Esse modo de composição que se efetiva pelos lineamentos define o corpo como dispositivo: corpo-dispositivo.

Na composição dos lineamentos que tecem o corpo-dispositivo evidenciamos três blocos de linhas que são denominadas linhas duras, linhas flexíveis e linhas de fuga. Essas linhas estão presentes na composição dos sujeitos, dos indivíduos, dos grupos, enfim, de toda a sociedade, reificando valores, significados e discursos presentes no contexto sócio-histórico e cultural em que se processam os modos de subjetivação, em consequência dos saberes e poderes engendrados nesses modos de produção.

Uma definição possível para subjetividade tem nos levado a tomá-la como o modo pelo qual o sujeito é colocado à disposição do campo social e atravessado por dispositivos de saber-poder regulatórios e disciplinares que se incide sobre si. De modo mais efetivo temos privilegiado uma leitura da subjetividade que se expressa pela heterogeneidade plural e polifônica, o que permitiria falarmos de linhas de subjetivação.

Neste sentido a feitura do sujeito (subjetivação) se realiza através dos diversos lineamentos que contribuem para a criação de corporeidades e de movimentos desejanter. Com muita frequência reproduzem os modelos previamente dados pelas instancias de saber-poder de produção e manutenção da ordem estabelecida, efetivando-se através do exercício realizado pelas linhas de subjetivação normatizadoras, responsáveis pela criação das identidades fixas, dos papéis sociais e sexuais bem definidos, da heteronormatividade, dos determinantes binários dos sexos e dos gêneros, dos discursos acéticos e dos corpos úteis, dóceis e disciplinados.

Essas linhas de subjetivação normatizadoras estariam a serviço da manutenção do poder, mas como aprendemos com Michel Foucault (1985), todo poder traz em seu bojo um contra poder, ou seja, um movimento de resistência, de enfrentamentos que se atualiza através das linhas de subjetivação singularizadoras, que ao contrário das linhas de subjetivação normatizadoras, dão passagem para outros afetos e outras

possibilidades de criação e potencialização que se efetiva em outros modos de existencialização. As linhas de subjetivação singularizadora facilitam a emergência e expressão do novo, da expressão da potência criadora e da abertura para novas conexões e intensidades do desejo.

Para Guattari e Rolnik (1985) a subjetividade é a argamassa de toda e qualquer construção, podendo se efetivar como normatizadora, logo reprodutora de indivíduos em série, de forma fabril, ou, como singularizadora, o que permitiria construir a vida como uma obra de arte, evidenciando a emergência de uma estilística da existência. Neste sentido, pensar a relação da travesti com seu corpo nos remetem a uma análise das linhas de subjetivação que produzem a corporalidade que foi materializada e que se expressa nesse seu corpo.

Kamkhagi (2005) ao problematizar os lineamentos nos chama a atenção para a existência de linhas de segmentaridade dura, que estaria associada a um plano molar, encontrada no funcionamento de instituições tais como a igreja, a escola, o exército, mas também na família, na mídia e relações interpessoais, regidas por um sistema binário e universal gerador de leis, contratos e instituições que controlam e regulam os corpos e seus prazeres.

Os efeitos das linhas duras resultam na produção de identidades fixas e acabadas, definindo papéis sociais, sexuais e de gêneros fechados em si mesmos e restritos as expressões autorizadas pelo biopoder, são efeitos de manutenção aos processos de normatização que produzem indivíduos em série, cristalizados pelas ações de saberes e poderes que os disciplinam, regulam e controlam.

Concomitante aos lineamentos duros, Vida Kamkhagi (2005) nos alerta para as linhas de segmentaridade flexível, associada a um plano molecular que permite as linhas se quebrarem, se contorcerem, se curvarem e se conectarem de modos diferentes. Essa perspectiva da linha flexível coloca em questão a idéia de unidade que permeia as relações trans-contemporâneas, questionando a idéia de verdade absoluta ou de existência de universais. Permite maior flexibilidade nas relações estabelecidas entre as pessoas, com o mundo e consigo mesma, mostrando que não são pessoas com um eixo único de organização, mas sim atravessados e constituídos pelas linhas, possibilitando uma leitura ampliada sobre o corpo e suas vicissitudes.

Entre essas linhas temos as linhas de fuga e Kamkhagi (2005) adverte que essas linhas seriam as responsáveis pela criação de rupturas e comporiam movimentos de potência e criação; aponta que há perigos na linha de fuga, pois, tanto pode produzir vida potente, como sua dissolução.

Neste sentido, surge a preocupação com uma ética estética e política de potencialização da vida, lembrado por Deleuze e Guattari (1997), que diante da vida e das oportunidades que ela nos oferta é preciso ter prudência e responsabilidade. Prudência frente às escolhas livres que as pessoas fazem e responsabilidade devido às escolhas terem sido feitas por ela e não por outras pessoas, o que solicita um debruçar-se sobre si mesmo, aproximando-se daquilo que Foucault (1985) denominou por cuidado de si.

Voltando a Michel Foucault (1987), o corpo é apresentado como superfície e cenário de uma inscrição corporal, pois, o corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos, engendrados por uma ordem discursiva que regula os prazeres e expressões, deixando-o sempre à deriva, pois como nos alerta Foucault (1987), nem mesmo o corpo é suficientemente estável para servir como base de auto-reconhecimento ou de compreensão genérica das outras pessoas, evidenciando a constância da inscrição cultural que se abate sobre o mesmo.

Embora as linhas predominantes em nossa cultura ocidental sejam as de segmentaridade dura e normatizadora para que os corpos, as relações e os prazeres reproduzam as determinações regulatórias do sistema sexo/gênero/desejo (Butler, 2003), que dão manutenção à heteronormatividade e impõe a heterossexualidade como obrigatória, quando as linhas flexíveis e de fuga as sobrepõe, surge possibilidades de criação de novas corporeidades, novos usos dos prazeres e de relações, da emergência de novos saberes, o que por sua vez promove a emergência de novos modos de existencialização e a necessidade de novas problematizações, dadas as demandas e reivindicações emancipatórias e políticas desse novo modo de ser e de viver no mundo.

Dentro dessa formatação de materialização dos corpos e implicações com os lineamentos, o corpo e a corporalidade se processam de acordo com movimentos das linhas de subjetivação que ganham maior intensidade na feitura dos mesmos, podendo em certos momentos reificar a normatização, sob forte influencia dos valores morais/conservadores do

essencialismo que reduz o corpo a sua fisiologia e função reprodutiva heteronormativa, ou, dar passagens para outros devires que favoreça a emergência de novas expressões sexuais e de gêneros.

CORPORALIDADES, INSCRIÇÕES DE GÊNEROS E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

A idéia de tomar o corpo como dispositivo permite cartografar as diversas linhas que participam de sua constituição, mapeando os jogos de saberes e poderes que como forças duelam entre si e favorecem a emergência de seu conteúdo e expressão.

O corpo é o resultado dos acontecimentos e como tal é atravessado por valores, sentidos e discursos que se materializam e determinam o seu modo de relação e funcionamento, de acordo com as leis, contratos e instituições que regem o contexto pela qual o mesmo é produzido.

Essa produção do corpo provinda de uma ordem discursiva regulatória e disciplinar se constroem a partir de processos de materialização. Como assinala Judith Butler (2002, p. 64):

La materialidad designa cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos normativos o constitutivos. Em la medida em que el poder opere com êxito constituyendo el terreno de su objeto, um campo de inteligibilidad, como uma antologia que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primários.

Sempre dentro de uma contextualização histórica, a materialização determinará através do regime binário a efetivação das ordens do poder, sendo sempre atravessado pelas referências dominantes que regem os modos de ser e de se comportar no mundo. Muitas entradas participam dessa materialização tendo como principais partícipes, o estado, a igreja, a família, o capital, o direito, a medicina, a psicologia, mas também a mídia, a escola e a polícia, que em um primeiro momento são tomadas como instituições externas e em outros se instalam como regulações internas que são apreendidas pela ação da subjetivação normatizadora que cristaliza até mesmo os processos desejantes, que insistentemente passam a desejar a “norma”, reproduzindo seus modelos e submetendo-se às suas ordens.

Diante desse campo de possíveis, há uma lógica estética oficial que é construída e difundida pela mídia que determina a estética da moda, a indumentária fashion e as pessoas certas para se ter relacionamentos. Qualquer tentativa de distanciamento dessas ordens é punida com estigmas e discriminações que conferem a essas pessoas o lugar de cidadão de segunda categoria e sem importância social.

Para além de sua composição biológica e seu funcionamento fisiológico, o corpo abriga dimensões sociais, antropológicas e históricas que dialogam com novas tecnologias e diversas linguagens que interagem na contemporaneidade, assim como, com as novas expressões sexuais e de gêneros que surgem como sujeitos de direitos.

Através do corpo as pessoas podem vivenciar experimentações de toda ordem, seja física, emocional, afetiva, sexual, mística, virtual, de modo a dar passagem para diferentes afetos que disparam sobre si e efetuam novos modos de existencialização. Essa flexibilidade e disponibilidade para se conectar com novas estéticas e desejar se tornar como elas, nos remetem a dimensão que chamamos de “corporalidades”, que de modo geral estaria ligado a processos de identificação que aproximam ou afastam as pessoas entre si, fomentando sentimentos de pertença que promove a aproximação dos corpos, ou de repulsa, medo ou nojo que promove o distanciamento dos mesmos.

Seguindo essa lógica tomamos as corporalidades como processualidades que também se encontra em construção permanente, definindo de um lado uma estética como a verdadeira, saudável e absoluta em contraposição a outras estéticas que não reproduzem as ordens do poder, logo, não reconhecidas como da ordem do humano, tratados como pré-sujeitos e caracterizados como corpos abjetos (BUTLER, 2003).

Os corpos abjetos são os corpos “outsider”, fora da ordem dada pelas instancias do poder, que não se afinam aos modelos previamente dados, que são desobedientes e transgressores. Corpos que se alteram com as tatuagens e os piercings, com as academias de ginásticas e as múltiplas dietas, com as cirurgias plásticas, aplicações de botox e de metacrilato, corpos que se alteram para todos os lados e de todas as formas, atualizando suas potencialidades mutantes.

Sobre os corpos ainda se incidem outras dimensões de padrões estéticos, de maneirismos e de posições de corpos (posições de identidades) que são estabelecidas pelas diferenças entre os sexos (homem/macho – mulher/fêmea) e pelas expressões dos gêneros (masculino – feminino), responsáveis pela cristalização de algumas identidades sexuais e expressão de gêneros que são produzidas pelos modos de subjetivação normatizador, que se colocam como modelos de perfeição, saúde e verdade absoluta, se achando no direito de se sentirem superiores diante das expressões diferentes da ordem heteronormativa.

Mas, como se dá a relação dos gêneros com o corpo da travesti? Como ele se materializa dando forma e expressão ao corpo? Que significados ele comporta? Que imagem ele expressa? Que demandas psicossociais e culturais lhes são insurgentes?

Pensamos os gêneros como dispositivos que se processam pela via da materialização do bio-poder, como efeito das estratégias de regulação dos prazeres e de disciplinarização dos corpos, que são efetivadas pelo poder e justificadas pelos saberes correlatos, mas como resistência a esse mesmo bio-poder, cria novas corporalidades e estéticas da existência.

É possível percebermos que os discursos e expressões de masculinidades e de feminilidades materializados nos corpos variam ao longo dos tempos, tendo em alguns momentos uma rigidez sobre o que é ser homem e/ou mulher, e em outros, uma flexibilidade maior que permite as pessoas expressar seus gêneros de modo mais respeitoso pelas pessoas de seu entorno. O gênero será sempre pensado como uma categoria relacional, plural e polifônica, sempre em formação permanente.

Juan Scott (1995) tem proposto que o gênero deve ser tomado como uma categoria útil de análise histórica, e neste sentido sua definição para gênero se divide em duas partes e diversos subconjuntos, que embora relacionados devam ser analiticamente diferenciados. Na afirmação da autora, a definição se efetiva entre duas proposições:

(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder [...] Como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas, o gênero implica em quatro elementos interrelacionados: em primeiro lugar os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações

simbólicas (e com frequência contraditórias) – Eva e Maria como símbolos da mulher, por exemplo, na tradição cristã ocidental [...] Em segundo lugar, conceitos normativos que expressam interpretação dos significados dos símbolos, que tentam conter e limitar suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tomam a força típica de uma oposição binária fixa, que afirma de maneira categórica e inequívoca o significado do homem e da mulher, do masculino e do feminino [...] o desafio da nova pesquisa histórica consiste em fazer explodir essa noção de fixidez, em descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva à aparência de uma permanência intemporal na representação binária do gênero. Esse tipo de análise deve incluir uma concepção de política bem como uma referência às instituições e à organização social – este é o terceiro aspecto das relações de gênero [...] O quarto aspecto do gênero é a identidade subjetiva. (SCOTT, 1995, p.86-88).

Seguindo as proposições feitas pela autora podemos problematizar a emergência dos gêneros como uma complexidade, dados os diversos elementos que participam de sua constituição. De modo aproximativo à Scott, diante da constatação da complexidade presente na formação dos gêneros, encontramos essas problematizações também em Judith Butler (2003, p. 37) quando afirma que

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas. Segundo as propostas em curso; tratar-se á de uma assembléia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor.

Seguindo nesta direção apontada pelas autoras, retornamos a idéia de dispositivo proposto por Deleuze (1989) que o toma como um emaranhado de linhas, logo uma complexidade, de modo a tomar o gênero como um dispositivo (lineamentos) do poder e que se incide sobre as relações humanas, estabelecendo as expressões normativas autorizadas para as expressões de masculinidades e de feminilidades. Através desse dispositivo seriam demarcados os espaços de circulação autorizados para os gêneros (espaços exclusivos para homens; para mulheres; espaços LGBTTTT – lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e intersexuais; espaços de meretrício; espaços religiosos, etc.), assim como, de sua temporalidade existencial enquanto expressão e modos de ser e de viver.

O efeito normatizador do dispositivo pode em muitas vezes atingir níveis altos de controle e regulação, de modo a interferir no próprio processo desejante, indicando inclusive quais os desejos e /ou modos de desejar autorizados para a sua reprodução.

Sua efetivação se intensifica ao impor que “as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero.” (BUTLER, 2003, p.37).

Uma pequena genealogia sobre os gêneros permite cartografar materializações que identifica certas expressões de gêneros como verdadeiras e absolutas, logo normativas, enquanto outras expressões provocariam confusão dos códigos de inteligibilidades que se embaralham e dificultam uma visão clara do que se está vendo, colocando o viciado em identidade em uma situação de “non sense”, de confusão mental.

Quando do encontro com as diferenças sexuais e de gêneros o recurso da racionalização não funciona mais, pois se trata de variações de expressão de masculinidades e feminilidades que revela uma multiplicidade de vias e vozes que compõe o dispositivo e seus rizomáticos lineamentos, e nessa perspectiva, o próprio sistema sexo/gênero/desejo, regido pela circularidade e binarismos, se depara com a possibilidade de sua dissolução.

Essa perspectiva levou Judith Butler (2003) a problematizar a respeito de uma verdade sobre os gêneros que estariam presentes nas relações humanas e sociais, o que somente seria possível através de “gêneros inteligíveis”, definidos pela autora:

São aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas casuais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (BUTLER, 2003, p.38).

Essa inteligibilidade é fundamental para problematizar a respeito da construção de identidade, mas também, a própria noção de ‘pessoa’, que seria constituída a partir de sua lógica de coerência aos códigos

inteligíveis da ordem dominante, assim como, pela sua continuidade dentro de uma lógica de repetição binária dos modelos previamente dados. A esse respeito, Butler (2003, p. 38) também atesta que:

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da integridade cultural pelas quais as pessoas são definidas.

A produção de identidades fixas e absolutas remete a um modo de subjetivação possível que se orienta pelo sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais, que produziriam sujeitos do sexo/gênero definidos e definitivos, a partir da produção de códigos inteligíveis, gerados pela heteronormatividade: um princípio regulador, disciplinar e compulsório da heterossexualidade.

Esta orientação cristaliza em identidades fixas os referentes sexuais e de gêneros, atrelando-os como correspondentes e isto gera muitos problemas para sua clarificação. Uma classificação possível produzida pelo sistema sexo/gênero estabelece que uma pessoa ao nascer com genitais masculinos, necessariamente e somente poderá ser: macho, masculino: heterossexual e ativo. Se acaso nasça com genitais femininos, necessariamente e somente poderá ser: fêmea, feminina, heterossexual, passiva.

Judith Butler (2003) tem problematizado os efeitos do sistema sexo/gênero e avalia que

Levada ao seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre os corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. (BUTLER, 2003, p. 24).

Qualquer variação das proposições dadas pelo sistema sexo/gênero colocará os sujeitos dissidentes na marginalidade, tendo a sua disposição os mais diversos estigmas relacionados às sexualidades e as expressões de gêneros, que se intensificam mais ainda quando se compõem com outras categorias, como classe social, raça e etnia, geração, enfim, com

a violência estrutural. A produção dos gêneros se dá em consonância com a produção das categorias de classe, raça, orientação sexual entre outras que participam da feitura dos sujeitos que são tecidos pelos lineamentos dos processos de subjetivação.

Nas problematizações feitas por Judith Butler (2003, p. 26), a autora aponta para algumas questões que também se fazem nossas: “Como e onde ocorre a construção do gênero?” [...] “Haverá “um” gênero que as pessoas possuem, conforme se diz, ou é o gênero um atributo essencial do que diz que a pessoa é?”

Pela problematização feita por Butler (2003) a idéia de gênero como sendo construído demanda uma leitura de que o mesmo estaria associado a um determinismo de significados de gênero, impostos pelas determinações da cultura, dando a impressão de que os mesmos seriam passivos diante dessas imposições. Essa perspectiva se associada à dimensão dos poderes que com suas ferramentas normativas materializam os corpos e suas expressões possíveis, pode ser entendido que o próprio conceito e suas materializações sobre as inscrições corporais e desejantes, trazem no seu bojo uma dimensão de resistências, de enfrentamento à essas imposições que lhes permitem o direito fundamental à singularidade, ou seja, de criar, inventar e produzir outras possibilidades de expressão sexuais e de gêneros que se deseja expressar.

A autora nos faz lembrar de Simone de Beauvoir, quando ainda da publicação do livro “O segundo sexo”, dizia claramente que não se nasce mulher, “a gente “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do sexo “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea.” (BUTLER, 2003, p. 27).

Essas análises colocam claramente que toda intervenção da cultura que se apropria ou determina as expressões e modos de funcionamentos corporais, em um primeiro momento, tende a reificar as determinações do bio-poder, dando passagem para lineamentos que tecem referências de gêneros (e outras categorias lineares) centrada na heteronormatividade e nas concepções biológicas que se aliam a uma filosofia da moral, negando, repudiando, castigando e excluindo toda forma de expressão sexual e de gênero que não coadune com as regras impostas pelo poder.

Esses efeitos se insidem sobre o corpo que por sua vez passa a ser definido como uma *situação* em que se é atravessado pelas demandas culturais, de modo a impossibilitar qualquer outra análise que possa ser feita além das interpretações da cultura.

Conforme nos apresenta Butler (2003, p. 27):

o “corpo” é em si mesmo uma construção, assim como é a miríade de “corpos” que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero; e emerge então a questão: em que medida pode o corpo *vir a existir* na (s) marca (s) do gênero e por meio dela? Como conceber novamente o corpo, não mais como um meio ou instrumento passivo á espera da capacidade vivificadora de uma vontade caracteristicamente imaterial?

Essas questões levantadas pela autora nos remetem a dialogar com Deleuze (1976), quando influenciado por Espinosa nos faz a pergunta: o que pode um corpo? e cuja resposta rápida seria: tudo o que ele agüentar. O corpo é composto por um campo de forças, ou, de lineamentos como vimos apontando anteriormente quando propomos a idéia de corpo-dispositivo. Neste sentido,

O que define um corpo é essa relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer sendo desiguais, constitui um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido Nietzscheano, e aparece como a coisa mais surpreendente, muito mais surpreendente que a consciência e o espírito. (DELEUZE, 1976, p.33).

Se a formatação dos sexos e dos gêneros se dará de modo normativo ou singularizador será determinado pela lógica discursiva presente na sua fundação, assim como, pelas linhas de saber-poder e de subjetivação constitutiva dos processos desejantes e existenciais. Aqui retornamos ao sistema sexo/gênero que atua como uma potente ferramenta normatizadora e de cristalização de identidades restritas ao heterossexismo.

Nesta direção somos levados a problematizar: como se inserem as travestis no sistema sexo/gênero?

Sair da dimensão do sistema sexo/gênero significa romper com o dispositivo do poder para construir um novo dispositivo que crie novos

planos de imanências, novo territórios existenciais e novas conexões e suas multiplicidades, que implica em ampliação de campos emancipatórios psicossociais, políticos e culturais, que se diga sempre laico e respeitoso para com as diferenças.

Uma das possibilidades de se investigar sobre a relação das travestis com o sistema sexo/gênero, nos remete a problematizar os modos de subjetivação que se mostram presentes nessa configuração, e seguindo as determinações conceituais de dispositivo discutidas por Deleuze (1989), abrir-se para uma nova categoria analítica que vamos denominar “dispositivo de gênero”, ou ainda, “lineamentos dos gêneros”.

OS CORPOS, OS DESEJOS, OS CUIDADOS DE SI, AS POLÍTICAS DA CIDADANIA: AS TRAVESTILIDADES E O SISTEMA SEXO/GÊNERO/DESEJOS/PRÁTICAS SEXUAIS

Nosso estudo tece cartografias a partir de algumas linhas que elegemos como categorias analíticas e que compõe alguns modos de subjetivação que constituem as travestilidades: o corpo, o desejo, o cuidado de si e a cidadania.

Embora sejam histórias marcadas inicialmente por experiências pessoais, tomamos os relatos coletados como expressão de tantas e tantas outras falas de travestis que vivem ou viveram experiências próximas ou parecidas como as que nos foram contadas, evidenciando assim a presença de um coletivo. Como expressão do coletivo suas falas nos remetem a um universo complexo habitado por infinitas conexões que se compõe de devires e multiplicidades que nos permitem tomar as expressões das travestis como “travestilidades”: variações múltiplas dos modos de se compor como uma travesti, sempre em construção permanente, como processualidades.

Essa dimensão processual se abre para uma perspectiva que se orienta pela descontinuidade, pela transitoriedade das formas e dos sentidos, e desta feita nenhuma análise se propõe como acabada e absoluta, mas sempre aberta para novas conexões e ressignificações de valores e sentidos possíveis de serem atribuídos aos fatos e acontecimentos. Seguindo uma perspectiva rizomática sabemos que os lineamentos tecem para todos os lados e se compõe de todas as formas possíveis, evidenciados pelo agenciamento das forças (linhas) presentes nos contextos sócio-históricos, políticos e culturais nas quais os corpos são subjetivados.

Dentro dessa configuração organizamos nossas cartografias de acordo com a composição/tecelagem de algumas linhas de subjetivação que denominamos: linhas de corporalidades, linhas dos desejos, linhas do cuidado de si/outro, e, linhas da cidadania.

LINHAS DE CORPORALIDADES: A IMAGEM-CORPO DA FELICIDADE

Nas entrevistas e conversas com as travestis fica claro a importância que o corpo adquire na vida dessas pessoas. A imagem corporal é determinante na produção da estética corporal e dos modos que as mesmas compõem as relações que estabelecem com o mundo, com as pessoas e consigo mesma.

É evidente e constatável a presença de uma cultura corporal que para além das próprias modelagens que definem os corpos travestis como generificados pela expressão do feminino, tem grande influência da mídia e suas proposições sobre padrões de beleza que definem um modelo padrão, bastante presente nos modos como as pessoas que se orientam pela formatação das travestis se identificam, dando lugar para o nascimento do corpo-design (LE BRETON, 2007). Neste sentido, a imagem de uma atriz ou cantora com seus corpos exuberantes ganham intensidades e força diante dos processos de identificação nas quais as mesmas se apropriam para se transformarem, reproduzindo-se o mais próximo possível dos modelos previamente dados.

Surge uma urgência de transformar os corpos que na maioria das vezes não medem e nem se preocupam com conseqüências, evidenciando a ansiedade presente que obscurece as raias da razão e do bom senso, colocando-as na maioria das vezes diante de vulnerabilidades e riscos que as fragilizam frente às proposições de saúde ou de vida saudável. Um distanciamento daquilo que Nietzsche chamaria de “grande saúde” deixando as pessoas muito vulneráveis às intempéries da vida, considerando que na modelagem de seus corpos se apropriam substâncias pouco recomendáveis para a utilização, como é o caso do uso do silicone líquido de uso industrial. Na pressa pela beleza e pela plástica conseqüente do uso do silicone, muitas das travestis se submetem à práticas pouco convencionais, sem orientação médica e sem cuidados de saúde.

Há travestis que tem seus corpos apenas hormonizados, ou seja, construídos apenas através da ingestão de hormônios, que na maioria das vezes o fazem sem orientação médica e/ou avaliação laboratorial, que também aumenta os níveis de vulnerabilidades frente a riscos de complicações físicas e/ou estéticas, responsáveis por comprometimentos que vão desde a evolução de pancreatites até quadros mais graves como é o caso do surgimento de câncer de fígado. Infelizmente não temos estatísticas científicas que confirme esses dados e os mesmos são possíveis apenas nos relatos efetuados pelas próprias travestis.

Seguindo essa lógica somos levados a evidenciar esses problemas como sendo de saúde pública e da urgência em se formular políticas públicas inclusivas viáveis que contemplem as demandas e necessidades específicas dessa população, que devido as más condições de assepsia e de instrumentos usados para “bombardar” silicone em seus corpos, é vitimizada pelas deformações e formações de irrupções na pele que as travestis denominam “mondrongos” (caroços que se formam na pele). Em níveis mais alarmantes nos deparamos com histórias diversas que nos relatam as travestis, sobre suas companheiras que com nenhuma sorte foram levadas à óbitos.

Na maioria das vezes, as informações sobre como as travestis podem transformar seus corpos, são passadas de forma oral, no qual algumas travestis mais experientes recebem o nome de “madrinhas”, ou seja, são tratadas como iniciadoras de outras travestis novatas que se inscrevem para se tornarem travestis, deixando claro que não se nasce travestis, mas se torna.

No entanto, nem sempre acessam informações sobre redução de danos e cuidados de si frente à ingestão de hormônios, ou ainda, de aplicação de silicones, ficando em evidencia apenas o êxtase de ter seus corpos modificados e caracterizados pelos contornos bem torneados de suas formas, sem crítica ou reflexão sobre os riscos que as mesmas estarão expostas.

Falta uma maior clarificação sobre o uso inadequado dos hormônios e das aplicações de silicones para travestis e “bombadeiras” (pessoas que aplicam ou se auto aplicam silicone) para prevenir efeitos colaterais. Essas práticas se complicam em decorrência das desigualdades sociais, iniquidades de gêneros e violências estruturais, pois, como na maioria das vezes as travestis estão inseridas dentro dos bolsões de pobreza e vitimizadas pela exclusão social, econômica, política e cultural, ficam

praticamente impedidas de pagar os preços cobrados pelas clínicas de cirurgias estéticas que poderiam lhes garantir uma melhor assistência para a almejada busca da construção de seus projetos de felicidades.

Como modo de ilustração nossas colaboradoras informam que uma cirurgia de implante de próteses de silicone custam em torno de 3 mil dólares, enquanto o mesmo processo realizado pela aplicação de silicones industriais custam em torno de 300 dólares. A urgência da beleza impede que a maioria das pessoas candidatas à travesti possa se organizar financeiramente para a realização de cirurgias de implantação de próteses, sendo freqüente e consensual a imediatez da justificativa: “*eu quero ficar bonita agora*”.

Em sua nova estética o corpo travesti traz uma ambivalência grande se considerarmos que embora proponha uma nova estética generificada feminina que se inserem sobre um corpo que foi sexuado masculino, as apropriações do feminino se dá de modo normatizador. Ao mesmo tempo em que expressa uma singularidade nos brinda com a repetição de modelos previamente dados pelas normas estabelecidas. Neste sentido o corpo travesti deve ser pensado como um corpo híbrido, materializado por múltiplas linhas de subjetivação, ora singularizadora, ora normatizadora.

LINHAS DOS DESEJOS: A AFIRMAÇÃO DE UMA EXISTÊNCIA

Através das entrevistas e contatos mantidos com as travestis podemos confirmar as assertivas feitas por Deleuze e Guattari (1997), que o desejo é o motor da existência, ou seja, ele impulsiona o corpo e a afetividade para expressar as escolhas dos lugares que se pretende ocupar no mundo.

O desejo, para Deleuze e Guattari (1997), não é definido pela necessidade nem pela falta. O desejo diz respeito à produção do real e aos regimes de seu funcionamento, aos processos pelos quais se evidenciam intensidades, devires e multiplicidades.

Marcados pelas relações possíveis estabelecidas pelas travestis o desejo surge como a afirmação de um lugar a ser ocupado sem fixidez e a implicação com uma ética estética e política que em nada nos remeteria a idéia de falta, para se efetivar enquanto um movimento desejante que é maquinado pela perspectiva do excesso, da intempestividade e da descontinuidade, ou seja, frente

a um leque muito grande de possibilidades busca sempre tender-se para a construção de uma vida que se compõe pela abundância e pela potência de viver, que cada vez mais pede passagem para a efetuação dos afetos.

Nos discursos expressos pelas travestis frente à construção de seus corpos, ou ainda, de expressão generificada de uma estética feminina, percebemos certa urgência na sua composição corporal que na maioria das vezes se faz de modo intempestivo, sem crítica a respeito de suas escolhas.

Quando as travestis são questionadas a respeito de informações a respeito dos cuidados de si frente ao uso do silicone industrial, utilizado para modelar seus corpos, encontramos na maioria das respostas um total desconhecimento a respeito de programas de redução de danos, assim como, de informações sobre os riscos e vulnerabilidades pelas quais são expostas quando se “bombam”, ou ainda quando ingerem hormônios sem prescrição médica. As informações a respeito das práticas de composição dos corpos e das estéticas travestis são passadas entre elas oralmente, através dos relatos das pessoas que foram bem sucedidas em suas “bombadas” de silicone, e, em menor intensidade, relatos de efeitos colaterais da prática da bombada ou de notícias de outras pessoas que foram a óbito súbito.

As produções desejante do universo das travestis se fazem pela afirmação positiva de ocupação de um lugar no mundo em que possa expressar a sua singularidade e vontade criativa de fazer da vida uma obra de arte. O que imperra essa posição diz respeito a forças externas conservadoras presentes na sociedade que se fixam em identidades únicas e em referências repetitivas e normalizadas, e insistem em se colocarem como os modelos únicos de verdade e de matriz absoluta para reprodução.

Seguindo essa lógica somos levados a problematizar os processos desejantes presentes na constituição do corpo e afetividade travesti como sendo revolucionários, pois coloca em evidência a necessidade de ampliação dos modos desejantes e denuncia o fascismo do desejo que se quer único, absoluto e imutável.

Porém, na existência das travestis não seriam apenas desejos singulares que participariam de suas feitura, mas também os desejos já cristalizados e presentes na expressão das identidades sexuais e de gêneros que foram inscritas em seus corpos pela via da materialização. Neste sentido, apesar da expressão singular dos desejos na vida travesti, concomitantemente

pode ser percebido a expressão de comportamentos, sentimentos e percepções que reproduzem os valores, sentidos e narrativas impostas pelo sistema vigente do bio-poder, que teriam como objetivo a disciplinarização dos corpos e a regulação dos prazeres, impondo regras, normas, leis e instituições que dêem manutenção à ordem vigente e aos padrões estabelecidos, sempre em uma perspectiva binária e circular, logo, repetitiva.

Pela mesma via da materialização provinda de discursos que criam e inventam corpos inéditos e glamorosos expressos pelas silhuetas das corporalidades travestis, também reproduzem corpos disciplinados e regulados presentes na expressão das travestilidades, que se comportam de modo moralista e conservador: registramos manifestações de expressão de machismo, racismo, homofobia, lesbofobia, transfobia, sexismo, misoginia e preconceito social.

Como seres híbridos e maquínicos as expressões existenciais travestis produzem uma grande turbulência nas tentativas de conceituação, pois, ao mesmo tempo em que as mesmas revolucionam os valores e sentidos existentes, reproduzem e reificam as expressões dadas de como ser e viver como femininas na sociedade contemporânea, reproduzindo os modelos normativos previamente dados pelo bio-poder.

Como tentativa de conceituação propomos de modo provisório definir as travestis como pessoas que se identificam com a imagem e estilo do sexo/gênero oposto de viver, que desejam e se apropriam de indumentárias e adereços de sua estética, realizam com freqüência a transformação de seus corpos através da ingestão de hormônios e/ou da aplicação de silicone industrial, assim como, pelas cirurgias de correção estética e de próteses, o que lhes permitem se situar dentro de uma condição agradável de bem estar bio-psico-social e político.

LINHAS DOS CUIDADOS DE SI E DO OUTRO: AS POLÍTICAS DA SOLIDARIEDADE

Essas linhas que tecem as referências sobre o cuidado de si e dos outros frente à construção de corpos travestis e de suas relações interpessoais, se situam no coração das demandas relacionadas com as questões da saúde, do direito e da cidadania.

Michel Foucault (1985) no terceiro volume de sua História da Sexualidade: o cuidado de si problematiza a própria prática do cuidado de si nascido nos primórdios gregos, como estando no cerne da arte da existência, e que ao longo da história da humanidade foi adquirindo proporções de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão, “cultura de si”, o autor nos adverte que

[...] é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas,, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Há uma sub-cultura própria da comunidade travesti que define a estética e a expressão travesti como sendo marcada pela transformação dos corpos, sendo na maioria das vezes marcadas pela expressão: “*uma travesti é respeitada de acordo com o número de litros de silicone que carrega em seu corpo*”. Caso contrário, essas pessoas serão denominadas pela comunidade de “falsa travesti”.

Essa condição marcada intensamente pela produção das corporalidades é construída em contextos sociais e culturais distintos, nos quais a maioria das travestis se situa em territórios bastante prejudicados pelas desigualdades sociais, econômicas, políticas e culturais, e pelas intolerâncias frente aos direitos sexuais e humanos, muitas, inclusive, vivendo em situação de miséria.

Dentro de um contexto negativo de acesso a bens e serviços de qualidade, e de dificuldades das travestis em freqüentar escolas sem exclusão, de atendimento sem discriminação nos serviços de saúde, de acesso à emprego e seguridade, de ser respeitada como cidadã, além de discriminações presentes nas relações familiares, de amigos e de vizinhos, suas existências acabam ficando restritas a um território existencial muito empobrecido de afetos e o acesso à informação na maioria das vezes é bastante prejudicando.

É possível encontrar uma diferenciação entre as travestis que de algum modo se inseriram nos movimentos sociais emancipatórios e tiveram acesso a informações que as tornaram conscientes de seus direitos e de onde podem reclamá-los. Estas travestis conseguem se engajar nas lutas reivindicatórias por melhores condições de vida e de direitos políticos, mas, trata-se de um grupo muito pequeno de travestis que conseguem dar importância para a organização social e política de sua comunidade, e se inserirem nas diversas instancias de tomadas de decisões e de poder da sociedade; na maioria das vezes, nos deparamos com travestis desprovidas de consciência política, completamente individualizada, narcisista e apática, como a maioria das pessoas que de alguma forma são discriminadas, estigmatizadas, violentadas, excluídas e/ou assassinadas pelas ações do poder.

Neste cenário encontramos a produção de uma cultura de si que mistura narcisismo e sentimentos “fast food”, auto centrada na crença de que se tem que levar vantagem em tudo, não importando muito com as cobranças do politicamente correto, ou com uma ética da defesa da vida propriamente dita.

Cercada por opressões de toda ordem e de todos os lados, as travestis tem pressa pela beleza, e nesta ansiedade muitas vezes expõe-se a riscos, delitos e agressões, pois acreditam que não tem mais nada a perder. Movimentos que fragilizam o cuidado de si enfraquecem as relações humanas e fragilizam a existência, compondo uma cultura de si bastante individualizada e precária. Em última instância empobrece a cultura de si, limitando-a a um universo de referências restritas a um território limitado de sua circulação no mundo.

Apesar de sua solidão e individualidade as travestis sabem que só podem contar com elas mesmas, com seus pares de estilos de vida, de práticas sociais e de problemas e estigmas parecidos; isto permite o desenvolvimento do sentimento de solidariedade que embora restrito a poucos relacionamentos, são produzidos através do sentimento de pertença que estabelece a ponte com a identificação, positiva e necessária entre elas.

Nesta configuração podemos perceber o desenvolvimento e formação de redes de travesti-socialização que dão passagens a devires outros que buscam afirmação social e política na efetivação de direitos emancipatórios que lhes garantam a liberdade de ser e de viver.

LINHAS DA CIDADANIA: PODER, EMANCIPAÇÃO PSICOSSOCIAL, POLÍTICA E CULTURAL DAS DIFERENÇAS

O trabalho com populações marginalizadas e excluídas em nossa sociedade, vem sendo marcado pela percepção da ausência de políticas públicas viáveis que possam contemplar ações mais comprometidas com a inclusão social e diminuição das desigualdades sociais, econômicas e culturais. Neste sentido, acreditamos na necessidade de estabelecer estratégias que favoreçam a promoção da auto estima das travestis, assim como, de produção do sentimento de solidariedade entre seus pares, favorecendo a inserção no espaço social e coletivo, garantindo a sua participação nas discussões e tomadas de decisão da sociedade como um todo. A esse exercício de participação social e política nas tomadas de decisão da sociedade damos o nome de cidadania.

Essa perspectiva da cidadania participativa, dentro de um viés mais politizado, pode ser clarificada nos estudos realizados por Vera Paiva (2002, p. 26):

Do ponto de vista subjetivo e individual, as ações que promovem também a cidadania e estimulam as pessoas a serem agentes de sua vida integral, sujeitos que escolhem e decidem, adaptam os guias e propostas à sua realidade e são apoiadas nesse caminho, permitem às pessoas refletirem e modificarem modos de vida, uma atitude ou seu comportamento, conscientes da teia que engendra sua vulnerabilidade. A conscientização do contexto permite a plasticidade de lidar com os obstáculos nos cenários mais vulneráveis, que depende do sujeito atento que constrói para si práticas aceitáveis na sua vida real, ou participa da mobilização de grupos e comunidades buscando diminuir as dificuldades compartilhadas no ambiente social em que vivem. Politizar diante de nós mesmos significa poder reconhecer novas necessidades, dar voz interna a desejos inéditos, empoderar novas faces, atualizar personas, potenciais não vividos, virtualidades do vivido nunca antes considerado, reprimidos, estimulados ou emergentes diante de novas situações de vida ou mobilizados por contextos coletivos. É poder negociar e transformar nosso velho eixo de identidade, maleabilizar e mudar velhos papéis.

O exercício da cidadania na atualidade tem sido construído a partir da organização de pessoas com necessidades comuns, que se agrupam para conversar, problematizar e criar estratégias de empoderamento e enfrentamento, de modo a participar das discussões e tomadas de decisões

da sociedade, contribuindo para que tenhamos uma sociedade mais justa, igual e solidária. Neste sentido,

a cidadania é o conceito que dá sentido à idéia de exclusão social. Quando falamos de excluídos e excluídas, estamos nos referindo a pessoas que não desfrutam dos direitos básicos para serem consideradas cidadãs, que incluem entre outros, a participação política, a liberdade de expressão e organização, o acesso aos benefícios sociais, ao trabalho remunerado, à proteção legal. (ÁVILA, 1999, p.40).

Nas observações e escutas que realizamos, assim como, nos estudos apresentados por Benedetti (2000), Klein (1998) e Fernandez (2000), denunciam diversos contextos que apresentam as travestis em situação de exclusão, revelando as desigualdades pelas quais as mesmas são destituídas de suas condições de cidadania. As exclusões vividas pelas travestis, e de outros grupos marginalizados, são produzidas através das condições sociais de vida, que são denunciadas, como nos aponta Ávila (1999, p. 41) pelos “movimentos sociais e políticos, através de suas lutas, que vizibilizam as formas de exclusão e denunciam as suas causas.”

O surgimento de grupos voltados para os direitos das travestis brasileiras, mais perceptivelmente nos anos 90, dando maior visibilidade a essa comunidade, apresentava como demandas iniciais a prevenção das DST/HIV/AIDS, mas com o tempo, foi-se percebendo a necessidade de outras problematizações, que denunciavam à violação dos direitos humanos dessas pessoas, assim como, a ausência de políticas públicas voltadas para esse setor social, tornando necessário a produção de estratégias de enfrentamento político aos processos de estigmatização, marcados pelos processos de naturalização que enfraquecem qualquer possibilidade de crença nas mudanças sociais (PERES, 2005).

Nossos estudos e observações a respeito do panorama atual mostram que as organizações de enfrentamento político das exclusões, realizadas pela militância social e política, são muito importantes, pois como nos adverte Ávila (1999, p. 41) “o processo político altera a representação social sobre essas causas, que estavam absolutamente naturalizadas no senso comum, tornando-se, portanto, formas evidentes da existência social.”

Será através da organização social e política que as travestis darão início a discussão sobre seus direitos, problematizando sobre suas reais

necessidades, de modo a contribuir para que a sociedade possa se tornar mais respeitosa e solidária. Através das lutas políticas teremos a introdução de novas questões para o debate, de modo a solicitar revisão permanente de valores e significados, para que se possa forjar a criação de novos direitos, assim como, de promoção do sentimento de pertença a um determinado grupo, para que as mesmas se fortaleçam para o enfrentamento dos processos de estigmatização e exclusão social (CASTELLS, 1999).

Pensar novos direitos aponta Ávila (1999, p. 41) “exige uma reestruturação do conceito de cidadania”, de modo a contemplar as novas identidades sexuais e de gêneros que vem ganhando maior visibilidade nos últimos anos. Para que essa revisão do conceito de cidadania se processe, novas estratégias precisam ser fomentadas, de modo a ampliar as oportunidades de participação social e política da comunidade travesti, revertendo à aceitação naturalizada do estado das coisas e dos modos de existência, para construir novas identidades cidadãs. Essa reversão, por sua vez, será evidenciada através da recusa daquilo que Parker e Daniel (1991) chamaram de “*morte civil*”.

Essas estratégias de enfrentamento dos processos de estigmatização e de exclusão, preconceitos e discriminações, poderão colaborar para a melhoria da qualidade de vida das pessoas, de modo a construir novas formas de relações sociais, em uma perspectiva inclusiva e democrática.

A expansão da idéia de cidadania solicita a sua problematização, para que vá além do sujeito pensado como consumidor, ou seja, para que os sujeitos possam criar novas realidades, diferentes dos modelos previamente dados, ou de produtos que foram formatados em outros contextos e por outras pessoas, que se volte para as suas reais necessidades e desejos.

Os esforços organizados na conscientização das pessoas excluídas e marginalizadas e na produção de estratégias de enfrentamentos dos processos de estigmatização e discriminações, favorecem para que as pessoas se sintam *no direito a ter direitos e de criar direitos*, de ter acesso a bens e serviços de qualidade, e de escolher as formas mais adequadas para suprir suas necessidades sociais, econômicas, políticas, culturais, sexuais e de gêneros. Porém, essas ações conscientizadoras e emancipatórias nem sempre são

muito fáceis de serem efetivadas, pois como bem pontuou Paiva (2002, p. 26): “um processo politizado, emancipatório, é sempre mais difícil, pois a arte da política é a arte da negociação, é menos ‘glamouroso’ e depende de tempo e paciência”.

Para a efetivação de ações políticas e emancipatórias de grupos excluídos e marginalizados, como é o caso das travestis brasileiras, temos encontrado algumas propostas teóricas, que quando aplicadas na prática, podem se mostrar bastante eficientes e funcionais, de modo a promover o enfrentamento de dispositivos e ações do poder.

A idéia de Aggleton e Parker (2001) a respeito dos processos de estigmatização e sua relação com a produção das relações de poder, que promovem desigualdades sociais, nos permitem problematizar os modos de estigmatização, tomando como objeto útil de análise as questões do poder. Poder que é experimentado em todas as instancias da vida social, econômica e política, e que na visão de Michel Foucault (1985,p. 88-89), deve ser entendido:

como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

Nesta perspectiva, todas as relações estabelecidas são relações de poder, e como tal, trazem em seu bojo um contra poder, ou seja, uma resistência. É nessa direção que Foucault (1985, p. 91) afirma “que lá onde há poder há resistência e, no entanto, (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.” Para este autor, as correlações de poder

não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias,

improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. (FOUCAULT, 1985, p. 91).

Este modo de análise do poder e da resistência pode ser tomado como problematização das cenas de estigmatização vividas pelas travestis brasileiras e de como respondem politicamente e constroem estratégias de luta e resistência para a defesa de seus direitos e a construção da cidadania.

Michel Foucault se apropria da teoria das forças nietzschiana para conceber uma teoria sobre o poder, que não se centraria em algo ou alguém, mas que se efetuaría por todas as relações humanas, amparadas por dispositivos de saberes e práticas que por sua vez se orientariam pelas idéias de norma, disciplina e controle.

Uma reversão possível dos processos de normatização ocorre através da promoção da cultura da resistência, no qual são produzidas estratégias de empoderamento social e político, que levam as travestis e transexuais a estabelecerem aquilo que Michel Foucault chamou “encontro com o poder”, apontando que

O que as arranca da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto. O poder que espreitava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou as poucas palavras que disso nos restam; seja por se ter querido dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar, seja por ele Ter querido intervir e tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas vidas destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas só puderam deixar rastros – breves, incisivos, com freqüência enigmática – a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder. (FOUCAULT, 2003, p.207-208).

A EXPLOSÃO QUEER: NOVAS EXPRESSÕES SEXUAIS E DE GÊNEROS

As interfaces possíveis entre a materialização do corpo da travesti, os modos de cuidados de si e dos outros e a construção da cidadania se apresentam como imbricadas entre si e por isso passíveis de problematização.

Em sua composição podemos cartografar as múltiplas linhas de sua tessitura que fazem do corpo da travesti a expressão de uma multiplicidade que ora expressam devires outros de singularidades potentes e criativas, ora reproduz valores, modelos e discursos repetitivos e normatizados pela instancias regulatórias e disciplinadoras do bio-poder.

As travestis como todas as outras pessoas circulam por contextos sócio-históricos, políticos e culturais que determinam os valores, sentidos e significados que devem ser atribuídos aos acontecimentos da vida, assim como, aos modos como dever ser estabelecidas as relações entre as pessoas, as leis, contratos e normas que estabelecerão o que é certo ou errado, o permitido e o proibido, enfim, estabelecem limites morais e as regras pelas quais as pessoas deverão se comportar, circular pelo mundo, “amar uns aos outros”.

Quando as pessoas decidem por suas transformações corporais e a expressar o seu desejo por se tornar uma travesti, assume uma posição de resistência frente ao sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais que sustenta a determinação heteronormativa de um padrão único de expressão afetiva, sexual e amorosa; produz enfrentamento aos modelos rígidos de identidade sexual e de gênero para denunciar a inoperância de seus conceitos e definições, solicitando clarificação de valores pautados em seus contextos históricos e atualizados; inauguram novos processos de subjetivação e de existencialização.

O corpo ou a estética e expressão corporal tem uma importância fundamental na constituição existencial das travestis, pois através da construção dos corpos essas pessoas podem se realizar enquanto pessoa que se identifica pela estética feminina, podendo recorrer tanto às técnicas da biotecnologia moderna, através da implantação de próteses de silicone, de depilação sofisticada e de correções cirúrgicas e dermatológicas, de tratamentos hormonais e dos cosméticos de última geração, mas também através de técnicas de aplicação de silicone líquido industrial, realizado na maioria das vezes por pessoas leigas, ou ainda pela própria travesti.

A ausência de programas e de políticas públicas de atendimento em saúde que contemplem essa população coloca as travestis em situação grave de vulnerabilidades que as expõe a riscos tanto de morbidade – dada as complicações com o silicone que pode se deslocar de lugar no corpo, de vazamento do silicone decorrente de falhas no fechamento da picada da seringa injetora, de infecção por falta de assepsia que se transformam em

feridas, ou ainda, de deformação cutânea e de elevações devido a rejeição do corpo à substância aplicada, comumente denominada pelas travestis como “mondrongos” -, quanto de morte súbita em decorrência de o silicone aplicado cair na corrente sanguínea.

A ausência de pesquisas específicas sobre essa realidade vivida pelas travestis impossibilita uma discussão científica sobre os efeitos do silicone industrial aplicado em seus corpos, assim como, do uso abusivo e indevido de hormônios sem orientação endocrinológica ou ainda de avaliação laboratorial, ficando as mesmas à mercê de práticas nem sempre salutares e ou preocupadas com a saúde das candidatas, que nem sempre estão atentas as condições de higiene e/ou de cuidados após a sessão de aplicação de silicone (chamada pelas travestis de “se bombar”, e /ou “ser bombada”).

Nas entrevistas e conversas que realizamos com as travestis é nítida a percepção do grau elevado de alegria, realização e prazer expressado pelas travestis quando da experiência de transformação de seus corpos, que se aproxima da idealização que cada uma tem do que é ser feminina, de expressar a feminilidade e de ser desejada por homens, mulheres e outras travestis.

A transformação do corpo traz para as travestis uma sensação de felicidade e de bem estar bio-psico-social muito intensa, promovendo a sua realização pessoal e o respeito e aceitação por parte dos seus pares que passam a considerá-la como uma pessoa da comunidade.

Um outro lado da transformação do corpo e da expressão da feminilidade materializadas nos corpos das travestis se esbarra nas ações de desrespeito das pessoas que agem com discriminação, estigmatização, violências e exclusão, impedindo às mesmas o direito fundamental à singularidade, ou seja, impedem a essas pessoas o direito de ser e de viver.

Porém, nos últimos quinze anos temos nos deparado com a organização social, política e cultural das travestis brasileiras que passam a reivindicar direitos de participação nas tomadas de decisões da sociedade, participando de comissões municipais, estaduais e federais, cobrando ações efetivas de inclusão social e de programas que contemplem as suas necessidades de existência enquanto pessoas comuns que precisam ser respeitadas enquanto cidadãs.

Nos relatos de nossas colaboradoras somos surpreendidos com histórias positivas de relacionamentos respeitosos com diversos setores da sociedade, mas que ainda se esbarram em muitos preconceitos por parte das pessoas que não conseguem conter a sua indignação diante da expressão social, sexual e de gênero das travestis. Ainda somos surpreendidos por discriminações que se somam ao fato de uma pessoa ser travesti e outros atributos que lhes pode ser conferidos, tais como, o de raça/cor e etnia, de classe social, geracional, religioso, etc. Para ilustrar essa assertiva, nos apropriamos da fala de uma das entrevistadas, uma travesti militante e atuante nos movimentos sociais: “Veja o meu caso, por exemplo, eu sou uma travesti que carrego um leque de discriminação muito grande porque além de ser travesti, eu sou pobre, sou negra, portadora do HIV, sou do candomblé e ainda tenho o pau pequeno.”

A travesti em questão sem ter conhecimentos teóricos sobre as discussões feitas pelos estudiosos das sexualidades e dos gêneros (LOURO, 1999; WEEKS 1999; PERES, 2004), expõe categorias de estigmas que se materializam sobre seu corpo, e que gera mal estares frente as pessoas que não suportam as expressões das diferenças, podendo assim exercitar os seus micro-fascismos (DELEUZE; GUATTARI, 1997) e dar manutenção às demandas regulatórias da bio-política e disciplinares do bio-poder (FOUCAULT, 2006).

Nesta lógica, temos ouvidos relatos de travestis que ilustram situações de desigualdades em diversos setores sociais e profissionais muito freqüentes e comuns em seus cotidianos: uma situação é a chegada de uma travesti branca, bem vestida, alta, loira, exuberante, alegre, comunicativa chegar em um centro de saúde, e outra situação é a chegada de uma travesti negra, pobre, mau vestida, de chinelos de dedo, desdentada e agressiva. A primeira é bem recebida, cortejada e até convidada muitas das vezes para ir até a cozinha tomar um cafezinho, já a segunda, fica a mercê do descaso e da boa vontade de algum funcionário lhe dar atenção.

Para a expressão de um corpo que visibiliza beleza, glamour e sedução há um modo de recepção e de acolhimento mais tolerante e respeitoso, mas para um corpo que não reproduz o padrão estético normatizado lhe restam a coragem e a determinação no enfrentamento dos processos de estigmatização, ou de suportar as dores e angustias que

lhe cabe, preferindo muitas vezes se contorcer de dor em suas casas do que se submeter aos olhares e comportamentos que as excluem de direitos e acesso a bens e serviços de qualidade.

Em nossas escutas e entrevistas a maioria das travestis relatam uma grande ansiedade frente à transformação de seus corpos e por isso há certa urgência em fazê-lo; há um grande diferença entre as travestis que são militantes, logo possuem acesso as informações, de como acionar os serviços de saúde e dos cuidados de si, e as travestis que não tem acesso a informações e por isso se tornam mais vulneráveis às experiências negativas diante da “bombada” e de suas conseqüências.

A grande maioria das travestis entrevistadas não tem acesso a informações sobre cuidados de si e dos outros, o que evidencia que em sua maioria nada sabem sobre as técnicas de redução de danos e por isso correm riscos intensos de morbidade e de mortalidade decorrentes das práticas de transformação dos corpos pela via da injeção de silicone, e da ingestão de hormônios femininos. Trata-se de um problema grave de saúde pública que necessita urgente de programas e políticas públicas viáveis que garanta às travestis o direito de ser e de viver, de acordo com as demandas de seus desejos e necessidades básicas para que possam se sentir cidadãs de direitos e bem estar bio-psico-social e político.

No tocante a saúde mental encontramos evidencias de sofrimentos psíquicos que podem estar associados inicialmente com as dificuldades em poder se transformar e ser aceitas pelas pessoa em seu entorno, na maioria das vezes seus familiares e seus amigos mais próximos, Pesquisas que mostram essas dificuldades podem ser encontradas em estudos realizados por Benedetti (2004), Pelúcio (2005) e Peres (2004, 2005, 2009).

Os sintomas psicológicos mais freqüentes que temos observado diz respeito a crises de ansiedades, angústias e quadros graves de depressão, que muitas vezes levam as travestis a recorrer ao uso abusivo do álcool e das drogas, aumentando os níveis de vulnerabilidades que as expõem aos riscos de estigmatização, violências, exclusão e morte, assim como, de exposição à infecção às hepatites, as DST e HIV.

De modo mais acentuado temos observado a expressão da síndrome do pânico gerada pela turbulência da estigmatização, o que

apostamos estar intimamente ligado à condição de suas existências que lhes roubam o direito de acreditar no mundo, nas pessoas e em si mesmas, considerando que a baixa auto-estima e sentimentos de inferioridades se mostram intensos em seus cotidianos.

Como modo de enfrentamento aos processos de estigmatização, violências e exclusão, que geram tantos conflitos e sofrimentos, as travestis brasileiras vem se organizando desde 1992 através de encontros nacionais denominados ENTLAIDS – Encontro Nacional das Travestis que atuam na prevenção da AIDS, dialogando com as diversas instâncias governamentais e setores outros da sociedade, alargando relações e conquistando direitos.

Os encontros nacionais das travestis no Brasil se encontram em sua XVII (2010) edição e vem cada vez mais avançando na luta pelos direitos sexuais e humanos, reivindicando direitos de participação política e de acesso a bens e serviços de qualidade, dentre eles o acesso aos serviços de Psicologia que lhes forneça atendimento sem preconceitos e sem catalogação de psicoses, perversão ou outra categoria nosográfica que as impeçam de serem respeitadas e tratadas com dignidade por apenas serem/estarem travestis. As travestis são pessoas que independentemente de suas orientações sexuais e expressão de gênero, como qualquer outra pessoa, são passíveis de adoecimentos psíquicos, decorrentes dos níveis de relações que as mesmas vivenciam em seus contextos, de modo que é perfeitamente possível encontrarmos travestis íntegras e sem nenhum comprometimento sério da psicopatologia geral, simplesmente por serem travestis

A partir da mobilização social e política da comunidade de travestis nos deparamos com a visibilidade de expressões de novas expressões sexuais e de gêneros (LOURO, 1999, 2003) que promovem uma verdadeira revolução dos valores, sentidos e discursos, quebrando preconceitos e negociando novas formas de existencialização, compondo assim, ampliação dos universos de referências sociais, sexuais, generificados, políticos e culturais, que aqui queremos denominar como a “explosão queer”.

Trata-se de uma reversão dos significados atribuídos à palavra travesti que até então tinham conotação negativa (pecado, crime, doença), e agora ganham status de orgulho e emancipação bio-psico-social e política através da ocupação de um novo lugar no mundo, o que por sua vez da

passagem para a expressão de novos sujeitos, novos desejos, novos prazeres, novas existências.

Quando falamos de “queer” ou “queering” para problematizar o universo travesti nos aliamos as proposições apresentadas pelos Estudos Queer que toma a expressão das sexualidades e dos gêneros em uma perspectiva pós-identitária.

A palavra inglesa “queer” inicialmente era usada de modo pejorativo e com finalidade depreciativa em referencia a gays, lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros e intersexos, mas as ações do movimento homossexual americano e de alguns acadêmicos subvertem o seu sentido e transforma essa palavra que tinha um sentido negativo em positivo, como orgulho e emancipação.

Queer – gay/lésbica/travesti/transexual/transgênero - apesar da homofobia, lesbofobia e transfobia e dos crimes de ódio contra glbtbt no Brasil, vide as pesquisas realizadas por Carrara e Adriana (2004), Carrara e Ramos (2003, 2005, 2006), é uma palavra que vem adquirindo uma conotação mais potente e positiva no sentido de aumentar os territórios de existências da comunidade homossexual como um todo, e em especial, as travestis que hoje tem uma maior tranqüilidade em circular pelos espaços públicos e de poder trabalhar em empregos dignos de qualquer cidadão.

Na perspectiva queer, ou, da teoria queer, as análises solicitam novos olhares que possam mudar de foco e dinamitar as referencias binárias e universalistas que se tem sobre as identidades e expressões sexuais e de gêneros, em uma perspectiva mais ampliada da epistemologia que importaria com a cultura, com as estruturas discursivas e com os contextos institucionais, sociais, históricos e políticos. Para Seidman apud Louro (2001, p. 549)

A teoria queer constitui-se menos numa questão de explicar a repressão ou a expressão de uma minoria homossexual do que numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de poder/saber que molda a ordenação dos desejos, dos comportamentos e das instituições sociais, das relações sociais, portanto, a constituição dos self e da sociedade.

Dentro dessa perspectiva é que apontamos para a “explosão queer” em que as travestis anunciam novas corporalidades, novas expressões das sexualidades e dos gêneros, novos processos desejanter e de subjetivação;

é nessa perspectiva ainda, que percebemos a necessidade de ampliação de agendas de pesquisas e de estudos que se voltem para a realidade das travestis de modo a contribuir para a produção de saberes e de poderes que incluam essa população junto à sociedade como um todo, enfrentando as desigualdades e promovendo políticas públicas concretas de atenção, cuidados e emancipação social, econômica, política e cultural.

Judith Butler (2002) afirma que a travestilidade é uma postura problemática, e em um primeiro momento até concordamos com ela, mas se formos analisar um pouco mais, surgem as questões: seriam as travestis um problema para a sociedade e seus membros, ou seria a sociedade arcaica e conservadora que resiste às variações identitárias que se processam com seu tempo? Seriam as travestis propositoras de problemas à sociedade e seus membros por exporem tão explicitamente os desejos? Por romperem com os paradigmas identitários normativos?

Urge a necessidade de novos paradigmas de referências que sejam produzidos mais plasticamente, sem universalismos ou binaridades, e quem sabe, em uma composição de novos modos de subjetivação possam surgir novos sujeitos, mais flexíveis, mais potentes, mais livres, mais cidadãos.

REFERÊNCIAS

- AGGLETON, P.; PARKER, R. (2001) *Estigma, discriminação e AIDS*. Rio de Janeiro: ABIA, 2001. (Coleção ABIA: Cidadania e Direitos 1).
- AVILA, M. B. Direitos reprodutivos, exclusão social e AIDS. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (Org.). *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidade e poder*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Ed. 34, 1999.
- BENEDETTI, M. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social)- Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Libreria Paidós, 2002..
- CARRARA, S.; RAMOS, S. *Política, direitos, violência e homossexualidade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

CARRARA, S.; RAMOS, S. Política, direitos, violência e homossexualidade In: PARADA DO ORGULHO GLBT. 19. Rio de Janeiro, 2004. *Anais...* Rio de Janeiro: CEPESC, 2005.

CARRARA, S.; VIANA, A. As vítimas do desejo: os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980. In: CARRARA, S.; GREGORI, M. F.; PISCITELLI, A. (Org.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999..

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, G. *O que é um dispositivo?* Tradução de Rui Souza Dias e Helio Rebelo. 1989. (Texto xerocopiado).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. V. 4.

FERNANDEZ, J. *El travestismo: ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?* 2000. 219f. Tese (Doutorado)- Instituto de Altos estudos Sociales, Buenos Aires, 2000.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. V. 1.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder – saber*. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos 4.)

_____. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2006.

KAMKHAGI, V. El Esquizoanálisis y sus líneas. In: CUETO, A M. del. (Org.). *Diagramas de psicodrama y grupos*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2005.

KLEIN, C. From on “Battle” to Another: the making of a travesti political movement in a Brazilian City. *Sexualities*, v.1, n. 3, p. 327-42, 1998.

LE BRETON, D. *Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In: _____. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. *Teoria Queer: uma política pós identitária para a educação*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis: UFSC, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

MATOS, R.; PINHEIRO, R. (Org.). *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde*. Rio de Janeiro: UERJ; ABRASCO, 2001.

PAIVA, V. Sem Mágicas soluções: a prevenção ao HIV e à AIDS como um Processo de Emancipação Psicossocial. In: SEMINÁRIO PREVENÇÃO À AIDS: LIMITES E POSSIBILIDADES NA TERCEIRA DÉCADA. 2002, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ABIA, 2002. p.20-27.

- PARKER, R.; DANIEL, H. (Org.). *AIDS: a terceira epidemia*. São Paulo: Iglu, 1991.
- PELÚCIO, L. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre prostituição travesti. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, p. 17-248, 2005.
- PERES, W.S. Travestis: subjetividades em construção permanente. In: PARKER, R., UZIEL, A P.; RIOS, L.F. *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de Aids*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PERES, W.S. *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade dos estigmas à construção da cidadania*. 2005. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva)- Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- PERES, W. S. Cenas de exclusões anunciadas: travestis, transexuais, transgêneros e a escola brasileira. In: JUNQUEIRA, R. D. (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; UNESCO, 2009.
- ROLNIK, S.; GUATTARI, F. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 35-79.

Corpos indóceis: a gramática erótica do sexo transnacional e as travestis que desafiam fronteiras

Larissa Pelúcio

*Departamento de Ciências Humanas,
Unesp, campus de Bauru*

FAZER VIVER, DEIXAR MORRER... OU PARTIR

*Já dormi na rua...
Já passei fome...
Já levei na cara...
Já passei o pão que o diabo amassou e cuspiu nas mãos dos outros, que nem quero comentar...
Mas hoje estou aqui na Europa, e estou muito bem pra quem quer saber...
Estou dando a volta por cima e esfregando na cara de muita gente que sou melhor até mesmo que aqueles que se julgam héteros...
Agora estou crescendo e dando muito tapa na cara com luvas de pelica...
Aqui estou eu ALEXIA LUZ¹ ... um nome que se fez em SP e agora na Europa.
Obrigada a todos vocês que me humilharam, que me xingaram, que me ofenderam...
Porque sem vocês hoje não seria a pessoa que sou...
GUERREIRA, LINDA, FELIZ E MUITO REALIZADA.
É graças a vocês que estou aqui e dedico mais esta vitória...
Quando era criança, a ovelha negra da família... sem ser convidada à festas ou até mesmo reuniões particulares...feia, estranha, a vergonha de toda uma geração e que hoje o pato cresceu...se tornou mais que cisne...se tornou ALÉXIA LUZ.
Da mais pobre a mais rica... da mais feia...a mais bela...da desgraça... ao orgulho.
Sim!!! Esta sou eu com muito orgulho e com muita dignidade!!!
ALEXIA LUZ...A ÚNICA...SEMPRE!!! (Retirado da página pessoal de Alexia Luz, no ORKUT)*

¹ Todos os nome foram trocados a fim de preservar a privacidade das pessoas envolvidas. Mantive apenas alguns “nicks”, nomes de identificação nos fóruns da internet, trocando os daquelas pessoas que me pediram que assim procedesse.

Em sua apresentação no site de sociabilidade Orkut, Alexia Luz, travesti brasileira, faz de seu desabafo uma apoteose. À lista de experiências de exclusão e preconceitos vividos, Alexia sobrepõe as suas conquistas que têm como ponto máximo sua chegada à Europa, depois de ter passado por São Paulo, a porta de saída para o exterior de maior parte das travestis com as quais tenho contato.

É provável que a sensação de que vivem vidas precárias e por isso, curtas, seja a responsável por um bordão bastante comum entre as travestis mais velhas: “bicha morre cedo”. A percepção de que não há políticas que garantam uma vida travestis no Brasil, as tem empurrado para fora do país, onde, muitas julgam, poderão ter vidas mais habitáveis.

Aos 25 anos, Alexia, como outras travestis de sua geração, parece ver a viagem para um continente construído por diversos discursos como próspero, avançado e, sobretudo, “civilizado”, como uma “volta por cima” capaz de colocá-la em situação melhor do que daqueles que “se julgam heteros”. Ou seja, aqueles e aquelas que, diferente dela, levam vidas consideradas legítimas. Vidas que devem ser cultivadas.

Fazer viver e deixar morrer foi, na análise foucaultiana, a novidade trazida pelo poder científico, que passou a empregar uma nova tecnologia de controle da população: o biopoder. Juntamente com essa proposta, nas suas lições de 1975-76, Foucault dedicou-se a discutir o que ele chamou de “racismo de Estado”. Uma “espécie de estatização do biológico” capaz de abarcar uma extensa gama de situações de desigualdade que vão muito além das definições mais etnicizadas sobre o racismo².

Na lição de 17 de março de 1976, “Foucault intenta pensar cómo la biopolítica buscaba favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad) a contraluz y mediante la exclusión violenta de su «otredad».” (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 156).

² Escreve Foucault(1999, p. 304-305): “Com efeito, o que é o racismo? É em primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer [...] Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer censuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.”

As travestis têm composto essa alteridade desimportante, aquele que o Estado deixa morrer³. A morte e a vida, nesse contexto pouco tem de natural, de meramente biológico, como atentou o próprio Foucault em suas lições.

As experiências que constituem as travestilidades no Brasil estão entrecortadas pela racialização e sexualização de determinadas classes sociais e de certos fenótipos de cor. Pela erotização de relações subalternizantes e pela exigência de uma coerência, que deve ser corporificada, entre feminilidade e passividade. O não cumprimento dessa exigência de adequação de um sexo a um gênero e, destes, a um conjunto de performances corporais que culminariam com a expressão de um desejo uni-direcionado, faz das travestis alvos constantes de preconceitos.

Historicamente patologizadas, criminalizadas, ridicularizadas e assassinadas, as travestis brasileiras têm perseguido no mercado do sexo europeu⁴ projetos de ascensão financeira, e nessa busca acabaram, a meu ver, descobrindo possibilidades de viverem vidas mais promissoras. Vidas muitas vezes indocumentadas⁵, vividas nos entre-espços criados por uma vasta rede de

³ Berenice Bento, na Apresentação que fez de meu livro *Abjeção e Desejo* escreve que o Estado brasileiro, via aids, formula políticas públicas para as travestis, para logo problematizar essa biopolítica: “De fato, é generosidade qualificar um conjunto de discursos e recursos destinados exclusivamente para o controle das DST/aids como “política pública para as travestis”. Pode-se argumentar que o Estado está agindo na defesa da vida das travestis ao informar e distribuir preservativos. Esta é uma meia verdade. Travestis e transexuais são reiteradamente assassinadas no Brasil, mortes brutais, são expulsas das escolas, agredidas nas ruas, não têm direito a um documento com suas identidades de gênero, não encontram oportunidades de emprego no mercado formal, ao contrário, o Estado brasileiro, no Código Nacional de Ocupação, afirma que “travesti” é um dos sinônimos para “prostitutas”, quando a travestilidade relaciona-se às questões identitárias e não a profissão” (BENTO apud PELÚCIO, 2009, p. 21).

⁴ A idéia de usar a locução “mercado do sexo” é de alargar o sentido que a palavra prostituição enseja. Para tanto trabalho com a concepção abrangente de Laura Agustín, para quem a indústria do sexo “incluye burdeles o casas de citas, clubes de alterne, ciertos bares, cervecerías, discotecas, cabarets y salones de cóctel, líneas telefónicas eróticas, sexo virtual por internet, sex shops con cabinas privadas, muchas casas de masaje, de relax, del desarrollo del ‘bienestar físico’ y de sauna, servicios de acompañantes (*call girls*), unas agencias matrimoniales, muchos hoteles, pensiones y pisos, anuncios comerciales y semi-comerciales en periódicos y revistas y en formas pequeñas para pegar o dejar (como tarjetas), cines y revistas pornográficos, películas y videos en alquiler, restaurantes eróticos, servicios de dominación o sumisión (sodomismo) y prostitución callejera: una proliferación inmensa de posibles maneras de pagar una experiencia sexual o sensual. Está claro entonces que lo que existe no es ‘la prostitución’ sino un montón de distintos trabajos sexuales.” (AGUSTÍN, 2000, p. 03).

⁵ Muitas travestis entram na Europa com visto de turistas e por lá vão ficando valendo-se de uma série de estratégias que possam assegurar sua permanência naquele continente.

sociabilidade e negócios, mas que tem garantido a muitas a oportunidade de conhecer lugares famosos, comer em bons restaurantes, conhecer outras culturas e línguas. E de quebra experimentar o privilégio de sobreviver.

Como ressalta Laura Agustín (2005, p. 75, muitas pessoas que estão hoje inseridas na indústria transnacional⁶ do sexo não deixaram para traz lares harmoniosos e acolhedores. Ao contrário, fugiram de preconceitos, surras, abusos domésticos ou de uma vida medíocre.

Ser uma “européia”⁷ confunde-se com a idéia de ser “bela” (termo que aponta para o sucesso na transformação/feminilização), como também de ser “fina”, isto é, mais sofisticada justamente por ser viajada e, por causa disso, angariar um tipo de conhecimentos tido como mais qualificado do que os adquiridos no Brasil.

No álbum de fotografia no Orkut o itinerário que a leva Alexia do aeroporto internacional de Cumbica, em Guarulhos, São Paulo, até o Charles de Gaulle, em Paris e dali até Valencia, na Espanha, foi minuciosamente registrados e comentado em legendas que comemoram o feito. Os custos e agruras possíveis desse deslocamento são ocultados naquele registro, tornados secundários, até porque entre as travestis é suficientemente sabido que essa viagem demanda gastos altos, contatos pontuais e contratos que, mesmo verbais, não podem deixar de ser respeitados sob pena de comprometer não só o sucesso da viagem como a própria integridade moral e física da travesti. Para o Orkut vão as histórias que merecem ser contadas e os registros que possam corroborar o sucesso dos investimentos feitos pela travesti. Imagens que sejam capazes de assegurar o bordão circulante entre elas: “A Europa é luxo, é glamour”.

⁶Adriana Piscitelli (2006) descreve esse mercado como aquele constituído não só pelo jogo de procura e oferta por serviços sexuais, mas também pela transnacionalidade, isto é, como sendo um espaço de relações diversas que é transversal às nações, pois se dá simultaneamente em diferentes localidades nacionais, com o fluxo de signos e significados, pessoas e bens, assim como pela internet, onde em diferentes sítios, plataformas e correios eletrônicos informações e afetos circulam para além de qualquer fronteira nacional. A partir das propostas de Laura Agustín (2001) e Piscitelli (2006), considero que há ainda toda uma indústria que dá sustentação a grande parte do mercado transnacional do sexo, emprestando-lhe toda uma estrutura organizativa e produtiva.

⁷ Ser “européia” é uma categoria êmica que marca não só a experiência internacional da travesti, mas que a promove no mercado sexual brasileiro e, mais que isso, atribui a ela um status positivamente diferenciado entre seus pares. Para uma interessante discussão sobre a categoria “europeia” ver Patrício (2008) e Pelúcio (2005).

O glamour é uma categoria nativa que expressa sucesso na feminilização, o reconhecimento público de suas qualidades, sobretudo artísticas e criativas e a possibilidade de materializar isso em bens que remetem ao consumo de luxo. Ao mesmo tempo, o glamour tem sido um operador capaz de criar um contraponto entre as experiências de sucesso e aquelas da abjeção. Ou seja: àquelas de negação sistemática da legitimidade de suas vivências e escolhas, da desumanização de que são alvo e de justificar a violação de seus corpos que as leva, quase sempre, à pobreza e a mortes prematuras. A Europa vem sendo construída pelos discursos de muitas travestis como uma forma de superar toda essa realidade. Por isso que ela, a Europa, é “luxo”.

Como ocorre com as próprias travestis, o “luxo” tem algo de ambíguo: ele sugere prazer e riqueza, mas, por outro, desperdício e o supérfluo (GARAY, 1992, p. 469). Como se passa também com as travestis, o luxo não tem boa fama.

A má fama, digamos assim, vem justamente da idéia de excesso material, que também pode sugerir um excesso de prazer, daí a luxúria. Como se o luxo rompesse uma medida dada da moralidade. As travestis, provavelmente, não se dedicam a fazer esse tipo de análise quando reproduzem um outro bordão comum entre elas: “travesti é luxo, é glamour”. O que estabelece uma homologia entre elas e a Europa. Ambas são luxo. Essa expressão sintetiza uma acurada percepção do que elas são e representam. No limite, a Europa, esta sim, teria muito que ver com elas, e não o Brasil, um país pobre e preconceituoso, onde seus projetos são ameaçados e suas vidas desprestigiadas.

Fazer “*plaza*”⁸ na Europa, é visto por muitas travestis como um campo ampliado de possibilidades para se encontrar um “homem de verdade”⁹, diferente daqueles que parecem ser seu “destino” no Brasil. De acordo com relatos que recolhi ao longo do trabalho de doutorado¹⁰, há

⁸ Referência aos locais em distintas cidades em que as travestis trabalham. Como se exige a circulação delas para manter cada piso sempre com “novidades”, elas costumam ficar 21 dias em cada cidade ou local e partir para outra “plaza”.

⁹ Para a maioria das travestis, “homem de verdade” é aquele que reproduz no seu comportamento valores próprios da masculinidade hegemônica.

¹⁰ Trata-se de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, intitulada “Travestis, aids e o modelo oficial preventivo – uma etnografia entre travestis que se prostituem”, que resultou no livro, também financiado pela Fapesp, *Abjeção e desejo: – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids* (ANNABLUME, 2009). As referências feitas neste artigo referem-se ao livro e não ao texto da tese.

uma expectativa das travestis em relação a esses homens europeus. Entre estas, a que mais parece impressioná-las é o fato delas as “assumirem” publicamente para além dos espaços do mercado do sexo, ao contrário do brasileiro¹¹. O que faz o europeu “mais homem” é justamente não transgredir esse código moral da masculinidade: a coragem. Assim, além de poderem encontrar um “homem de verdade”, a Europa poderia criar uma possibilidade de saída da prostituição e proporcionar uma vida dentro de um roteiro que elas classificam como “normal”. Isto é, constituir família, circular de dia sem sofrer constrangimentos e serem merecedoras das mesmas gentilezas que estes dedicam às mulheres biológicas.

Invisibilizados nas pesquisas, anônimos na web, os clientes se escondem, pois sabem que seus desejos se constituíram pela vergonha e que, se publicizados, macularão sua masculinidade. Para eles, está claro que o espaço público há tempos é heterossexual. No entanto, alguns acabam fruindo muito prazer nessas vivências clandestinas, nas incursões diárias pelos ambientes da internet, nas experiências transgressoras com travestis, nas quais as práticas sexuais prometem ser muito mais excitantes do que aquelas que eles podem experimentar dentro dos estreitos limites do “bom” sexo, isto é: heterossexual, procriativo e não-comercial (RUBIN.2003).

Um desses homens me conta sobre as profundas mudanças que a Espanha experimentou nas últimas duas décadas. Os câmbios foram de toda ordem (política, social, cultural e econômica). Recorro a anotações do meu diário de campo nas quais as conversas e impressões sobre essas mudanças aparecem em diferentes vozes:

A Espanha foi, até pelo menos os anos de fim do franquismo (meados dos anos 70), um país de emigrantes. “*Todo mundo tinha um tio no exterior, trabalhando na Alemanha*”, comentava Lola¹². Ela, assim como Jorge¹³, e

¹¹ O que minha experiência etnográfica anterior mostra é que, no Brasil, os homens que as “assumirão” serão, na sua grande maioria, aqueles pertencentes às classes populares ou ao ambiente da prostituição, o que não as promoverá de classe ou lhes proporcionará uma vida fora das ruas. Até o momento de redação deste relatório, o que pude observar no campo realizado entre Paris, Roma, Lisboa e Madrid, que, de fato, a possibilidade das travestis se envolverem com homens possuidores de um capital cultural e material que os aproxima das classes médias existe é pode ser mais frequente que no Brasil. Porém, vi também casais formados por travestis e imigrantes marroquinos, romenos, latinos, todos trabalhadores braçais. Apesar disso, viver abertamente relação amorosa com travestis não é algo que se passe de maneira muito distinta do que se observa no Brasil.

¹² Lola Martins é socióloga responsável pela Área de Formación y Estudios Del Programa de Información y Atención a Homosexuales y Transexuales de la Comunidad de Madrid.

¹³ Jorge é um dos clientes com quem me encontrei em Madri e com o qual mantenho correspondência via e-mail. Seu nome aqui aparece modificado.

ontem, via MSN, Jabato¹⁴, foi um país que mudou muito e muito rapidamente. Jorge insistiu que a Espanha vive o seu melhor momento [fevereiro de 2009], e quando lhe perguntei se ele achava que outros espanhóis compartilhavam dessa análise, me responder que sim, “*Bueno, hay la crisis, pero... sí, creo que se lo nota. Hay democracia, estamos nos desarrollando*”. Ele também ressaltou o fato de haver sido a Espanha um país de emigrantes. E, outro dia, vendo um noticiário na TV, acompanhei uma matéria sobre o aumento do controle da polícia frente aos imigrantes ilegais. Algumas pessoas foram ouvidas, umas quatro. Duas disseram que apoiavam esta medida, outras duas (na verdade a segunda entrevista foi com um casal de senhores) dizia que não viam problemas com a imigração, que se a polícia estivesse apenas atrás daqueles que praticam atos ilegais. A reportagem finalizou com um casal de velinhos dizendo que eles também um dia vieram de fora para a viverem na Espanha. A imagem congelou neles, inofensivos e risonhos. (25 de fevereiro de 2009).

Essa imagem, como pude observar nos meses em que estive naquele país, contrasta com as notícias em jornais e televisão e os tantos programas televisivos que tratam da questão da prostituição em estreita conexão com a imigração e o tráfico de pessoas¹⁵.

Com a entrada da Espanha no seletto clube dos países comunitários e, conseqüente, adesão ao euro, o país que já vinha atraindo imigrantes das ex-colônias e outros vindos de alguns países africanos e do leste europeu, tornou-se um destino convidativo também para brasileiros e brasileiras e, entre estes, as travestis. Essa intensificação migratória, fez com que em poucos anos, aquele país deixa-se de ser um local de emissão de pessoas para tornar-se de recepção.

Nessas falas ficam evidentes os efeitos das transformações globais e seus impactos sobre acontecimentos locais. E de como fenômenos históricos ligam o passado colonial ao presente globalizado, bem exemplificado no fluxo crescente de imigrantes latino-americanos para Espanha para se integrar ao mercado do sexo.

“Esta conexão entre capitalismo, colonialismo e espacialidade foi eficazmente articulada por Deleuze e Guatari”, avalia Robert Young no

¹⁴ Jabato se considera um cliente diferenciado: mantém há mais de uma década um blog para discutir o mundo do sexo pago, orgulha-se de sua inserção no meio, das amizades que construiu e da forma respeitosa com que julga sua relação com os/as profissionais do sexo, por tudo isso fez questão de manter seu “nick”(nome usado na internet) neste trabalho.

¹⁵ Ver também os diversos textos de Piscitelli e Agustín além dos artigos de Ocampo, Mayorga e Jadenes, também listados na bibliografia deste relatório.

último capítulo do seu *Desejo Colonial* (2005: 208). Algumas de suas leituras serão aqui incorporadas a fim de pensar teoricamente o campo específico dos fluxos e encontros, dos prazeres e do comércio, do desejo pelo Outro e do consumo do diverso como elemento de excitação importante nessa lógica que regula o mercado do sexo, evidente no “morbo” [excitação sexual/tesão] dos espanhóis pela variedade de corpos etnicamente marcados. Recorro também às reflexões de Michel Foucault em suas lições no Colège de France de 1975-76 (*Em Defesa da Sociedade*) e as de 1977-78 (*Segurança, Território e População*), onde ele discute a relação entre colonialismo e racismos, a partir de uma genealogia do modo como discursos de superioridade racial se transformam em um dispositivo biopolítico do Estado moderno.

Ainda que Foucault não tenha se concentrado nos impactos desse dispositivo na constituição das subjetividades coloniais, suas reflexões têm inspirado propostas teóricas profícuas como as de Anibal Quijano, um dos expoentes teóricos do Programa Modernidade/Colonialidade na América Latina. É dessas discussões que parto para pensar no trânsito de travestis brasileiras para a Espanha e no significado dos seus corpos e da sexualidade que eles anunciam na economia transnacional do sexo.

A EROTIZAÇÃO DO EXÓTICO E AS GRAMÁTICAS DESENCONTRADAS

Hilda Brasil, travesti brasileira que passou uma breve temporada na Espanha, aparece em uma sequência de fotos postadas em um dos sites mais prestigiados pelos clientes daquele país dançando e divertindo-se pela noite de Barcelona. Seu acompanhante é um dos donos daquele famoso site e é dele também a matéria que apresenta Hilda como um “angel de curvas delicadas y discretas”.

A divulgada suavidade de Hilda, parece não quitar o que nela é sensual e provocativo, pelo menos na opinião dos *foreros*¹⁶. Muitos deles mostram-se interessados em conhecê-la, ressaltando nos comentários sua graciosidade, fazendo do sobrenome de Hilda um certificado de sensualidade espontânea e insaciável, mais do que uma referência geográfica.

¹⁶ Esta é a maneira como os frequentadores contumazes dos fóruns espanhóis costumam se identificar. Os fóruns são espaços de discussão on-line, nos quais pode criar tópicos de discussão, trocar fotos e experiências, dar dicas e recebê-las. Trabalhei mais detidamente com dois deles, alojados em guias eróticas (que são catálogos de anúncios de serviços sexuais), o RinconTranny e o Taika Shemale. Em ambos as regras para participação no fórum são bastante minuciosas e seu descumprimento pode gerar a expulsão do *forero*.

O corpo da travesti é hoje na Espanha um corpo que fala do Brasil. O país aparece no discurso de alguns dos clientes com os quais mantenho contato, como uma terra desafiante, que convida à aventura. Pelo menos dois clientes com os quais estive se referiram o Brasil como um país “produtor” de travestis. Nas palavras de um deles, somos “uma usina de fabricar travestis”. Relação que pode sugerir uma “racialização”¹⁷ dessa expressão de gênero e, ao mesmo tempo, uma generificação do Brasil. Sites especializados em serviços sexuais prestados por travestis ajudam a reforçar essa percepção.

Na última atualização do seu catálogo de anunciantes (consulta feita em 28 de março de 2010) o *Taiaka Shemale*, um dos sites espanhóis que tem o maior número anunciantes travestis, exibia fotos de 203 profissionais do sexo, entre as quais 124 eram brasileiras. Uma destas é Amanda Beckman, que se anuncia como sendo dona de um “lujoso culazo [bundão] a lo brasileño”. A associação de um estilo corporal, no caso as nádegas protuberantes, a uma nacionalidade específica, generifica o país, o Brasil, uma vez que a bunda, seja ela de uma mulher biológica, de um rapaz ou de uma travesti, é um atributo associado ao feminino, pois é dada à penetração.

“O prazer de sentir o diverso” (SEGALEN apud LEITÃO, 2007), não se separa das experiências coloniais, dos mitos acerca do “outro” não-europeu, de um “orientalismo” (SAID, 2007) como conhecimento articulado a partir do olhar hegemônico, sobre uma vasta periferia, e assim, permeado por relações de poder. No mercado transnacional do sexo, muitas travestis brasileiras são afetadas por essas relações e pelo entrelaçamento entre noções de sexualidade, gênero, raça, etnicidade e nacionalidade. Mas o que percebo é que elas vão manipulando esses estereótipos para se promoverem naquele competitivo negócio. Aprendem acionar jogos eróticos que lidam com papéis de poder e submissão, dominação e passividade. Descobrimo que há uma densa gramática sexual que compõe os códigos desses encontros.

Desde os anos de 1990, a temática do “turismo sexual”, imigração para o mercado do sexo transnacional e do “tráfico de pessoas” tem ganhado espaço no debate público e nas discussões acadêmicas

¹⁷ Assim como a feminilidade negra veio sendo representada pelos discursos coloniais como instintivamente sexual, licenciosa, imoral, patológica (KEMPADOO, 2002, p. 02), a sexualidade travesti também tem sido classificada por esses predicados. Deste modo, a racialização de sua expressão de gênero estaria também associada à negritude, aos trópicos e à escravidão.

(SILVA; BLANCHETTE, 2005; PISCITELLI, 2006, 2007; PISCITELLI; VASCONCELOS, 2008a), onde se tem adensado o debate na busca de refinamento teórico e conceitual, uma vez que a abordagem tradicional tende fundir esses temas, abordados, por vezes, pelos meios de comunicação de massa, mais como um problema moral, pela associação persistente entre prostituição, imigração e tráfico de pessoas, do que uma questão que envolve relações internacionais desiguais. Tampouco “analisam as interconexões culturais e mobilidades através do espaço que se intensificaram durante o chamado capitalismo tardio” (PISCITELLI, 2008). Um processo que Arjun Appadurai chama de “*motion*”. Um fluxo intenso que abarca ainda o uso cotidiano de processos imaginativos, como define Appadurai, referindo-se a maneira como a rápida circulação de informações, imagens e pessoas estimulam idéias, evidenciam desigualdades, colocam em xeque verdades locais e, são capazes de transformar localidades nacionais, em espaços transnacionais.

A visão conservadora ou hegemônica partilhada sobre os fluxos de pessoas por organismos nacionais e internacionais tende a não considerar a “imaginação” nos termos propostos por Appadurai. Tampouco, costuma problematizar os contextos locais que impulsionam esses fluxos. Estes discursos centram-se quase sempre no lugar comum da situação de “pobreza” e da tentativa de escapar dela como principal, senão único, fator de motivação. Raramente se toma em conta que o lugar de origem pode ser limitante, além de ameaçador, para muitas dessas pessoas que apostam em projetos internacionais como possibilidade de ascensão financeira e de ampliação de horizontes simbólicos.

O papel que as convenções sociais sobre gênero cumprem nesse debate se evidencia pela maneira como se invisibiliza a exploração do trabalho de homens que emigram, em contraste com a recorrente vitimização das mulheres e a criminalização de travestis, por exemplo, que optam pelo deslocamento internacional, seja para se inserirem no mercado do sexo ou não. De maneira que os estudos feministas e de gênero têm feito considerações importantes este debate, sem, contudo, esgotá-lo, uma vez que os termos seguem em disputa¹⁸.

¹⁸ Novamente indico os textos de Piscitelli e Agustín como fontes para esses debates, sobretudo, o que envolve as feministas de diferentes vertentes. Ambas as autoras oferecem, além de um material analítico sobre essas disputas, uma boa lista de referências bibliográficas sobre o tema.

As contribuições aparecem também nas vozes dissidentes teóricas/os queer, como é o caso da filósofa espanhola Beatriz Preciado. Para ela é preciso que pensemos em termos de um sistema global sexo-raça-capital, como um campo de forças no qual nada fica de fora. Do trânsito de pessoas pelo mundo, regulado pelo controle das fronteiras, aos fluxos corporais (hormônios, esperma, sangue, órgãos), sob o domínio de saberes que pretendem o monopólio sobre as normas do sexo e do gênero, nada escapa a esse sistema (PRECIADO, 2006).

A proposta me pareceu bastante inspiradora e adequada para os fins deste artigo, uma vez que um dos esforços neste trabalho tem sido o de pensar as variáveis de diferenciação tais como gênero, sexualidade, nacionalidade e “raça”/etnia a partir da sugestão de Avtar Brah. Ela propõe que estes marcadores se constituem sempre em intersecção uns com os outros, ao mesmo tempo em que, cada um torna-se constitutivo dos demais (BRAH, 2006, p. 351). Ao invés de sobreposição de opressões temos o enfeixamento destas. A autora procura mostrar, ainda, como a intersecção desses marcadores precisa ser contextualizada dentro de “relações globais de poder” para que as suas conseqüências políticas se evidenciem (BRAH, 2006, p. 341).

A construção de travestilidades é emblemática para se pensar esse “entrecruzamento de opressões”, uma vez que há um claro recorte de classe atravessando essas experiências de materialização de um gênero, que buscam corporificar uma feminilidade branquiada ou uma negritude sexualizada para o exercício de uma sexualidade tida como não convencional, marcada, no contexto europeu, pela regionalização dessa expressão, associada à latinidade e, mais especificamente à brasilidade. De modo que a locução “travesti brasileira”, no cenário do mercado do sexo espanhol, pode soar quase como um pleonismo.

A sexualização persistente que se tem feito do País, visto e divulgado como um lugar de liberdade sexual, sensualidade e lascívia, confere-lhe atributos femininos e erotizados, essencializados pela naturalização de aspectos que são de fato histórica e politicamente construídos. Neste sentido, Lucina Pontes (2004, p. 232) ressalta que

[...] estes processos [de naturalização/submissão] têm como pano de fundo as relações desiguais entre países, em que as relações “centro-periferia” se expressam no campo simbólico em representações de tropicalidade e exotismo, em que os diferenciais de desenvolvimento e distribuição de renda são sensualizados.

Examinado meus dados sobre a relação de travestis e a clientela brasileira, percebo que essa sexualização dos diferenciais de classe e renda também fazem sentido e estão, comumente, associados a fenótipos de cor. Uma vez que no Brasil a travesti é vista pelo senso comum como portadora de uma sexualidade desregrada, própria das classes populares. Visão que reforça a associação mecânica que se faz entre travestis e prostituição, termos tornados quase sinônimos nas falas cotidianas. Por essa visão, as travestis estariam sempre disponíveis para o sexo, o que as torna perigosas e ameaçadoras.

Sugiro que essa conotação de perigo tem que ver com o fato de as travestis serem capazes de denunciar, mesmo que de forma não intencional, que o gênero é performativo. Ou seja, que ele é um mecanismo que naturaliza o masculino e o feminino. Com suas experiências elas se apropriam transgressivamente de tecnologias protéticas e de gênero¹⁹, provando que estes mesmos mecanismos que servem para normalizar os corpos podem ser usados para desconstruir os binarismos, alargando, desta forma, o campo semântico do gênero.

Alterar grande parte do corpo aponta para a insubordinação das travestis diante de um “destino” anatômico, mas também implica adequar esse corpo a um gênero, tomando como referência padrões estabelecidos pela heteronormatividade. Porém, é certo que o fazem a partir de “um uso impróprio das tecnologias de normalização”, nos termos de Beatriz Preciado (em CARILLO, 2004, p. 250), provocando desordem nos códigos dominantes de significação.

Falando a partir das margens, os teóricos queer buscam não só romper com o binarismo, conforme discutido até aqui. Inspirados por debates feministas procuram questionar as noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência. Porém, é possível que a contribuição mais contundente venha do esforço desconstrutivista que revela os mecanismos pelos quais a heteronormatividade opera, privando sistematicamente determinados seres do privilégio da ontologia, isto é, produzindo-os como abjetos.

¹⁹ As travestis fazem uso das tecnologias do corpo que estão disponíveis, (re)apropriando-as e (re)convertendo-as, a partir da articulação de um saber próprio que, como se verá, tem na bombadeira sua detentora legítima, mas faz parte também da própria constituição das travestilidades (PELÚCIO, 2009, p. 91).

Judith Butler, que está hoje entre as teóricas mais influentes dos estudos queer, propõe que o binarismo de gênero é instituído no quadro de um sistema heterossexual de produção e reprodução. Nesta perspectiva, o gênero é norma que se materializa discursivamente, e que revela os dispositivos de poder e saber que são acionados nessa construção e manutenção. Desvelar esses mecanismos, que naturalizam e essencializam os termos e as relações por eles significadas, requer uma profunda genealogia dos termos. A começar pela própria heterossexualidade.

As normas de inteligibilidade reiteram de forma compulsória a heterossexualidade, naturalizando-a. Relegando às margens os sujeitos que a ela não correspondem. Esses corpos que “não importam”, porque inadequadamente engendrados, são, por outro lado, imprescindíveis socialmente, pois as fronteiras da normalidade só podem ser claramente demarcadas a partir da instituição desses corpos abjetos. Isto é, aqueles que são alocados pelo discurso hegemônico nas “zonas invisíveis e inabitáveis” onde, segundo Butler (2002), estão os seres que não se “materializam” de fato, por isso, não importam. Aqueles que, vivendo fora do imperativo heterossexual, servem para balizar as fronteiras da normalidade, sendo fruto, portanto, desse discurso normatizador que institui a heterossexualidade como natural. A normalidade se circunscreve a partir da fixação desses territórios de abjeção, estreitamente vinculada ao não-humano (BUTLER, 2002, p. 20).

Inspirados na proposta foucaultiana de fazer genealogias dos discursos de saber e poder, teóricos/as queer procuram demonstrar que raça, sexo, gênero e desejo, pouco têm a ver com natureza, são antes questões de Estado, e como tal são políticos.

Jacques Derrida, também filósofo e francês como Foucault, foi outro pensador a oferecer ferramentas teóricas para que os estudos queer e pós-coloniais avançassem. O seu conceito de complementaridade, por exemplo, opera no sentido de explicitar o jogo de naturalização de categorias históricas, de maneira a desconstruir a lógica binária que estabelece certos termos como excludentes, e não como interdependentes e integrados em um mesmo sistema. Por exemplo, “na perspectiva de Derrida, a heterossexualidade precisa da homossexualidade para sua própria definição de forma que um homem heterossexual pode se definir apenas em oposição

àquilo que ele não é: um homem gay”, explica Richard Miskolci (2009, p. 153). Ou, como apontou Edward Said (2007), ao afirmar que o Oriente é uma invenção do Ocidente, que só pode se constituir como superior e civilizado, pela mitificação generalizante da alteridade.

Se nos tornamos exportadores de corpos, exportando modelos para a moda, atletas para o futebol²⁰ e travestis para o mercado do sexo, é porque há uma demanda pelos significados de uma corporalidade vista como brasileira. As travestis há tempos sabem disso. Desde o final da década de 1970, elas têm encontrado em alguns países europeus formas de viver vidas mais habitáveis. Não é só em busca de dinheiro que migram, mas de um conjunto de bens simbólicos, entre estes o respeito. Porém, nesses deslocamentos, mas importante do que ir para Europa, parece ser sair do Brasil.

SEXUALIDADES RACIALIZADAS, “RAÇAS” SEXUALIZADAS

Na Espanha contemporânea, a sexualização das travestis não se separa de uma racialização desses corpos. Os corpos “maravilhosos”²¹ das travestis, cuidadosamente preparados por elas para serem expostos em páginas da internet, jogam com as convenções de gênero e raça de maneira que os persistentes estereótipos que compõem a gramática erótica colonial trabalhem a seu favor. Assim, ser “morena exótica”, na linguagem telegráfica dos anúncios das guias eróticas, significa ser mestiça e, numa associação que remonta discursos científicos de vieses evolucionistas, ter pênis grande²².

Daniele, travesti que migrou de Campinas para Barcelona, faz de sua negritude um diferencial para o marketing pessoal. Anuncia-se como sendo dona de uma “*belleza negra*” e de um “dote”, isto é, de um pênis, de 26X6. Ela ri quando conta que este é um tamanho exagerado, que não corresponde à verdade. O que o torna crível é justamente a expectativa que os europeus têm em relação à genitália negra como diferente da branca.

²⁰ Para uma interessante discussão sobre a presença dos jogadores brasileiros no *campo* futebolístico espanhol, ver Rial (2006).

²¹ Faço referência ao trabalho de Jorge Leite Jr. (2006) quando ele discute as “maravilhas” dos corpos exóticos expostos em feiras medievais européias e sua associação com raça/etnia.

²² Cecília Patrício em sua tese sobre a construção da identidade de “européa” entre as travestis brasileiras também chama atenção para a expectativa gerada entre a clientela espanhola de que as travestis, sendo mestiças, terão órgãos sexuais grandes (PATRÍCIO, 2008, p. 154 e 157).

Num país como a Espanha, cujos ídolos do futebol nacional são brasileiros, Tahra Wells anuncia-se deitada sobre uma bola que repousa num gramado, vestida com uma mini-camiseta da seleção brasileira e um biquíni que reproduz as cores verde e amarelo da bandeira. Sua pele bronzeada e seus longos cabelos negros não podem ser, assim, confundidos com de uma colombiana ou porto-riquenha. O que quero evidenciar é que na produção dessas imagens as travestis procuram marcar em seus corpos referências nacionais distintivas. Referências que são racializadas pelos clientes, numa contradição com o esforço estético de muitas delas que buscam uma branquitude ligada ao glamour e à sensualidade, a partir de referências mundializadas pelos apelos de Hollywood. Nesse esforço, porém, mais do que mero pastiche, elas mostram, na escolha das poses, dos adereços e das palavras com as quais se apresentam um uso imaginativo desses signos.

Porém, ao percorrer os comentários postados por clientes no *RinconTranny* e *Taiaka Shemale*, a singularidade nacional muito valorizada pelas profissionais do sexo brasileiras, não aparece uma referência relevante. Os relatos trazem nome de travestis sem que se dê ênfase ao seu lugar de origem, sendo mais valorizada a maneira como a profissional tratou o cliente, seus atributos físicos e seu elenco de práticas sexuais. Por outro lado, o fato de não mencionar a nacionalidade pode ter que ver com a presença maciça de brasileiras naquele mercado.

Mesmo havendo um esforço em não relacionar profissionalismo à nacionalidade, essa associação aparece em muitas discussões correntes nos fóruns do *Taiaka Shemale* e *RinconTranny*. Na medida em que fui me familiarizando com os fóruns comecei a notar que se alterna a ênfase no tema, mas este não é abandonado, e volta à pauta principalmente quando algum deles teve um programa insatisfatório ou quando eles se propõem a fazer um recorrido pelas “ofertas” do mercado espanhol e do transnacional. Nestes momentos aspectos profissionais e o fato de pertencer a este ou àquele país se associam.

Ainda que entre aquelas nacionalidades das ex-colônias espanholas ocorra de equatorianas, colombianas, venezuelanas e peruanas não aparecerem singularizadas por alguns clientes, sempre que aspectos étnicos/raciais se acentuam essa relação é apontada (ter aspecto mais indígena ou ser negra, por exemplo). Neste sentido é interessante observar que cubanas

e dominicanas, ainda que também venham de antigos domínios espanhóis, têm sua origem nacional acentuada. Talvez, essa singularização tenha algo que ver com o fato de serem minoritárias nos anúncios das guias, ou ainda por muitas delas serem negras ou mulatas, provocando a ancestral associação entre negritude e voracidade sexual, que por sua vez relaciona-se com órgãos sexuais diferenciados. Essa singularidade, no caso das cubanas, se expressa, inclusive na expressão espanhola “*hacer una cubana*”, prática sexual na qual o pênis do parceiro é friccionado entre os seios de sua companheira²³. Soma-se a essa prática outras que, no menu sexual espanhol, estão marcadas pela associação com nacionalidades, por exemplo: *hacer el frances* (sexo oral) e *hacer el griego* (sexo anal).

As preferências nacionais/étnicas e raciais estão expressas em ambos os fóruns (*Taiaka* e *Rincon*), mas não abarcam todas as nacionalidades identificáveis nas guias eróticas, e sim aquelas que compõem coletivos expressivos numericamente, mesmo que alguns destes não o sejam numerosos na Espanha, mas reconhecidos como tal a partir da intensa sociabilidade vivida por esses homens na internet, onde alargam seus conhecimentos sobre o que eles chamam “*mundillo*”, o mundo do sexo com travestis.

Além das brasileiras e argentinas, as tailandesas também são tema recorrente. As “*lady boys*”, como são chamadas as “travestis”²⁴ tailandesas têm bastante fama entre os *foreros*, ainda que muitos deles declarem nunca terem saído com uma, talvez por isso mesmo a curiosidade seja grande, alimentada pelas imagens que circulam na rede que provoca o desejo sexual pela novidade. Os comentários que circulam em um dos sites espanhóis sugerem que variar é “*morboso*” [excitante]²⁵.

As preferências estão aqui relacionadas com as possibilidades de “experimentar” esse Outro. Ao mesmo tempo em que deve ser “exótico”,

²³ Uma curiosidade: sempre que mencionava com clientes e outro/outras interlocutores/as sobre o fato de “la cubana” no Brasil ser chamada de “fazer uma espanhola”, havia grande admiração das pessoas, que não conseguiam associar essa prática às mulheres nacionais.

²⁴ Coloco entre aspas o termo travesti por entender que ele não traduz fielmente o que seriam as lady boys tailandesas, por questões culturais que separam as representações de gênero em cada país.

²⁵ Um dos *foreros* escreve entusiasmado no *RiconTranny* por ter descobertos travestis russas. Enquanto outro espera conseguir estar com alguma delas para poder dar um parecer sobre a relação nacionalidade/qualidade do serviço.

provocando o desejo, este não pode ser tão distinto ou tão distanciado a ponto de se perderem os códigos que compõe a gramática erótica colonial²⁶, impossibilitando a fruição do prazer.

A construção do exotismo requer contato e sobreposição de mundos. O exótico está sempre situado, não no absoluto desconhecimento, mas na tensão entre conhecido e desconhecido, entre próximo e distante. Aquilo que é estranho demais ou absolutamente desconhecido dificilmente poderá ser fonte de exotismo já que, para que a elaboração de representações a respeito do outro aconteça, são necessárias pistas mínimas que conduzam o pensamento. (LEITÃO, 2007, p. 213).²⁷

Essa distância entre espanhóis e as tailandesas acaba levando os *foreros* a tratamento mais regionalizados, incluindo-as sob a rubrica de “asiáticas” ou “orientais”²⁸. Acentuando o exotismo pela generalização, implicando em um detectável desconhecimento empírico sobre os países de origem delas. Elas, como as latino-americanas, são de países que “*están donde Sansón perdió el flequillo*” [em português diríamos “onde Judas perdeu as botas”]. Assim se referiu um *forero* quando procurava explicações para o fato das tailandesas não irem a Espanha, ao contrário das latino-americanas. Textualmente: *la metrópoli sigue siendo el punto de referencia cultural indiscutible. Esto es una herencia histórico-cultural que de momento sigue primando para muchas cosas...* (HombreLoboenMadri. *RinconTranny*, 05/11/2005).

Ou seja, a centralidade geográfica e cultural da Europa e sua relação desigual com as ex-colônias seguem, cinco séculos depois,

²⁶ Em um comentário sobre as asiáticas extraído do *RinconTranny*, o *forero* procura explicar o porquê das orientais não se integrarem ao mercado do sexo espanhol, articulando elementos históricos da colonização com os fluxos atuais. Vejamos: “*Colegas: yo creo que el motivo de que no hayan asiáticas es porque deciden ir a los países que las colonizaron: Francia, Reino Unido. Sus antiguas metrópolis son su salida, como para muchas sudamericanas lo es el venir a España (aunque también haya sudamericanas en el resto de Europa, y muchas)* (Jabadehut, em 25/11/2005).

²⁷ A análise feita por Débora Leitão refere-se à recepção positiva da moda brasileira na França. A relação entre consumo, autenticidade, brasilidade e mercado europeu aproxima a discussão elaborada por ela da que procuro desenvolver aqui.

²⁸ Este tópico gerou 97 páginas de fotos com breves comentários. Das tailandesas partiram para asiáticas em geral, quando a nacionalidade já não se mostrava relevante. Curiosamente, em nenhum *post* comenta-se o fato das tailandesas não terem seios ou quadris largos, de mostrarem corpos quase infantis, principalmente se comparados com o das brasileiras. Seria interessante prosseguir nessa reflexão para se pensar sobre aquilo que se cala: a não mencionada atração por corpos infantilizados e mesmo mais masculinizados.

referendando as impressões que muitos europeus têm sobre o resto do mundo e seus habitantes. As antigas metrópoles atuavam como pontos de atração porque a/o colonizada/o constitui-se na tensão entre o domínio e o fascínio pelo colonizador. Por isso, travestis e *lady boys* saem dos lugares “onde Judas perdeu as botas” para “fazerem a vida” nas ex-metrópoles coloniais, onde, sintomaticamente, a proximidade com o passado colonial determina não só a rota que elas seguirão, mas também o desejo dos clientes.

Como observa Adriana Piscitelli (2007, p. 17)

Nos deslocamentos para consumir ou oferecer serviços sexuais, imagens corporais, escolhas e práticas sexuais apresentam aspectos diversificados. A materialidade simbólica envolvida nesse tipo de mercado assume traços particulares em diferentes espaços de interação, no Brasil e no exterior, que são delineados em relação à localização geopolítica dos agentes e a seu posicionamento na indústria do sexo no país em questão. Compreender os vínculos entre exotismo e erotismo requer considerar as convenções que, nesses contextos, permeiam as interações entre consumidores e “vendedores/as”.

No caso das travestis, já foi possível observar que ser de um determinado país ou região é algo que não se separa facilmente da própria corporalidade travesti e, por sua vez, de uma sexualidade específica associada a determinados povos, racializando o gênero. O que está na mira dos desejos é muito mais um tipo de expressão de gênero e sexualidade singular, que parece se relacionar fortemente com as culturas sexuais latino-americanas, com marcada peculiaridade no que se refere àqueles países onde a escravidão negra foi mais intensa, unindo ao sistema de *plantation*, submissão racial e exploração sexual.

Ao analisar a forma como o poder imperial atua, Anne McClintock propõe que no âmbito deste poder, “gênero está vinculado à sexualidade, mas também ao trabalho subordinado e raça é uma questão que vai além da cor da pele, incluindo a força de trabalho, atravessada por gênero. (PISCITELLI, 2008, p. 268).

Em relação às travestis brasileiras inseridas no mercado do sexo europeu, essa observação ganha dimensão empírica.

A COLONIALIDADE DO PODER E AS REFLEXÕES FOUCAULTIANAS SOBRE RAÇA

As travestis estão, hoje, inseridas no vasto menu de ofertas da indústria do sexo europeu, ou pelo menos, ibérico. Os clientes sabem, em grande medida, o que esperar delas, de que países costumam ser, como sairá o serviço sexual e por quanto. Por outro lado, as travestis brasileiras foram se adaptando às demandas locais. Por exemplo, passaram a fazer fotos e textos para os anúncios adaptados às expectativas da clientela de cada país. Como observou Cecília Patrício (2008), em sua etnografia feita entre travestis brasileiras na Espanha (e meus dados corroboram), valorizar o tamanho do pênis, anunciar-se como ativa e mesmo mostrar o membro ereto em fotos, é algo bastante comum nos sites espanhóis, o que não costuma ocorrer nos sites brasileiros (ainda que isso esteja mudando). Se o exótico sugere o erótico, elas se esforçam para transformar essa associação em capital simbólico, social e material. Nestes espaços de interação *on-line*, elas oferecem a esses homens um conhecimento prévio sobre elas. Acionam, por esses meios, táticas de apresentarem a si mesmas e seus serviços a partir de referências que buscam atender às expectativas dessa clientela em relação às brasileiras (ser carinhosa, “quente”, sexualmente disponível etc.).

Talvez por isso, perceber o Brasil como um país que “naturalmente” produz travestis faça bastante sentido para muitos clientes espanhóis. Por ser vista como “natural”, esta “produção” não é percebida como fruto de relações coloniais histórica e politicamente marcadas. Relações que provocaram encontros, destruição, migrações forçadas, extração de matérias-primas, circulação de mercadorias, enfim, todo um conjunto de transformações que desembocaram no que conhecemos hoje como modernidade.

Todo esse movimento econômico e político foi sustentado por uma ordem discursiva que justificou a dominação e a submissão de determinados povos, marcando material e subjetivamente todos os envolvidos nesse processo expansionista, fossem eles colonizadores ou colonizados. Esse processo se deu sob uma hegemonia eurocentrada, por meio da qual a criação da América Latina e a mundialização do capital podem ser percebidas como tendo uma origem comum e simultânea. Esta é a proposta do teórico peruano Aníbal Quijano. Na sua argumentação, que me parece inspirada nas lições de *Segurança, Território e População* (FOUCAULT, 2008), Quijano propõe que a

própria formação da Europa como uma região geograficamente identificável e como centro do poder hegemônico, esta estreitamente relacionada à produção de identidades sociais da “colonialidade”²⁹: “*índios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos*” (QUIJANO. 2000, p. 342, grifo do autor) que foram sendo naturalizadas, da mesma maneira que a distribuição geocultural de poder também o foi.

Para Quijano a colonialidade é a face oculta da modernidade. Partindo dessa proposta ele elabora o conceito de Colonialidade do Poder, um modelo cognitivo classificatório que permitiu a hierarquização da Europa diante de outras regiões. Um modelo no qual a idéia de raça e racismo é tomada como princípio organizador que estrutura múltiplas e enfeixadas hierarquias. Uma proposta que nasce em estreito diálogo com as lições no *College de France* ditadas por Foucault em 1975 e 78 (Foucault 1999 e 2008), onde ele discute a relação entre colonialismo e racismos, a partir de uma genealogia do modo como discursos de superioridade racial se transformam em um dispositivo biopolítico do Estado moderno.

El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la *Colonialidad* ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado (QUIJANO, 2000, p. 381, nota de fim de texto, 1).

Nos tempos que correm, quando a imigração passa a ser um problema para as sociedades europeias, essa ordem discursiva volta a mostrar seu vigor, identificando essas pessoas como ameaçadoras. A quem ou o que elas ameaçam? O “mundo” europeu. Essa parece ser a resposta. Reavivando-se a velha percepção de que se trata do encontro entre mundos distintos. Certamente não se trata mais um encontro extremo, como propôs Tzvetan Todorov (1998), ao analisar o “descobrimento” da América como fundante para a formação da identidade europeia. Mas, ainda é pensando como um encontro entre partes incomensuráveis. Os “nacionais” são positivamente diferentes dos “estrangeiros”.

²⁹ Segundo Quijano, “la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.” (QUIJANO, 2000, p 342).

A metáfora dos dois mundos, presente no discurso contemporâneo da colonialidade, pode suprimir termos dicotômicos, justamente porque estes estão subentendidos. Assim não carece que os antagonismos presentes nesses encontros estejam explicitados. “Metrópole”/“colônia”, “moderno”/“tradicional”, “desenvolvidos”/“atrasados” são alguns desses pares de oposição, que mesmo suprimidos, trazem a idéia, não apenas de dois mundos, mas de duas temporalidades.

Na análise de Foucault o discurso evolucionista³⁰ teria sido aquele a dar sustentação para que esse tipo de olhar que naturaliza a partir da biologia aquilo que é político, criando “não simplesmente a maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político sobre uma vestimenta científica, mas realmente a maneira de pensar as relações de colonização.” (FOUCAULT, 1999, p. 307).

Os saberes assim gestados dificultam a percepção de que fomos constituídos a partir de uma simultaneidade epistêmica, isto é que há uma coexistência no tempo e no espaço de diferentes formas de produzir conhecimentos. De modo que só podemos entender o Outro a partir do momento que localizamos a nós mesmos dentro de um sistema explicativo hegemônico que alcançou tal status de verdade universal. O que permite que se promova descontração desse regime de verdade³¹.

O binário tradicional/moderno é desses pares que reforçam o que Jonnanes Fabian conceituou como discurso “alacrônico”. Aquele que resulta da prática de falar do “outro” colocando-o em um tempo diferente do tempo daquele em que se está falando (FABIAN, apud RUISECO; VARGAS, 2009, p. 200). Resulta dessa elaboração discursiva uma imagem do “outro” como “atrasado”, uma vez que sua maneira de viver remete a uma espécie de passado da modernidade, o que os faz inimigos do progresso, alocando-os em um tempo/espço irremediavelmente distante do Ocidente.

Es decir, “Europa” se concibe y construye como cuna aislada de la modernidad; como “ascéptica y autogenerada”, formada históricamente

³⁰ Esclarece Foucault na mesma página que quando fala de evolucionismo não se refere propriamente à teoria de Darwin, mas ao “conjunto, o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados)”.

³¹ De acordo com Quijano, a visão eurocêntrica não é exclusiva dos europeus, mas de todos aqueles que foram educados sob essa perspectiva (2000, p. 343).

sin contacto alguno con otras culturas (Castro-Gómez, 2000: 152). También el Otro y su “atraso” se aíslan. Su pobreza es atribuida a sí mismo, a su inadecuación y a su retraso, lo que permite ignorar las razones históricas de los problemas que enfrenta. (RUISECO; VARGAS, 2009, p. 200-201).

Ao construir cada pólo das dicotomias “nós/outros”, “West/rest”, “civilizados/bárbaros separadamente, e não como relacionados, esconde-se que o significado decorre sempre de relações e não de essências isoladas. É o que Jacques Derrida (1995) chamou de lógica da suplementaridade. Essa operação discursiva permite que se naturalizem diferenças, a partir da articulação de pares de oposição como simples negação das diferenças entre os pólos do dualismo e não como parte de um mesmo sistema, no qual o hegemônico só se constrói em uma oposição necessária a algo inferiorizado e subordinado.

Assim, me interessei por examinar os discursos que nos produziram como colonizados e eróticos, como distantes e exóticos. E na lógica da suplementaridade pensar o que faz com que espanhóis perguntem sobre qual é o vínculo entre a sexualidade brasileira e “produção” de travestis, ao invés de interrogarem-se sobre seus próprios desejos que mantêm a demanda de travestis para o mercado espanhol do sexo.

Em conversas mantidas com clientes espanhóis alguns deles tinham uma imagem do Brasil como um país liberal em relação à sexualidade, o que justificaria o grande número de travestis desta nacionalidade. É como se houvesse uma “permissividade” moral e um espaço social propício para que elas vivessem essa expressão de gênero. Por essa perspectiva, a travestilidade seria de uma realidade isolada, que pouco teria que ver com dinâmicas de contatos, subordinações, transmigrações como processos de longa duração que compõem a lógica colonial como parte de um sistema totalizante.

A tropicalidade – evidenciada pelas praias, calor, futebol, carnaval – também aparece nas falas dos clientes como um elementos constitutivo de certos corpos e subjetividades. A praia produz pessoas sempre bronzeadas e relaxadas; o calor, mais do que um elemento climático, torna-se metafórico, abrasando as relações; o futebol e o carnaval são as expressões corporais por excelência, depois do sexo, é claro. Justamente porque a praia e o calor seriam um eterno convite ao prazer, ao movimento malicioso dos

corpos e à sua exposição. Essa essencialização parece só não poder explicar porque é daqui, justamente, que saem tantas travestis. O interessante é que poucas vezes ouvi a pergunta sobre por que elas deixam o Brasil.

No caso das travestis brasileiras, o que foi possível perceber a partir de conversar por distintos canais (MSN, e-mails, pessoalmente) e percorrendo as discussões nos fóruns *Taiaka Shemale* e *RinconTranny*, é que a maior parte dos clientes espanhóis não tem, de fato, uma idéia clara dos problemas que elas enfrentam para viver a travestilidade no Brasil. Esse olhar pouco informado faz com que o trânsito seja percebido apenas em sua dimensão financeira e comercial, minimizando-se as questões estruturais que perpetuam de desigualdades de gênero e violência sexual, e as coloca sob ameaça.

Por outro lado, parece haver, por parte daqueles homens, uma atração pelas marcas da desigualdade visíveis na pele. Uma pele que, na proposta de Bhabha, associa-se com a cultura³², conformando uma identidade “natural”.

A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como ‘conhecimento geral’ de uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais. (BHABHA, 1998, p.121).

Os dados que reuni até o momento e as leituras sobre o tema do mercado transnacional do sexo, apontam para a relação estreita entre as experimentações sexuais e a presença acentuada de diferentes corporalidades e culturas circulando nas ruas, clubes ou páginas da internet, incitando o desejo, nesse “apaixonado comércio econômico e político”.

Robert Young, analisando as relações intensificadas de trocas mercantis forjadas pelo colonialismo, propõe que os sentidos da palavra comércio “inclui tanto a troca de mercadorias quanto a de corpos em relações sexuais.” (YOUNG, 2005, p. 222). Séculos depois, as marcas dessa gênese parecem ainda visíveis e podem nos ajudar a “explicar porque nossas

³² Robert Young analisando como o conceito de cultura foi se delineando nos meios científicos europeus, propõe que “acultura sempre marcou a diferença cultural por meio da produção do outro; sempre foi comparativa, e o racismo foi sempre parte integral dela: ambos estão inextricavelmente emaranhados, alimentando-se e gerando um ao outro. A raça sempre foi culturalmente construída. A cultura sempre foi através da raça construída (YOUNG, 2005, p. 64).

próprias formas de racismo permanecem tão intimamente ligadas com a sexualidade e o desejo.” (YOUNG, 2005, p. 222).

REFERÊNCIAS

- AGUSTÍN, Laura. Mujeres inmigrantes ocupadas en servicios sexuales. In: Colectivo Ioé (Ed.). *Mujer, inmigración y trabajo*. Madrid: IMSERSO, 2001. p. 647-716.
- _____. La industria del sexo, los migrantes y la familia europea. *Cadernos Pagu*, Campinas: PPGAS/Unicamp, n. 25, p.105 -128, 2005.
- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- _____. La globalización y la imaginación en la investigación. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 160, p. 2, 1999.
- _____. La aldea global. 2003. (Disponível em: <<http://www.globalizacion.org/biblioteca/appaduraildeaglobal.htm>>. Acesso em: 25 ago. 2009.
- BENTO, Berenice. Apresentação. In: PELUCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume, 2009.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.26, jan/jun., p. 329-376, 2006.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre os límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002.
- _____. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 6, p. 153-172, enero-junio, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GARAY, Jesús. Acerca del Lujó. *Themata: Revista de Filosofía*, .10, p. 469-499, 1992.
- KEMPADOO, Kamala. Gender, race and sex: exoticism in the Caribbean. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL O DESAFIO DA DIFERENÇA: ARTICULANDO GÊNERO, RAÇA E CLASSE. 1. 2000, Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2000.
- _____. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, p. 55-78, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332005000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 mar. 2009.

LEITÃO, Débora Krischke. Nós, os outros: construção do exótico e consumo de moda brasileira na França. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 203-230, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 jan. 2008.

LEITE JR, Jorge. *Das maravilhas e prodígios sexuais: a pornografia “bizarra” como entretenimento*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006.

MISKOLCI, Richard. Comentário sobre a epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.28, p. 56-63, jan./jun. 2007.

_____. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias* (UFRGS), v. 21, p. 150-182, 2009.

OCAMPO, Fabiola. Apuntes par un análisis de prensa. In: JÁUDENES, Elena. ; JIMENEZ, Marcela. (Coord.). *Tráfico e inmigración de mujeres en España: colombianas y ecuatorianas en los servicios domésticos y sexuales*. Madri: ACSUR-Las Segovias, 2001. p. 51-63.

PATRÍCIO, Maria Cecília. 2008. “No Truque”: *transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Trabalho Disponível: em http://www.bdt.d.ufpe.br/tedeSimplificado/_tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5815.

PELÚCIO, Larissa. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 25, p. 217-248, jul./dez. 2005.

_____. Mulheres com algo mais: corpos, gêneros e prazeres no mercado sexual travesti. *Revista Versões*, v. 03, p. 77-93, 2007.

_____. Travestis brasileiras: singularidades nacionais, desejos transnacionais. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26. 2008, Porto Seguro, BA. *Anais...* Porto Segro, 2008.

_____. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume, 2009a.

PELÚCIO, Larissa. Sin papeles, pero con glamour: migración de travestis brasileñas para el mercado del sexo en España (Reflexiones iniciales). *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 1, n. 6, 2009b.

_____. Gozos ilegítimos: tesão, erotismo e culpa na relação sexual entre clientes e travestis que se prostituem. In: BENÍTEZ María Elvira D.; FIGARI, Carlos E. *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond. 2009c.

PISCITELLI, Adriana. Sexo tropical: comentários sobre gênero, raça e outras categorias de diferenciação social em alguns textos da mídia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6/7, p. 9-35, 1996.

PISCITELLI, Adriana. Corporalidade em confronto: brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 17-32, jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 mar. 2009.

_____. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 31, p. 29-63, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 mar. 2009.

_____.; VASCONCELOS, Márcia. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 31, p. 9-28, jul./dez. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 abr. 2009.

_____. As fronteiras da transgressão: a demanda por brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, n.1, p.177-201, 2009. Disponível em: < <http://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/SexualidadSaludY Sociedad/article/view/6/0>>. Acesso em: 05 jun. 2009.

_____. Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. *Horizontes Antropológicos*. v. 15, n. 31, p. 131-137, 2009a.

_____. Migración y sexualidad: de Brasil a Europa. In: DIÁLOGO LATINOAMERICANO SOBRE SEXUALIDAD Y GEOPOLÍTICA - OBSERVATORIO DE SEXUALIDAD Y POLÍTICA, Rio de Janeiro, Agosto, 2009b.

PRECIADO, Beatriz. Entrevista a Jesús Carrillo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 375-405, jan/jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 maio 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificacion social. *Journal of World-systems Research*. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein. v. 2, p. 342-386, 2000.

RIAL, Carmem. Jogadores brasileiros na Espanha: emigrantes, porém... *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 61, n. 2, p.163-190, 2006. Disponível em: <<http://www.antropologia.ufsc.br/87%5B1%5D.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

RUBIN, Gayle. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu UNICAMP, n. 21. p. 01-88, 2003.

RUISECO, Gisela.; VARGAS, Liliana. La Europa-fortaleza y su otro (inmigrante) colonial: Un análisis desde las propuestas del Programa Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. In: TRAINING SEMINAR DE JÓVENES INVESTIGADORES EN DINÁMICAS INTERCULTURALES. 1. Barcelona: Fundación CIDOB, 2009. p. 197-208.

SAID, Edward. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SILVA, Ana Paula da et al . Prostitutas, “traficadas” e pânico morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o “tráfico de seres humanos”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, p. 153-184, jul./dez. 2005 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332005000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2009.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

A saúde como estilo e o corpo como objeto de intervenção

Bóris Ribeiro de MAGALHÃES

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -

Unesp - campus de Marília

Thiago Teixeira SABATINE

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -

Unesp - campus de Marília

A cultura contemporânea cria vários dispositivos para a correção e transformação do corpo, como uma imensa empresa de normalização, viabiliza a mudança de hábitos e estilos de vida para parâmetros considerados normais e saudáveis, e investe nos instrumentos, nos desempenhos corporais sob a aposta da constituição de subjetividades reguladas, esboçando de outro lado, uma repulsa cada vez maior sobre aqueles que ousam experimentar a corporalidade fora das medidas regulamentadas pelo poder disciplinar.

O corpo não escapa à história, e nem se constitui apenas em decorrência da lei fisiológica, cria resistências em relação às injunções biológicas, culturais ou políticas que definem medidas normais. Em sua materialização há os resquícios de inúmeras alterações cotidianas e as marcas corporais servem como objeto para verificar a luta que se trava pelo seu domínio (FOUCAULT, 1989, 2006a).

Michel Foucault (1989) sublinhou que o corpo é local onde se manifestam os efeitos do poder e também território para resisti-lo. Suas considerações permitem verificar o modo como as relações de poder moldam e adestram os corpos para o consumo diário no mundo moderno.

Com incontestável valor no imaginário social, o corpo tornou-se o lugar onde se decifra a fisionomia do indivíduo, uma fronteira que marca e distingue um dos outros, instrumento de experimentações e feixe denso de relações que conecta o homem ao mundo (LE BRETON, 2006).

No corpo incidem as estratégias de poder, tornando-o objeto dos investimentos sociais que dão passagem à produção das diferenças, espelhadas na contemporaneidade através da valorização dos símbolos da saúde, da beleza, da felicidade e da qualidade de vida, confundidos com os modelos físicos que fazem o espetáculo efêmero do corpo, modelos esses que servem para definir as exigências disciplinares de autocondução cotidiana dentro dos parâmetros normativos.

Neste contexto, modelos são construídos nas passarelas, sob a direção de ícones da alta costura. Corpos siliconados são projetados e assinados por elites da cirurgia plástica, assim como, os corpos sarados, magros e esbeltos rigorosamente submetidos às ínfimas métricas que determinam a aparência física enquanto símbolo do cuidado corporal.

Os mecanismos que impulsionam a adesão aos estilos de vida pautados pelo cuidado corporal e saúde acionam a responsabilidade reflexiva para condução de si. Valoriza-se a vigilância e o autoexame no processo de cuidado com o corpo, a partir das propostas de autoperitagem para o reconhecimento das possibilidades físicas de experimentação de diversas identidades (ORTEGA, 2004).

O predomínio da disciplina como ideal e valor a ser praticado pelos indivíduos foi imposto na paulatina investida do poder sobre o corpo, expressando o ethos ascético que direciona ao cultivo da sua imagem, exibindo, por sua vez, estilos de vida modulados pelo desejo de participar dos valores da cultura dominante que constituem os modos de vida considerados normais (MISKOLCI, 2006).

O modo de produção das subjetividades contemporâneas aposta na adequação aos modelos de expressão corporal, e vincula as promessas

de liberdade e prazer nas verdades agenciadoras de desejos, submetendo o corpo aos parâmetros que engendram o sentimento de realização pessoal uteis aos dispositivos de poder (FOUCAULT, 2005a).

O desejo que incita ao cultivo da aparência e da saúde atinge tanto homens e mulheres na busca por recursos de manipulação física para a vivência do bem estar e da sedução. O desnudamento dos corpos que atinge as representações e as práticas cotidianas reforça a magreza como um atributo sensual e sexualmente desejável, permitindo que atos propriamente estéticos desde a cirurgia plástica, como a lipoaspiração, e sua versão mais disseminada como o consumo de medicamentos com ou sem prescrição médica reflita na ansiedade por fórmulas rápidas de ajuste a aparência física desejada, como parte integrante de uma luta pelo direito ao prazer sexual (SOHN, 2008).

O processo de adequação a essas normas promete a felicidade, implicando a obediência aos valores dominantes. Aqueles que não consomem vorazmente as sofisticadas biotecnologias, os cosméticos, as cirurgias e as próteses que favorecem a modelação corporal passam a experimentar um constante de sentimento de desajuste e descrédito, e estigmas perante a sociedade.

As transitoriedades das concepções de beleza num mundo onde as referências tradicionais se transformam rapidamente implicam em formas passageiras e inconstantes, cujas possibilidades de vir a ser um corpo apto às exigências revelam uma ética que induz a experiência de constante sentimento de inadequação, pois nada produzido no corpo é estável suficiente para sustentá-lo como símbolo de beleza (MISKOLCI, 2006).

Nesse tortuoso processo de adequação às exigências disciplinares para a boa condução da vida, aos indivíduos que não se submetem são atribuídos os estigmas que os tornam alvos de vários processos de patologização. Esse procedimento revela um mal-estar que pode acionar a crise e capturar o corpo por meio das técnicas de correção, sem alterar as condições pelas quais se processa o desajuste social.

No consumo das técnicas de transformação os indivíduos encontram possibilidades de adequação corporal as injunções normativas de controle e disciplina que viabilizam pertencer às esferas sociais

hierarquizantes, que dão a tônica as formas de visibilidade positiva, e ao reconhecimento social.

Desta forma, os indivíduos aptos ou não experimentam a corporificação das posições sociais ocupadas, e uma crescente naturalização das práticas políticas e das desigualdades sociais, que afetam a sua produção enquanto responsabilidade individual. Pautada no lucro e na ânsia de renovação constante,

A sociedade contemporânea não cansa de propor meios técnicos para solucionar questões que apenas modificações sociais profundas seriam capazes de resolver. É como se, diante das desigualdades econômicas, propuséssemos vestir com uma roupa cara um indigente ao invés de criar condições para aumentar sua renda. Sem dúvida, a corporificação das identidades é reacionária em muitos sentidos. O primeiro é o fato de que tal corporificação reduz toda a complexidade humana às suas formas físicas e visíveis. O segundo é permitir que desigualdades sociais e econômicas sejam interpretadas como produto da mera adequação ou inadequação individual a modelos e normas supostamente incontestáveis. Não sejamos ingênuos, o que se apregoa como beleza é a norma social de que devemos ser jovens, “brancos”, masculinos e, é claro, ricos. (MISKOLCI, 2006, p.686).

Discursos incitam marginalizados economicamente ou não através da mecânica de normalização a experimentar o sentimento de pertencimento aos modelos sociais; práticas irrisórias como o consumo de grifes (originais ou não) permitem atuar cotidianamente frente às posições sociais que revelam estilos de vida, e podem confundir com status econômico ascendente.

Essas nuances do caleidoscópio discursivo e das práticas cotidianas atuais permitem sensações experimentais instantâneas, e induzem aos consumos de estilos de vida efêmeros não condizentes com as possibilidades reais que permeia a inserção dos indivíduos na sociedade.

Dentro de estilos cuidadosamente elaborados para o consumo social, as estratégias que subordinam o corpo encontram prerrogativas normalizadoras em um exército de técnicos treinados (maquiadores, cabeleireiros, manicuras, massagistas, cirurgiões plásticos, médicos e fisicultores), que formam o cenário da asséptica aparência física e da qualidade de vida tangenciada pelas hierarquias sociais.

Os novos critérios da condução da vida elegem o cuidado com o corpo o meio de controle das anormalidades e de inserção na competitividade da cultura econômica. O corpo sob a apreciação do saber técnico-científico é submetido a variados exames e no recorte de suas superfícies se determina a face da pessoa, seus hábitos e aptidões sociais (FOUCAULT, 2006a).

As mensurações indicam o corpo adequado às exigências normativas, que disciplinam a vida biológica bem vivida e condenam aqueles em que se verificam indisposições como IMC inadequado, estatura incompatível, níveis de diabetes, colesterol, ou diversas substâncias químicas e orgânicas que possam ser detectadas e observadas como sinal negativo à boa condução da vida.

Nas diversas manifestações das práticas discursivas surgem diariamente as variadas indicações de como se manter adequado nas medidas que definem o bem viver. E como os manequins de gesso nas vitrines dos *shoppings* ou em ruas destinadas aos mais variados níveis de consumidores, o corpo se destaca como cabide, sustentáculo do belo e, sobretudo como símbolo de saúde.

As fábricas se globalizam e, da Chanel a Louis Vuitton, tudo pode ser encontrado e consumido. A lógica do consumo como mecanismo de inclusão social encontra hoje seu avatar no excesso de ingestão de alimentos. Da *nouvelle cuisine* ao churrasquinho de gato, o corpo freme na experimentação dos sabores que acentuam a linha tênue entre o normal e o patológico.

Na variedade viva do capitalismo, as desigualdades econômicas não desestimulam a ânsia pelas mercadorias, sejam elas originais, ou disponíveis no camelô. Afinal, tudo se copia, e dos manequins das grandes grifes internacionais aos múltiplos modelos que sustentam a apresentação da vida no duro espetáculo cotidiano, a ótica social converge para o corpo que melhor aprege os valores de beleza, volúpia e sensualidade, agenciando os desejos que ditam a produção dos artefatos que serão objeto de sonhos, e dos devaneios que se estendem em direção aos corpos magérrimos, que balançam desajeitadamente nas passarelas.

A meticulosa insistência do poder sobre a disciplina do corpo não trata de uma mecânica repressiva na qual bastaria romper os interditos dos prazeres corporais para se libertar. O poder não imprime apenas manifestações

negativas, não organiza apenas silêncios, mas faz circular saberes e discursos sobre os prazeres anormais mesmo que para condená-los, permitindo sua objetivação, sua constituição como objeto do poder e de libertação, ao mesmo tempo artifícios de revolta e sujeição (FOUCAULT, 2005a). Nesta incitação do poder que libera e interpõe condições para o viver:

O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre as crianças e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez até ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas controle estimulação: “fique nu [...] mas seja magro, bonito, bronzeado!” (FOUCAULT, 1989, p.147).

Nas vitrines das academias, corpos malhados espalham vigor e ação normalizada, e no entra e sai das lojas de suplementos alimentares, revelam-se as adaptações ao estilo de vida apelando para uma expressão saudável. Através das inovações do mercado das biotecnologias o corpo pode ser desfigurado e recolocado dentro das perspectivas que o desenham (SEGURADO, 2005).

Nada no corpo fica imune aos processos de intervenção e transformação. E no dia a dia das atitudes sociais relacionadas ao corpo há sempre a constante preocupação em apresentá-lo bem. Longe das passarelas e das propagandas da mídia, no tumulto dos centros de consumo, os corpos se comprimem em busca da sua cota cotidiana de *glamour*. Longe das imagens e dos *flashes* das passarelas ficam entregues à vigilância ininterrupta expostos com seus suores, cheiros, excitações, doenças e anormalidades na mira das relações de poder.

Em locais privilegiados, clínicas médicas enunciam o cuidado e o bem-estar do corpo. Dietas, cirurgias, remédios, médicos são propagados como bens a serem utilizados. Os discursos do bem-estar, do consumo e da saúde confundem-se. Para melhorar o corpo, para dominar os males que o atingem e para tê-lo saudável basta consumir. A saúde como estilo, o corpo como objeto de intervenção.

Estas relações afetam os significados de saúde adstritos ao consumo, dos equipamentos e técnicas preventivas, das curas médicas às drogas, ou

dos seguros e planos de saúde, revelando a ansiedade contemporânea em banir cada de vez mais do espaço público a dor e o sofrimento. Aqueles que adoecem revelam-se incapazes no cuidado com a própria vida, passando pelo escrutínio dos diversos equipamentos médicos que atestam e determinam a patologia e as estratégias de administração da vida (AUGUSTO, 1992).

De outro lado, a contra face das determinações médicas levam a recorrência multiplicada do consumo de medicamentos para problemas corriqueiros que não impossibilite os desempenhos cotidianos, como as dores de cabeça, as dores musculares, febres, problemas de digestão, angústias, estresse, o emagrecimento e muitas outras.

A profusão de modos hedonistas e narcisistas para a condução da vida torna o corpo palco de experimentações, cujas engrenagens levam a rupturas entre o certo e o incerto, produzindo as anorexias, vigorexias, obesidade, compulsões, vícios e doenças de diversos matizes.

Para além da forma, o “gordo” revela a difícil tarefa de manter um corpo saudável associado na atualidade com a aversão à gordura, que define sujeitos incapazes de manterem-se sob um regime alimentar e físico disciplinado (MAGALHÃES, 2008).

O excesso de peso expõe os corpos a processos que indicam o anormal, indolente, desregrado ou sujo, e a difícil tarefa de adequar as injunções discursivas, seja para carregar a identidade estigmatizada na vivência do risco e sob a permeabilidade das punições, ou submeter aos efeitos das tecnologias de transformação que se estendem na medicina, nos salões de beleza ou nas garrafadas dos regimes caseiros que prometem milagres na redução da gordura corporal.

Na transformação corporal do obeso uma técnica que chama atenção pelo recurso que utiliza e o resultado que expressa é a dos *Vigilantes do Peso* (VP). Os VP, com sua tecnologia transformadora operacionalizam as mudanças de hábitos e viabilizam estilos de vida considerados saudáveis, dentro dos critérios do Índice de Massa Corporal (IMC), estimulado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), assim como, permite a experimentação de diferentes identidades.

Entre o gordo doente e sua transformação para magro e sadio as relações de poder acionam processos de normalização ajustando ao estilo

de vida. Nos VP é possível ver em jogo as evidências cotidianas dos micropoderes que objetivam a condução para o emagrecimento, as modalidades que favorecem o funcionamento das normas, suas exigências e efeitos de poder exercido na conformação das subjetividades em sua aderência ao dispositivo.

As tecnologias corretivas acionadas no programa trazem o estigma revelado pelos próprios obesos como categoria de identificação que descreve a condição da doença e permite a responsabilização pela saúde através da vigilância e controle sobre o peso corporal, dentro do cálculo transformador do IMC.

O IMC é o cálculo da multiplicação da altura por ela mesma (em metros), dividido pelo peso (em quilogramas). Os índices menores que 18,5 indicam magreza, o peso saudável fica entre 18,5 e 24,9; sobrepeso entre 25 e 29,9; e a obesidade grau I acima de 30 e 34,9; grau II (severa) entre 35 e 39,9 e grau III (mórbida) acima de 40. Trata-se de uma definição médico-nosológica baseada nas medidas do corpo.

Não há um consenso sobre as causas e os efeitos em termos de saúde e de expectativa de vida em relação à obesidade, ela aparece em meio à biopolítica contemporânea, como princípio causal disperso e de ampla repercussão na produção discursiva do risco a variadas doenças (denominadas crônicas não transmissíveis, como as cardiovasculares, hipertensão, câncer, diabetes, osteoporose, entre outras), e na noção de deficiência, que em função do dano repercute na incapacidade do doente a atividades da vida cotidiana.

Segundo Ortega (2004) o conceito de deficiência foi oficialmente utilizado para dimensionar as forças de trabalho disponíveis na Inglaterra durante a Segunda Guerra, e se disseminou na política contemporânea a base dos critérios para identificação das diferenças físicas, étnicas e sexuais.

O conceito de deficiência além de imputar características negativas, investe um contra poder no reconhecimento da diferença. Os estigmas, as violências, as dores, as privações, as doenças permitem reivindicar déficits a serem compensados pela sociedade.

Desta forma, impulsiona a formação de grupos pautados na diferença, como grupos da terceira idade, de LGBT, de alcoólatras, de

“gordos” que reivindicam a autonomia para se vigiar e se regular dentro dos critérios úteis para os fins sociais.

As barreiras impostas às pessoas com peso excessivo suscitam preocupações que se estendem das adaptações arquitetônicas, ao exercício de atividades no mercado de trabalho, como a discriminação e o impedimento no seu acesso, ou a locomoção nos espaços apertados do transporte público seja ônibus, metro, avião, entre outros; trazem a evidência da luta para compensar os déficits de um meio hostil, que impedem a vivência com qualidade e direitos constituídos em meio à aura da regulação biopolítica.

Gilman (2004) advertindo a favor de uma compreensão cultural da obesidade como produto de novos parâmetros sociais e agenciamentos culturais, demonstra a doença emergir nos processos estigmatizantes, que implicam a desqualificação moral dos corpos afetados, e o desenvolvimento de mecanismos de contenção das anormalidades.

A história dos corpos obesos revela o investimento dos discursos sobre o risco à saúde, assim como formas de segregação e de manipulação das identidades corporais, que afetam vidas consideradas diversas da perspectiva religiosa, científica, ou produtiva, frente aos parâmetros sociais impostos nas mais diferentes circunstâncias políticas.

No discurso religioso, científico e moralizador acerca da obesidade entre os judeus durante o século XIX e XX, Gilman (2004) apontou a presença de um racismo antisemita nas convenções sobre a doença. Segundo o autor esses discursos enfatizavam a predisposição as doenças, evidenciadas pela raça e genética, diabetes e a associação da gordura como um sinal negativo no corpo.

Frente aos mecanismos de mensuração e identificação científica da obesidade enquanto critério para o reconhecimento, Gilman critica a validade das convenções sociais que desqualificam o outro. Entretanto, as medidas criadas nos conjuntos instrumentais de identificação, como o IMC, não se sustentam em meio a um novo rearranjo global da condição física pautada no sobrepeso.

Quando se pensa as variações sociais, culturais e territoriais que mudam com o tempo e de sociedade para sociedade, essas medidas não refletem as diferenças culturais e as idiossincrasias corporais. Na agonia

dos reajustes físicos reverberam resistências a homogeneização da reprodução da conduta regulada para um corpo socialmente aceito.

Assim como as campanhas contra os cigarros enfatizam os males da dependência a nicotina e a probabilidade de riscos a saúde corroborando incitações medicamentosas e a punição dos fumantes, a obesidade revela que os alimentos afetam a autonomia dos sujeitos que podem viciar e se expor às compulsões que interferem nas formas corporais.

Conforme Giddens (1997) a compulsividade se generaliza na modernidade, que se torna “tradição sem tradicionalismo” impedindo o exercício da autonomia do indivíduo. Vive-se em um mundo repleto de repetições, impulsos e práticas de autonegação e da incapacidade de se escapar de um passado sem sentido, desconectado das verdades passadas.

Os mecanismos que atuam sobre a contenção e a produção dos corpos obesos permitem seu controle na desenvoltura da tecnologia moderna, pautada pela anatomia política que talha os corpos nas disciplinas e circunscreve as massas pela mecânica da biopolítica. As formas de subjetivação e de objetivação realizadas pelo discurso social ilustram os valores sócio-culturais que circulam ao redor do corpo e que tem o potencial de colocá-lo, em lugar comum na história da humanidade, em permanente situação de perigo (FOUCAULT, 1999).

Embora não se possa ficar desatento ao fato de que existem várias formas de ajustamento do corpo aos padrões socialmente aceitos, o corpo é emblema de desajuste social, de estigma, mas é também por onde passam os símbolos da vida e do vínculo social.

O que está em jogo na modernidade é a aposta de um poder que se exerce sobre a vida, regulando-a através das práticas discursivas. São criados meios de corrigir vidas que não condizem com os valores e padrões comportamentais expressos discursivamente como normativos e, portanto, toleráveis socialmente.

O corpo durante a modernidade foi objeto de constante atuação e intervenção do poder que através do desenvolvimento de tecnologias gestoras atuaram em sua contenção. Vários mecanismos de poder e diversas estratégias se voltaram para o corpo no sentido de extrair dele a força

necessária para a configuração da atual sociedade. Não devemos ter uma visão tradicional do poder, pois ele

é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

O poder age sobre a conduta dos sujeitos, antevendo sua resistência e suas transgressões. A conduta é ao mesmo tempo ato de conduzir os outros e de se comportar atuando dentro de um campo mais ou menos aberto de possibilidades, que permitem a mudança de estratégias e a condução de si:

O exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em ordenar a probabilidade”. O seu núcleo enunciativo esta em diversas localidades e seu objetivo esta na propensão a regência da ação do outro e, não no afrontamento entre dois adversários, não é um bloco maciço que pesa sobre as pessoas, mas algo que age com sutileza sobre ações na busca de conduzi-las. (FOUCAULT, 1995, p. 243 - 244).

O esquadramento da população a partir do século XVIII, articulado à emergência do poder disciplinar, permitiu o atual domínio político e a consciência individual do corpo, investimento que articulou a estimulação dos mecanismos e as práticas discursivas, como a ginástica e os exercícios físicos; o desenvolvimento muscular; a nudez; a exaltação do corpo belo, entre outros. A descoberta do corpo pelas tecnologias de poder conduziu à invenção cotidiana do desejo por si mesmo, dentro de parâmetros normalizadores. (FOUCAULT, 2005a).

A TECNOLOGIA DE CORREÇÃO DOS VP

As disciplinas utilizam diversas tecnologias no exercício do poder sobre o corpo. Foucault evidenciou nas instituições disciplinares clássicas as nuances corretivas e seus efeitos sobre o corpo enquanto território da subjetividade. Nos hospitais, nas escolas, nas prisões o corpo é identificado e individualizado por meio do olhar, que requer adesão ao programa de transformação para fins uteis, configurados nos diferentes dispositivos que conduzem condutas (FOUCAULT, 2006a).

Em contraponto ao encarceramento tradicional, no cotidiano do século XX, se conduz o corpo, por meio das práticas de normalização que acionam a responsabilidade e investem nas sensações de liberdade criando a adesão voluntária aos programas corretivos, são facetas do poder que escondem o domínio exercido nos mecanismos disciplinares que invadem o autogoverno para efetivar-se nas práticas.

Os Vigilantes do Peso coadunam as práticas de normalização comuns a atual fase da modernidade, e oferecem prescrições dietéticas para os hábitos alimentares que regulam o processo emagrecedor e os cuidados físicos com o corpo, sem a necessidade de encarceramento.

No início dos anos 1960, em Nova Iorque, nos Estados Unidos, Jean Nidetch recebia em sua casa um grupo de mulheres interessadas em perder peso. Após aquela primeira reunião no bairro do Queens, os *Weight Watchers* espalharam-se pelo mundo na esteira da expansão do *American Way of Life*.

Com sessões de auto-ajuda e com um custo relativamente reduzido, se comparado a outras formas de terapia ou psicoterapia para o emagrecimento, os VP expandem-se de forma inquietante e atingem milhões de pessoas no mundo, sobretudo mulheres. No Brasil, o programa completou trinta anos de existência, sendo talvez um dos primeiros e mais disseminados programas de emagrecimento. Hoje conta com mais de 380 grupos, difundidos em cerca de doze Estados da Federação.

Toda semana, os membros dos VP confessam seus dilemas e angustias e seguem um programa de regime alimentar controlado. Nas reuniões e orientações encontram apoio emocional, motivação mútua e conforto para contornar a compulsão alimentar e os hábitos sedentários. A ênfase recai sobre o sucesso do regime de emagrecimento que revela o controle da compulsão alimentar.

Os VP apresentam as pessoas com obesidade ou sobrepeso a oportunidade, sem cirurgia, de transformarem seus corpos e de aderirem aos modelos culturalmente hegemônicos, que associam corpo magro à saúde física e mental. Os VP agem como programas de adestramento mental. Eles pretendem normalizar o corpo, ajusta-lo às especificações estabelecidas no contexto da sociedade de consumo.

As práticas presentes nas diferentes franquias, sobretudo de auto-ajuda demonstram os desdobramentos dos mecanismos de normalização que conformam a subjetividade contemporânea, a partir da autovigilância e da adesão voluntária aos discursos que definem os estilos de vida.

Enquanto diversas instituições foram sendo construídas para encarcerar os anormais indisciplinados, a obesidade e a intemperança alimentar recolocaram na sua produção enquanto discurso social novas formas de correção moduladas pelo poder. As academias, as cirurgias plásticas, os cosméticos, os remédios, o apelo insistente à ginástica, (*The Challenge Day, Virada Esportiva de São Paulo*) ou as terapias de grupo são utilizados como tecnologias que visam dar forma e equilíbrio ao corpo.

Cabe ressaltar, as nuances da vida biológica constituem critérios para os novos agrupamentos humanos que conformam grupos de interesses específicos, sobretudo no campo da saúde. Os pacientes aglomerados em torno de doenças comuns e suas necessidades de saúde se identificam e se inserem por meio do grupo, numa estratégia particular que permite o reconhecimento das agruras e das possibilidades de luta e ação sobre si. Entretanto, na luta pela saúde os mecanismos normalizadores emitem ordens para a gestão autônoma do próprio corpo, capturando as resistências constituídas pela ação do paciente sobre sua própria condução (ORTEGA, 2004).

As resistências à forma física definida como saudável, bela e normal segundo os parâmetros normativos produz ao mesmo tempo a exclusão e induz a reforma. Na esteira do higienismo que se tornou celeuma social, o programa dietético e corretivo dos VP confirma um conjunto de controles sociais que utiliza da incitação à pureza e do zelo corporal critérios que informam identidades e gerem a vida social.

Nas preocupações com o peso corporal, como referencia para o emagrecimento circulam enunciados com valor de verdade sobre a condição de saúde dos indivíduos, que coagem a conduta ao viver bem, aos hábitos administrados.

Basta destacar a preocupação crescente com a dieta nas representações e nas práticas; um vasto saber que desvela sobre os componentes químicos e físicos que compõe os alimentos, o apelo insistente

a escolha de uma racionalidade nutricional sempre mais difundida e baseada nos discursos mais heterodoxos, da pesquisa genética em busca do conhecimento das predisposições para prevenir um futuro que se dá antemão ao conhecimento, ao cálculo dos comportamentos e do estado nutricional da população e seus riscos as doenças, adentrando na pauta das políticas públicas que adverte a população cada vez mais longe da fome e mais próxima da ingestão hipercalórica e do sedentarismo.

A dieta e a tendência ao desvio do peso normal aparecem como um perigo de ampla repercussão na incitação discursiva científica como a cardiologia, a nutrição, a psicologia, estabelecendo a correlação entre as medidas do corpo, os riscos a saúde e a necessidade de transformação do paciente. Neste sentido a especificidade dos Vigilantes do Peso é parte integrante de um dispositivo que engloba um conjunto heterogêneo de práticas e discursos modelares dos efeitos de poder na produção de subjetividades.

Ao seguir a metodologia corretiva semelhante aos Alcoólicos Anônimos (AA), os VP não utilizam especialistas provenientes de áreas do conhecimento científico, mesmo que não se dissocie da circulação dos seus saberes e técnicas. São os próprios associados, cujos corpos foram disciplinados, que viabilizam o desempenho da prática do programa. É um mundo em que os especialistas parecem perder sua função tradicional.

Dentro desta acepção, os VP podem ser observados como dispositivos que se organizam em torno de uma *auto-atuação* do indivíduo sobre o controle de seus impulsos e compulsões, sem, no entanto, penetrar em suas causas profundas. Eles são espelho inquietante dos modernos santuários pentecostais, que proliferam em busca de novos fiéis. Com suas portas sempre abertas, os VP oferecem meios de transformação corporal, permitindo ao associado gerenciar seu próprio tempo, suas atividades, seu peso, sua alimentação e todos os cuidados com o seu corpo. Um estilo de vida saudável adquirido por seguimentos das classes médias, que dispõe de recursos para vincular-se ao programa, e para adequar seu consumo alimentar as suas prescrições.

São como as academias de ginásticas que lapidam o corpo, embora não usam exercícios repetitivos e exaustivos, mas sim uma reforma dos hábitos e um monitoramento estrito dos atos alimentares através da confissão dos

êxitos e fracassos frente ao autocontrole. O mecanismo por excelência da conversão corporal do obeso é a confissão. Por meio da confissão, o obeso pode ver-se no espelho e ver a razão e a dimensão de sua falta.

Os VP semanalmente se encontram em reuniões nas quais a confissão objetiva a reeducação dos hábitos alimentares. O próprio associado em suas participações é incitado a falar o que os quilos a mais trazem de mal a ser corrigido, e o que leva a buscar a instituição. As reuniões são dirigidas em tópicos variados que motivam a adesão ao programa, permitindo no decorrer do processo emagrecedor a reabilitação física e social.

Primeiramente, os VP articulam um discurso sobre a compulsão, o vício e as agruras que levam os “gordos” a exageradas ingestões de alimentos. O segredo do sucesso do emagrecimento demanda seguir uma dieta ao mesmo tempo diversificada e contabilizada nos critérios de “cotas diárias de pontos”, que regula em relação ao peso corporal a quantidade de alimentos a ser ingerida.

Os livros produzidos pela organização, distribuídos e vendidos em todas as franquias dos VP espalhadas no mundo indicam receitas e dicas alimentares que levam ao controle dos prazeres gustativos, dimensionando o ato de comer. As medidas dos alimentos são associadas aos objetos, ou ao próprio corpo, e de maneira simples podem evitar o problema do erro dos cálculos. Uma laranja pequena vale um ponto, uma fatia fina de queijo branco um ponto, a bola de tênis permite mensurar o tamanho de uma fruta, a mão aberta permite visualizar na palma o tamanho de um pedaço de carne.

As prescrições do programa compõem um conjunto de pequenas cartilhas que reforçam um fervor pela comunhão controlada e asséptica com o alimento. São doze livros básicos que sugerem doze passos para a obtenção de um emagrecimento saudável e um corpo dentro dos critérios desejáveis.

De outro lado, o acompanhamento do IMC, critério que qualifica o associado a permanecer no programa ou obter vigilância autônoma. Aptos na atuação sobre si experimentam o reconhecimento da superação nas medidas corporais e são liberados do programa. Quando o peso ideal é atingido não precisam frequentar as reuniões, podem exercer a sua liberdade condicionada a vigiar o próprio corpo e sua relação com o alimento.

Cada associado possui seu “Boletim semanal de frequência”, com um número de registro, uma meta temporária e o objetivo final em relação ao IMC. Cada semana o associado tem o selo da empresa colado em seu boletim atestando o pagamento e a frequência ao serviço. O boletim é composto de vinte e quatro semanas e descreve o registro do peso e altura na primeira semana de adesão ao programa, e nas subsequentes o peso atual, as perdas e os ganhos de peso semanal em gramas e quilos.

As mensurações são gratuitas e aqueles que não alcançam a meta estabelecida para a semana pagam a frequência e se dirigem as reuniões. Nessas reuniões o orientador traz as palestras temáticas, com elementos para motivar à transformação através da incitação a confissão dos participantes.

Esses dois procedimentos, o monitoramento do peso e a representação confessa de si entrelaçam, e identificam a instancia que corrige as evidências de resistência ao controle da compulsão alimentar, expresso no aumento de peso e na exposição pública do relato diário de suas recaídas frente ao alimento.

Desta forma, os VP acionam nas apresentações e narrativas o poder de emitir ordens sobre seus comportamentos, regulando a manifestação dos padrões sociais expressos na oralidade que reforça os valores comuns; o uso da expressividade da confissão reverbera efeitos naqueles que emitem.

A confissão é uma prática que coage o sujeito a ter sobre si mesmo, suas ações, seus pensamentos, seus desejos um discurso verdadeiro através do qual se obtém a consciência de si, a identidade, as certezas daquilo que afeta sua própria condução num contexto específico de incitação, obediência e transformação. Conforme Foucault (2005a), este ritual nas sociedades ocidentais constitui um fator de individualização e de obediência concernida a regerar a conduta num contexto de relações de poder que a conduz.

As reflexões de Foucault (1989) são sugestivas para explorar as peripécias do poder sobre o corpo, e seus efeitos sobre a subjetividade engendrada no modo corretivo moderno. O corpo para Foucault (1989) é o local de incidência do poder, local onde as resistências acontecem, onde o desejo é subjugado, onde a vontade de poder se inscreve profundamente.

O corpo é ao mesmo tempo sujeito e objeto de relações, campo em que o poder e o saber travam uma luta rumorosa pela sujeição e pela liberdade. Luta incessante que se revela em singularidades corporais.

Nos relatos da vida, nas confissões produzidas, nos exames, nas disciplinas, nas normalizações, nos prontuários, nos registros médicos, no cuidado de si, nas contagens biopolíticas o corpo é vetor, foco e estratégia. Na corporalidade, passam as estratégias de submissão e as esperanças da liberdade. O corpo é o *ponto arquimediano* dos desejos, é a contra-face perigosa do poder. Nossas verdades, nossa história, nossa dor, nossa identidade estão para o corpo como a soberania está para o corpo do soberano (FOUCAULT, 2005a).

Na modernidade a utopia panóptica, os mecanismos disciplinares, os dispositivos de contenção das massas colocam o corpo dentro de regras estritas. Os impactos gerados através do desenvolvimento das novas tecnologias do poder conectado ao contexto histórico atuam na organização e no gerenciamento, bem como, na produção de saber sobre o corpo.

Desde o fim dos suplícios públicos como investimento do poder soberano sobre o corpo do condenado, Foucault (2006a) observou a paulatina emergência das tecnologias corretivas que se manifestaram no decorrer da modernização industrial, investindo sobre uma subjetividade controlada. Os discursos humanistas que vincularam a partir do século XVIII o alerta de não deixar morrer, mas dizer como viver compõe a tônica às novas formas de adequação social.

Constrói-se o corpo dos reis, dos soldados, dos trabalhadores, das mães, em sua singularidade de acordo com o que se deseja para a população. Corrigem-se seus desvios ou suas propensões ao delito, alocando no corpo um onipresente “eu vigio” que regula a vida e rege as populações.

E em um jogo interativo entre duas instâncias normalizadoras – disciplina e biopolítica – ocorrem à regulação das massas populacionais e a disciplina do corpo, em sua unidade fisiológica. Através da unidade corporal, os “casos” expressos em relatórios e prontuários, agenciam os meios para o exame das aptidões e reconhecimento de si na sociedade (FOUCAULT, 2005a).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação contemporânea com o corpo define variados estilos de vida cuja adequação revela a face do indivíduo enquanto ator da condução de sua vida, em consonância aos padrões identitários que rodeiam o cotidiano e refletem o poder que emergem dos dispositivos. Os cuidados com o corpo estão na ordem do dia assenhorando-se do homem impulsionado pelas tecnologias de poder que produzem sua materialidade e seus vínculos com o mundo.

No ritmo aconselhado pelos cuidados políticos com o corpo somos levados a todos os dias, do acordar ao dormir, desde a infância, através dos cuidados familiares, até a vida adulta, a nos preocuparmos com o corpo. E repetidamente desde o ato da ablução matinal ao que comemos nas refeições tomamos medidas que envolvem diretamente o zelo com o corpo.

Em sua encenação pública o corpo deve conter a atualidade dos aspectos que sugerem uma boa ação sobre os cuidados consigo. Nesta apropriação do corpo certas injunções passam despercebidas ao seu redor, mas as sutilezas dessas ordenações são apenas aparentes, pois sua força atua prendendo o corpo com mecanismos que o transformam, e torna cada vez mais difícil reconhecer o que realmente é o corpo.

No corpo os vestígios da prática da saúde corporal expressam o seu modo vivente, o nível social, a adesão aos grupos religiosos, de esportes ou de outro segmento qualquer. Nas dicas sobre higiene pessoal como o uso de creme dental, absorventes, cremes faciais ou os perfumes estão algumas das aparências do consumo e cuidado para uma vida feliz. E desde a água encanada da limpeza matinal, ao uso do sabonete um voluptuoso mercado se assenhoreia do corpo. Uma ampla rede de serviços tece cotidianamente as marcas do corpo, que longe de serem permanentes, se modificam encobrendo seus vestígios com o tênue matiz epitelial.

Neste contexto de atenção redobrada aos cuidados corporais, a alimentação e os exercícios físicos perfazem as páginas de cadernos especiais das revistas e jornais, ou os horários nobres dos canais de televisão. A finalidade dessa atenção, como se observa nos VP, é referente aos aspectos que buscam normalizar a saúde e adequar o corpo às formas de vivências sem riscos.

Use isto diz a revista *Vogue*, faça aquilo ecoa a revista *Contigo*. Desde os cardápios de receitas para a semana, o que usar em festas ou no trabalho, as dicas de comportamento com o chefe, o amigo, no bar e no restaurante, há sempre a orientação de como agir em nossa representação. Basta abrir as páginas dos jornais, ligar a televisão ou se conectar a Internet que diariamente sentimos o discurso de como deve ser a apresentação no cotidiano.

Durante a formação histórica da modernidade a vivência física e os cuidados com o corpo se tornaram um ato que visa cuidar da energia contida em sua singularidade, mas com finalidades direcionadas socialmente. Cada corpo é um elemento que produz, é um bem a ser administrado para que melhor seja aproveitado enquanto recurso social (FOUCAULT, 2008b).

A produção do corpo em massa e a preocupação em manter o investimento dessa produção foi o desafio para a modernidade. A necessidade de organizar a vida em grandes estados populacionais acionou tecnologias no cuidado com o corpo, que foram desenvolvidas e disseminadas para o uso e prática em larga escala social. Desde a produção alimentícia aos cuidados médicos e sanitários, o corpo é o objeto da preocupação social e da política em relação ao uso e controle das suas energias (FOUCAULT, 2008b).

E se nas suas transformações a superfície do corpo não deixa rastros, a sua história passada pode ser contada, espelhando os efeitos do poder que o dobraram para que seguisse nas medidas regulamentadas pelo poder. A confissão de si descreve modos de vida e define identidades corporais (FOUCAULT, 2005a).

Em sintonia com as formas de ordenamento sugeridas pelos meios de comunicação social, sejam através da mídia ou da oralidade, o corpo aparece como mediador da cultura e da natureza. E como vetor semântico é objeto da cultura passível de reconstrução da forma fisionômica.

Desde o final de 1960, a preocupação com o corpo se ampliou com o desenvolvimento de mecanismos que buscam dar forma à relação do homem com o mundo social. As contribuições relativas a esses mecanismos são inúmeras: o feminismo, a revolução sexual, a expressão corporal, a *body-art*, entre outras, bem como as emergências de novas terapias que atuam na correção e adequação as exigências da vida diária (LE BRETON, 2006).

Essas modalidades trazem uma nova inventiva na busca de dar cabo à clássica separação entre corpo e alma, e vislumbra uma nova etapa em busca de associação entre o homem e seu corpo. Em um mundo acelerado pelo intenso processo de relações econômicas globalizadas, a gestão da vida e as vivências do corpo aparecem como possibilidade de governo. Novas atitudes, que antes de serem expressivas no que se refere à ruptura entre corpo e espírito, podem também demonstrar um desgaste do próprio corpo.

O corpo está inserido na trama social de sentidos históricos, e em suas insurreições, nas rupturas que se instalam provisoriamente na relação física do indivíduo com o mundo, como a dor, a doença, o comportamento anormal, encontra-se sob a ação dos discursos sociais e das tecnologias de poder.

Essas ações que se apresentam nas mais diversificadas formas atuam como meio para ajustar o corpo às necessidades criadas para a sua vivência. Neste sentido os Vigilantes do Peso, através das suas práticas terapêuticas em relação aos cuidados alimentares e a construção do corpo, se torna um mecanismo para a verificação da eficácia do poder na condução do corpo no cotidiano contemporâneo. Dentro desta perspectiva, Michel Foucault auxilia a pensar as práticas do nosso presente que decidem e veiculam efeitos de poder, nos julgamentos, nas classificações, e nas obrigações diárias que delineiam a maneira certa de viver e morrer.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- AUGUSTO, M. H. O. Tecnologia em saúde no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v.6, n. 4, p. 2-8, out./dez., 1992.
- BUENO, M. L.; CASTRO, A. L. (Org.). *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005.
- CORBIN, A.; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Org.). *História do corpo: as mutações do olhar: o século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 109-154.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FISCHLER, C. Obeso benigno, obeso maligno. In: SANT'ANNA, D. B. *Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p.69-80.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2006a.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2008a.

_____. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

_____. *História da sexualidade, I: a vontade de saber*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005a.

_____. *História da sexualidade, III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005b.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. (Org.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Omnes et singulatim: uma crítica da razão política. In: _____. *Estratégia poder-saber*. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e Escritos).

GIDDENS, A. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GILMAN, S. L. Obesidade como deficiência: o caso dos judeus. *Cadernos Pagu*, n.23, p. 329-353, jul./dez. 2004.

GOOFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

_____. *A representação do eu na vida cotidiana*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MAGALHÃES, B. R. *Para além da forma: impactos das práticas dos vigilantes do peso no corpo e na auto-imagem dos obesos*, Marília, SP. 2008. 153f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2008.

MISKOLCI, R. Corpos elétricos: do assujeitamento a estética da existência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n.3, p. 272, set/dez. 2006.

QUEIROZ, R. S. (Org.). *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

ORTEGA, F. Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt. *Interface: Comunic., Saúde, Educ.*, v.8, n.14, p.9-20, set.2003/fev.2004.

SANT'ANNA, D. *Corpos de passagem: ensaios entre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade. 2001.

SEGURADO, R. As novas tecnologias e os impactos no corpo. In: BUENO, M. L.; CASTRO, A. L. (Org.). *Corpo: território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 103 -118.

SOHN, A-M. O corpo sexuado. In: CORBIN, A.; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Org.). *História do corpo: as mutações do olhar: o século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 109-154.

Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica

Hélio Rebello Cardoso Jr

*Departamento de História -
Unesp - campus de Assis*

1 ARQUEOLOGIA: SABER E CORPO

Na história da loucura, observa pois vários objetos, diferentemente definidos, são chamados de loucura. Segundo Foucault, até o final da Idade Média, a desordem da loucura era o contrário da razão e não um problema de disfunção da saúde, por isso o louco não era tratado, nem internado. Do ponto de vista arqueológico, então, tem-se de perguntar: qual o novo objeto chamado loucura para que se tenha tornado evidente a reclusão do louco a partir do final do século XVIII? E em que essa mutação histórica implica o corpo?

A história foucaultiana da loucura demonstra que, embora certos períodos históricos apresentem continuidade, o marcante e, portanto, o mais essencial na história, é que esses períodos de relativa continuidade são interrompidos por discontinuidades que tornam épocas subseqüentes do ponto de vista cronológico, heterogêneas do ponto de vista histórico. Assim, a história da loucura é marcada pela discontinuidade dos objetos que cada época denomina loucura, de modo que os saberes ou experiências sobre o corpo do louco se alteram radicalmente com certa frequência.

Ora, mas como essa história descontínua segue?

Foucault trabalha com três períodos ao recuar no tempo, a partir do século XX, a Renascença (final da Idade Média), a Episteme Clássica (séculos XVIII até final do XVIII) e a Episteme Moderna (do final do século XVIII até século XX). Embora essa pesquisa pudesse remontar ainda mais no tempo, o recuo de cerca de 400 ou 500 anos já é suficiente para criar o contraste requerido pela tese defendida por Foucault, ou seja, que os saberes sobre a loucura são descontínuos a ponto de nossa percepção sobre a mesma ter se deslocado profundamente nos séculos correspondentes às epistemes. Justamente, episteme é o período de saber compreendido entre duas descontinuidades que alteram totalmente o quadro histórico acerca da loucura. Esses períodos descontínuos envolvem o confronto entre duas experiências da loucura. Foucault escreve que, durante a episteme que corresponde à Renascença, há dois regimes discursivos que se afrontam. Um deles é o que provém da Idade Média, no qual a loucura é vista como coexistente à razão, sua presença no mundo não pode ser excluída. Tudo o que a razão pode fazer é, de certa forma, retirar as forças da desordem do caos para construir a própria ordem. Esta é a experiência trágica da loucura: há um corpo a corpo entre a razão e a loucura, como num jogo de luz e trevas. Mas outro regime discursivo está emergindo, concomitantemente: trata-se de uma razão que, ao invés de conviver com a loucura e suas forças, quer subjugar-lá. A razão passa a ser um estado de vigília, ela não pode se descuidar, não pode adormecer, caso contrário, a desrazão invade o mundo e a domina. A razão precisa dominar a loucura e mantê-la à distância, não pode lhe dar voz.

O confronto entre esses dois regimes discursivos é flagrado por Foucault partir da grande produção cultural dos séc. XV ao XVII. Por exemplo, Foucault observa a cisão entre esses regimes discursivos a partir da análise de que, nas artes plásticas, a experiência trágica da loucura perdura por muito mais tempo, enquanto na literatura o novo discurso aparece mais cedo. Esta mesma cisão pode ser observada na filosofia, visto que o grande exemplo de uma razão concebida como guardião do mundo das luzes é o *Cogito* de Descartes. Se o *Cogito* é o ponto de partida do pensamento, o louco é aquele destituído de *Cogito*, o louco não pensa e não tem uma ideia de corpo; ele não sente o corpo como *seu*. Tal confronto discursivo se

definiu em favor de uma razão que controla a loucura, que vigia o louco e procura de todas as formas não se descuidar. Essa reviravolta assinala a ascensão de uma nova *episteme*, onde novos regimes discursivos podem emergir¹.

Na nova *episteme*, a Clássica, a loucura será objeto de exclusão e confinamento. Foucault nota que os leprosários se esvaziam desde o final da Idade Média. Tais espaços estão abandonados, esquecidos, os leprosos não são mais excluídos, mas tratados como doentes em casas de saúde. Contudo, o mais importante é que os antigos leprosários, durante o séc. XVIII serão reformados arquitetonicamente e administrativamente e a partir daí se formam os “hospitais gerais”, que vão receber uma série de pessoas, estando os loucos entre elas. Apesar do nome, no entanto, o *hospital* geral não é um lugar de tratamento de saúde como entendemos hoje. Essa caracterização do hospital geral deve-se ao fato de que a direção do estabelecimento não é norteadada por uma demanda de saúde, pois o médico não dirige o hospital, ele apenas desempenha uma função subalterna. Além disso, o que demonstra que esse hospital não é como aqueles que conhecemos, é o fato de que em suas dependências se reúne uma grande população. Nos hospitais gerais, os loucos são internados juntamente com o pobre, o indigente e o devasso².

Ora, o que esses indivíduos podiam ter em comum para estarem *internados* no mesmo lugar? Qual o saber sobre a loucura vigente nessa Episteme Clássica que torna o corpo do louco objeto de reclusão juntamente com outros indivíduos?

Certamente, não era um problema de saúde que os levava a serem internados num mesmo local. Com efeito, a história da loucura mostra que, nessa época do “grande internamento”, como a denomina Foucault, o louco tinha em comum com as demais categorias de indivíduos internados certa degenerescência moral. O mal que assola os pobres, os loucos e os devassos são uma desordem de caráter moral. Por isso eles estão no mesmo lugar. O tratamento não é para sua saúde, muito embora os loucos sejam doentes do corpo também. Porém, em primeiro lugar, eles são tratados *moralmente*. Ora, qual a terapia aplicada para o mal moral nos hospitais gerais?

¹ FOUCAULT, M. *História da loucura*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 42-47.

² FOUCAULT, 1987, p. 53-71.

É o trabalho. O trabalho pode corrigir as almas e as índoles, o médico só cuida dos corpos doentes, mas não de sua devassidão moral.

Foucault apresenta os procedimentos terapêuticos do hospital geral, alertando para o fato de que trabalho terapêutico nele não significa, necessariamente, trabalho produtivo. Quer dizer, a cura moral de um louco não viria do trabalho numa fábrica ou plantação, embora, muitas vezes, essa força de trabalho inativa fosse cooptada pelas forças capitalistas em ascensão. O sentido terapêutico do trabalho, nos hospitais gerais, não é, em primeiro lugar econômico, pois a atividade servia para impor à mente desordenada do louco alguma ordem através da rotina do corpo, pela qual uma conversão moral poderia ser obtida. Foucault descreve que, muitas vezes, nos hospitais gerais, as atividades do louco eram a de andar em torno de pátio circular, sem nada produzir. O que importava era o exercício repetitivo, o esforço e o desgaste físicos proveniente de tal atividade. Foucault mostra que essa época – a do “grande internamento” – não foi a origem pré-científica de nossas clínicas médicas e hospícios, pelo contrário será o internamento social, o isolamento e a observação de todas as categorias de pessoas que denunciam a “origem de nossas ciências médicas (moderna e psiquiátrica) e humanas”³.

Isso significa, simplesmente, que a psiquiatria surge em outra *episteme*, a *episteme* moderna, mas ela reativa em seu regime discursivo enunciado e visibilidades de outra *episteme*. Quer dizer, embora os métodos, os conceitos e as técnicas dessas ciências se desenvolvam dentro da *episteme* moderna, basicamente, elas continuarão a operar nas instituições de internamento, rearticulando, para fins científicos, o discurso moralizante nelas desenvolvido. Mas, para tanto, era preciso que o internamento do louco fosse associado à idéia de que a loucura é uma doença do corpo. Com isso, o louco será isolado, não mais pertenceria a uma população de indivíduos acometidos por um mal de ordem moral. Ele vai merecer o desenvolvimento de uma instituição de internamento cujos fins são médicos.

Se o século XIX, esclarece Foucault, se espanta e se indigna com o fato de que havia internado o louco ao lado do criminoso, do devasso, do indigente. Esse espanto do ponto de vista do arqueólogo do saber indica

³ DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 5.

que uma nova experiência da loucura estava em construção. A diferenciação do louco em face do criminoso, do indigente e do devasso se dá pela assimilação à medicina. Esse fenômeno não surge como um avanço das ciências, mas é a criação do próprio internamento. O internamento geral do século XVIII, cuja terapia era moral, torna-se, no século XIX, um erro econômico, sendo por isso substituído por um internamento mais científico que isolava o louco. A loucura, então, entra em um novo regime discursivo, com o significado que conhecemos hoje. Isso ocorre quando aparece o “personagem médico”. Mas o médico, de acordo com Foucault torna-se a figura central do asilo, em parte, apenas por causa de seu *status* científico, ele ainda desempenha, no hospício, a autoridade moral que os administradores do hospital geral, não sendo médicos, haviam estabelecido.

Esse aspecto é muito importante para o método histórico desenvolvido por Foucault, isto é, se as epistemes são descontínuas historicamente, isso não impede que determinadas funções antigas sejam reapropriadas na episteme posterior. Entre a Episteme Clássica e a Moderna, a experiência de reclusão do louco nos hospitais gerais e o tratamento moral do mesmo, serão transplantados para os hospitais e clínicas psiquiátricas nas quais, não obstante, o saber sobre a loucura torna-se médico. Sendo assim, a loucura é percebida em uma história descontínua, mas essa descontinuidade somente se torna sensível como dado para aquele que procura historizá-la através das composições heterogêneas e da reordenação de funções que tinham um papel particular em uma episteme anterior. Como dissemos, o hospital psiquiátrico que emerge com a Episteme Moderna é certamente um lugar de exercício da medicina e de tratamento da saúde, mas nele prevalecem determinadas funções moralizantes que haviam prevalecido na Episteme Clássica. Esse hibridismo que garante a descontinuidade histórica não é casual, pois historicamente há um vetor de organização dos saberes sobre a loucura em torno do controle sobre o corpo.

Esse vetor histórico do controle sobre o corpo é que estará em pauta na Genealogia, nos estudos que caracterizam a obra de Foucault a partir dos anos setenta.

2 GENEALOGIA: PODER E CORPO

A História da loucura demonstra que de uma *episteme* a outra, os saberes se alteram radicalmente. Mas, por entre as epistemes passa uma história mais contínua relativa a mecanismos de controle sobre o corpo. Essa história do controle sobre o corpo coloca Foucault no caminho da Genealogia, pois ele descobre que a história é antes de qualquer coisa escrita através de vestígios que o corpo dos indivíduos carrega. Com a Genealogia foucaultiana, a dimensão histórica do corpo passa a primeiro plano. Há, também, e em que pesem as mudanças, uma complementaridade entre a Arqueologia e a Genealogia. A Arqueologia estuda os regimes discursivos dos saberes e estes são formados por combinações próprias para cada episteme – quanto à loucura, em um caso o corpo é objeto de reclusão moral; em outro, de internamento para tratamento de saúde.

Com a nova fase, a Genealogia, Foucault começa a se perguntar, em complemento à Arqueologia, não só o que formam os regimes de verdade dos saberes, mas como eles se formam, qual sua gênese. E afinal, o que faz estas práticas se alterarem?

Essa questão, central para a fase genealógica, e que são formuladas por Foucault, mais ou menos, na virada dos anos 60 para os 70, destaca um problema que era abordado de forma indireta pela Arqueologia dos anos sessenta. São as práticas de poder. De acordo com a Genealogia, as práticas de poder constituem as práticas discursivas, ou seja, elas são geradoras de verdades de saber. Nesse sentido, pode-se afirmar que, as relações de poder constituem uma “microfísica” que dinamiza as verdades e as põe em condição de instabilidade histórica, já que elas são relações de gênese para os saberes. Sendo assim, a Genealogia tem por objeto o poder nessa dimensão microfísica. Para enfatizarmos a complementaridade entre os métodos históricos foucaultianos, é mais preciso dizer que a Genealogia enfoca o par saber-poder. Qualquer de saber contém relações de poder, não há aquele sem este. Esta é, com certeza, a proposição mais conhecida da Genealogia foucaultiana:

O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder [...] Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder.⁴

⁴ FOUCAULT, M. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*, 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

Mas, como entender a imbricação entre um e outro? Como recolher e observar as evidências históricas dessa convivência entre saber e poder?

Ora, é aí que o problema do corpo revela sua pertinência para a Genealogia.

Em primeiro lugar, podemos pensar que aplicar o método genealógico pode ser evidente. Podemos supor que o poder de que fala Foucault é, por exemplo, o poder do médico em isolar o louco, o poder do Estado frente ao cidadão, do patrão frente ao empregado, do professor diante do aluno, etc. Mas não é simples dessa forma, porque embora as relações de poder se desenvolvam em táticas no confronto entre indivíduos ou entre instituições e indivíduos, a sua aplicação nunca é binária. Apesar de que o poder, no sentido foucaultiano, possa denominar blocos massivos: o Estado, a força, a repressão, a Escola, etc, não é dessa forma de poder que trata a Genealogia, pois o poder somente adquire formas maciças e atuais a partir de um jogo microfísico de dispersão. Tendo em vista esse caráter do método genealógico temos de apreciar qual o significado que Foucault atribui ao poder. Para tanto, temos de definir o momento em que, no início dos anos setenta, a Genealogia deixa de ser complementar e passa a englobar a Arqueologia.

A partir do final dos anos 60 e particularmente no texto a *Ordem do Discurso*, de 1970, Foucault tematiza os jogos de poder próprios aos regimes discursivos. Ele apresenta a Genealogia como complemento da análise arqueológica. As regras de formação dos discursos são complementadas por uma pesquisa que visa à formação efetiva do discurso por práticas não-discursivas⁵. Num segundo momento, especialmente representado pelo livro *Vigiar e punir*⁶ e *História da Sexualidade*, vol. I⁷, a Genealogia deixa de ser um recurso complementar e passa a englobar a Arqueologia, pois se dedica às “relações entre o poder, o saber e o corpo na sociedade moderna”⁸. Essa mudança é catalisada pela percepção de que o corpo participa diretamente das práticas de poder, e não apenas como objeto dos saberes, mas como um lugar de atualização do poder.

⁵ FOUCAULT, 2001a, p.56.

⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, Petrópolis: Vozes, 2003a.

⁷ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.

⁸ DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 157.

Por isso, o conceito de poder em Foucault esta muito distante da idéia que dele faz o senso comum, mas também dos principais conceitos de poder em voga na filosofia. Foucault chama atenção a atenção para o fato de que devemos nos livrar de uma concepção jurídica do poder, isto é, de que o poder se exerce como força sobre um objeto para conformá-lo à vontade de quem o detém ou à finalidade de uma instituição. Para Foucault, o poder constitui a realidade, é uma relação microfísica cuja materialidade o corpo atesta⁹. Com efeito, a proveniência de um acontecimento histórico sempre diz respeito ao corpo. Por exemplo, quando os homens inventam um sistema filosófico ou moral segundo a qual o ideal da existência será a vida contemplativa, então o corpo é afetado. Por isso Foucault desenvolveu a idéia de que o poder é composto por relações que se efetivam como “tecnologias” cujo objeto é o corpo.

Dediquemos alguns parágrafos ao conceito foucaultiano de poder.

Foucault em *História da Sexualidade* vol.1¹⁰, faz um resumo sobre seu conceito de poder. Da mesma forma, Deleuze, no livro chamado *Foucault*¹¹, procura sistematizar este conceito. O ponto de partida do conceito de poder, começa com a percepção que o próprio Foucault tinha de luta política. Foucault somente acreditava na prática política que tinham como foco lutas locais e específicas, cujas relações não poderiam mais vir de um processo de centralização nem de totalização. Com efeito, para Foucault era muito mais importante a luta como “demonstração de existência” que como ideologia política. Por isso, ele que viveu na Tunísia os primeiros meses de 1968 e presencia revolta dos estudantes, compara este evento com o maio de 1968 em Paris. Na Tunísia a ideologia, diz Foucault, vem a reboque da intensidade que marca as lutas locais, ao passo que em Paris a ideologia e a teoria foram hipertrofiadas com relação às práticas¹².

Vamos então, nos valer dessa idéia básica para nos aproximarmos do poder, segundo Foucault: o poder não se concentra, não se centraliza, nem se totaliza. Ele faz e se desfaz em focos. Então Foucault desafia a idéia de que o poder seria propriedade de uma classe que o conquista. O poder

⁹ FOUCAULT, op. cit., passim.

¹⁰ FOUCAULT, 2001b.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

¹² ÉRIBON, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 182.

não é uma propriedade, ele não está concentrado em uma sede, pois é uma estratégia. O poder é uma questão de exercício, não de posse.

Em segundo lugar, Foucault desvaloriza a idéia de que o poder seria relativo ao Estado, sendo este seu detentor, de modo que o poder estaria localizado no Estado. Mas, é o contrário que acontece, o Estado é que o efeito de uma multiplicidade de focos de poder. Os focos de poder são difusos, de modo que, somente em condições especiais, esses focos se reúnem tomando dimensões abrangentes como a de um Estado. O poder é constituído por uma vibração, por isso não dispõe de um lugar privilegiado como sua fonte. Quando Foucault se refere a “lutas locais” ele não quer dizer que o poder tenha localização, embora pontual. O poder “é local porque nunca é global, mas ele não é localizável porque é difuso”¹³.

Foucault também recusa uma idéia de poder que seja tomada como atributo, que daria qualidade àqueles que o possuem (os dominantes), distinguindo-os daqueles sobre os quais o poder é aplicado (dominados). Para Foucault, o poder é uma relação que passa tanto por aqueles que dominam quanto pelos não dominados.

A abordagem genealógica rejeita os conceitos de “ideologia” e “repressão”. A noção de ideologia coloca-se do contrário daquilo que seria verdade. À Genealogia não interessa separar o que num discurso é verdadeiro e o que não o é. A noção de repressão, por sua vez, é mais difícil de desvincular da idéia de poder, porque a repressão parece ser logicamente um dos efeitos do poder, talvez o mais marcante entre eles. Foucault discute que definir o caráter do poder pela repressão seria ter dele uma concepção jurídica, onde o fundamento seria a força de proibição. Argumenta que se a função do poder fosse dizer “não”, ele dificilmente seria obedecido. O que acontece com o poder, como assinalamos, é que ele é uma relação, é uma “rede produtiva”. O poder produz o saber, ele cria a realidade ao invés de vetar.

Mas, quais os mecanismos que envolvendo o corpo, como estamos observando, garantem a materialidade e a evidência histórica das relações de poder?

¹³ DELEUZE, op. cit., p. 34.

3 GENEALOGIA: CORPO E DISCIPLINA

Esse caráter produtivo do poder é realçado por Foucault em *Vigiar e punir*¹⁴. O método genealógico, então, visa os acontecimentos, isto é, a produção contínua de novas realidades pelas relações de poder. A tese contida nesse livro é a de que, entre séc. XVII e séc. XVIII, houve um desbloqueio da produtividade do poder. Os efeitos de poder passam a circular por mecanismos que os articulam ininterruptamente por todo o corpo social. Dessa tese decorre o papel do corpo nessas engrenagens do poder, pois o corpo passa a ser objeto de visibilidade a ser moldado por várias funções (enunciados), de modo a produzir individualidades alocáveis.

Foucault estuda três momentos da tecnologia política aplicada ao corpo através das relações de poder. No séc. XVI, Foucault estuda “tortura”, que é um instrumento de poder real baseado na soberania do rei. Em segundo lugar, no séc. XVII, a reforma humanista da idade clássica. Por último, analisa a punição e a vigilância normalizadoras que caracterizam o “poder disciplinar”, sendo a prisão é uma das modalidades desta última. Então, o método genealógico, em *Vigiar e Punir*, procurará distinguir as tecnologias de poder diversas ou sua produtividade variada, de acordo com as épocas históricas. O objeto de cada uma dessas tecnologias de poder é o corpo. No entanto, como cada tecnologia produz seus enunciados e visibilidades respectivas, as funções às quais o corpo estará submetido mudam, necessariamente.

A prisão, foco central de *Vigiar e Punir*, indica a emergência de uma nova “figura de punição”, que se organiza no final do séc. XVIII, a partir do referido desbloqueio da produtividade do poder. Para realçar seu achado, Foucault remonta até o séc. XVI, para mostrar que nesse período a produtividade das relações de poder atende a uma figura de punição diversa daquela que pode ser encontrada nas prisões como foram concebidas a partir do final do séc. XVIII. Isto é, o punir como enunciado e os prisioneiros como visibilidades é uma relação historicamente mais recente que aquela encontrada no séc. XVI. Não que os homens não fossem punidos antes do séc. XVIII, mas a função pela qual se punia não era a mesma que se pode observar na prisão, nem o corpo do punidos tornava-se objeto da mesma forma que os prisioneiros de uma penitenciária.

¹⁴ FOUCAULT, 2003a.

Vamos a um breve resumo das duas primeiras figuras da punição para, em seguida, podermos discorrer mais detalhadamente sobre a prisão que é onde se encontra uma tecnologia de poder denominada “disciplina”. Veremos que a tecnologia disciplinar constitui uma rede de funções amplas e conectadas, constituindo uma “sociedade disciplinar” sob cuja alçada vivemos ainda hoje - em parte ou totalmente.

A tortura como figura de punição tem sua vigência histórica durante o período amplamente conhecido como Renascimento. A transgressão da lei era entendida como um ataque ao corpo do Rei, o qual era reparado através de grandes demonstrações públicas caracterizadas pela violência desmedida. O condenado, antes de chegar ao ato de punição, era trancado na masmorra e o julgamento era feito sem sua presença. Seu corpo se perde na penumbra dos calabouços e se mistura aos outros corpos, pois ao poder do soberano não interessa a visibilidade desse corpo, a não ser para efeito de demonstração, nos suplícios públicos. A confissão do acusado era extraída em grandes espetáculos públicos. O espetáculo visa estabelecer a ordem através de uma demonstração maciça onde o poder se torna totalmente visível. Já o corpo do acusado, a não ser por sua exibição pública, é um instrumento de reparo ao corpo lesado do Rei. Ele cumpre essa função e, se não é morto, novamente retorna para a penumbra dos calabouços onde é esquecido.

Outra figura de punição que surge, esta durante o século XVII e início do XVIII, é a “reforma humanista”, diz Foucault. Ela produz uma mudança notável no que se diz respeito à tecnologia de poder que se aplica ao corpo dos punidos. A reforma humanista se caracterizou pela formulação de um código penal cuja finalidade era estabelecer a justa representação entre o crime e a punição, acabando com os espetáculos de punição desmedida. Tal busca incentivou a pesquisa das individualidades para que se pudesse compreender de que modo o crime se manifesta em uma pessoa. Buscava-se uma classificação do criminoso. Muito embora a idéia de representação como equilíbrio entre o crime e a punição se aproxime do direito penal posterior, que a sociedade disciplinar ampliará e colocará em seu coração, Foucault avalia que a punição dos criminosos não atendia à mesma função exercida pela prisão. Esta estaria calcada no princípio de que, cassada a liberdade do indivíduo, a penitenciária serve como meio de reeducação e ressocialização do indivíduo ao convívio social. Ao contrário,

nos lugares de encarceramento até meados do século XVIII, o que se esperava era uma espécie de correção moral da alma do criminoso da qual o crime era efeito.

A prisão, por sua vez, como dissemos, está incluída em uma tecnologia disciplinar que se forma no final do séc. XVIII e se organiza ao longo do XIX. Ela é usada para fins maciços e serve para funções precisas em instituições (casas de detenção, exército, escola, hospital, polícia). Todas essas instituições ou espaços disciplinares são especificações de um único diagrama de relações de poder baseado em um princípio básico: para moldar certa multiplicidade de corpos de acordo com uma determinada função é necessário que a multiplicidade de corpos seja restrita e que o espaço seja limitado, não muito extenso. Por isso a tecnologia disciplinar é um mapa de relações de poder que se atualiza em cada um desses espaços, cada um com seus enunciados e visibilidades próprios. Nesse aspecto é que reside a característica historicamente particular da produtividade do poder disciplinar, que é a articulação de vários espaços que fazem com que os efeitos do poder circulem de modo encadeado e se alimentem mutuamente, aumentando sua propagação e alcance.

A lição que se aprende com a sucessão histórica das figuras da punição é que toda sociedade impõe um controle social sobre o corpo, mas a organização desse controle varia historicamente, de modo que o corpo é sempre objeto de acordo com diferentes práticas, dependendo das relações de poder em que está inserido. Para o poder disciplinar, o corpo é fragmentado a fim de que possa se transformar em “corpo útil”, expressão de Foucault¹⁵. Isso implica certas técnicas muito precisas que *docilizam* o corpo. O exemplo dos exercícios militares, segundo Foucault, mostra que a coordenação dos movimentos e sua automatização transformam as subjetividades em partes conectáveis de um ser coletivo, de maneira que cada um dos soldados passa a estar ligado por operações formalizadas que tornam mais ágeis as táticas de guerra. Sendo assim, a disciplina organiza o espaço, mas dentro de cada espaço os corpos são também moldados em função do tempo, devido à ação contínua sobre os corpos. A moldagem que a disciplina exerce temporalmente sobre os corpos tem dois pontos de incidência. Em primeiro lugar, ela se exerce em tempo contínuo em um

¹⁵ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 287.

espaço disciplinar qualquer; em segundo lugar, a função exercida pela disciplina em um determinado espaço disciplinar, em uma temporalidade virtual característica da tecnologia disciplinar, prepara o corpo para que ele seja moldado segundo outra função.

Dessa forma, o caráter da sociedade disciplinar é tornar contíguos seus vários espaços de atualização. Conseqüentemente, a sociedade disciplinar visa automatizar ao máximo o exercício da função em cada espaço para que as várias funções disciplinares se encadeiem sem lacunas, como se entre ela existisse um espaço e um tempo virtuais contínuos. Pela mesma razão, a sociedade disciplinar vive da expansão dos seus espaços e da especialização de suas funções, para que não haja brechas e para que não haja interrupção na continuidade de modelação dos corpos. Como veremos mais a frente, esta última exigência fará com que a disciplina desenvolva um mecanismo que lhe dará mais consistência, qual seja, a “biopolítica”, como denominou Foucault.

Em certo sentido que devemos especificar, pode-se dizer que a disciplina controla os corpos para produzir indivíduos. Eis a produtividade do poder disciplinar: produção de individualidade através de modelagem dos corpos nos espaços disciplinares. Quando o enunciado é educar, as visibilidades são os escolares, quando é castigar, a visibilidade são os prisioneiros, e assim por diante. Mas, a individualização dos efeitos de poder depende de certos procedimentos que atuam no interior dos espaços disciplinares.

O procedimento específico do poder na sociedade disciplinar é o exame. Este parte do princípio de que um indivíduo pode ser normalizado por meio da visibilidade a que seu corpo é submetido nos espaços disciplinares. Deste modo, a tecnologia disciplinar parte da idéia de que os indivíduos têm entre si uma igualdade formal e o exame, atuando dentro desta tecnologia, transforma o indivíduo em objeto de conhecimento. Com o exame revela-se de modo claro o elo entre poder e saber, pois a visibilidade a que são submetidos os corpos visando sua modelagem disciplinar é também a base para a coleta de dados a partir dos quais os regimes discursivos dos saberes são produzidos, uma vez que os detalhes da vida cotidiana tornam-se temas de pesquisa, através de documentação e arquivos minuciosos. Para Foucault, quanto a este aspecto, há uma ligação importante

entre as ciências humanas e os procedimentos disciplinares. De fato, um aspecto disciplinar, é ao mesmo tempo, um lugar de aplicação de tecnologia disciplinar e um laboratório onde um saber é produzido de modo bruto, isto é, como dados a serem organizados e formalizados em procedimentos, teorias, sistemas, etc. Sendo assim:

pelo jogo dessa quantificação, dessa circulação dos adiantamentos e das dívidas, graças ao cálculo permanente das notas a mais ou a menos, os aparelhos disciplinares hierarquizam, numa relação mútua, os “bons” e os “maus” indivíduos. Através dessa microeconomia de uma penalidade perpétua, opera-se uma diferenciação que não é a dos atos, mas dos próprios indivíduos, de sua natureza, de suas virtualidades, de seu nível ou valor.¹⁶

Vemos que a sociedade disciplinar é constituída por vários espaços disciplinares, cada um deles tomando o corpo como objeto da qual se extrai uma determinada função disciplinar. Esses espaços e funções estão articulados em rede, por isso Foucault afirma que se pode traçar um “diagrama” da sociedade disciplinar. De fato, trata-se de um esquema de funcionamento que permite entender de que modo o corpo é objeto da tecnologia de poder. De um lado, através do diagrama pode-se entender de que modo o corpo é objeto em todos os espaços disciplinares, de modo que ele permite entender o funcionamento geral da disciplina. De outro, através dessa generalização do funcionamento, é possível entender de que modo específico o corpo se torna objeto em cada espaço, posto que o diagrama é composto por microdiagramas. Esse diagrama é o Panóptico e sua descrição é encontrada no livro de mesmo nome de Jeremy Bentham, filósofo inglês. O princípio do panóptico está baseado numa espécie de economia do poder, quer dizer, sua proposição mais geral é a de fazer com que as relações de poder se automatizem, a fim de que os corpos sejam moldados por uma função disciplinar sem que tenha de haver um dispêndio de forças humanas para tanto. Foucault mostra que esse princípio tem como correlato uma “figura arquitetônica”, pois o projeto arquitetônico de Bentham seria incluído na concepção dos mais variados espaços disciplinares no decorrer do século XX. Segundo a descrição de Foucault, o panóptico é uma construção que tem as seguintes características:

¹⁶ FOUCAULT, 2003a., p. 151.

na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada em largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas; cada uma atravessando toda espessura da construção; elas tem duas janelas; uma correspondendo a janela da torre; e outra, que da para o exterior permite que a luz atravesse a cela de lado a lado¹⁷

Esse diagrama revela sua especificidade e caráter histórico com relação à aplicação de relações de poder aos corpos se comparado às figuras de punição anteriores. O panóptico opera em condições inversa ao do “princípio da masmorra” que prevalecia na época do Renascimento sob a Sociedade de Soberania. Enquanto a masmorra esconde o corpo do prisioneiro na penumbra, o panóptico o põe no regime da máxima visibilidade. O panóptico estabelece dois efeitos segundo Foucault, um “negativo” e outro “positivo”. Em primeiro lugar, ele evita as grandes massas amorfas que encontravam nos lugares de encarceramento. A multidão formada por individualidades em fusão é substituída por uma “coleção de individualidades separadas” e se torna “uma multiplicidade numerável e controlável”. O efeito negativo do panóptico indica, desta forma, que a nova tecnologia do poder se exerce individualizando os corpos, ao invés de torná-los distintos. A disciplina extrairá uma função quanto mais ela individualizar. No entanto, a individualização por outro lado, significa que a função homogeneiza essa multiplicidade de indivíduos, uma vez que procura articulá-los e deles obter um funcionamento concertado dos mesmos.

O efeito “positivo” do panóptico de acordo com as palavras de Foucault é: “induzir no detento um estado permanente e consciente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”. O detento, o corpo sujeito à disciplina não vê quem os vigia, mas sente-se constantemente vigiado. O panóptico, então, visa incutir um estado de permanente vigia sobre o próprio indivíduo, de modo que ele se torne de certa maneira, o vigia de si mesmo. O poder, assim, torna-se automático, no limite, ninguém precisa exercê-lo, é invisível. O panóptico é uma máquina de criar e manter o poder independente de quem o exerce, formando “fiscais perpetuamente fiscalizados”¹⁸.

¹⁷ FOUCAULT, 2003a, p. 177.

¹⁸ FOUCAULT, 2003a, p. 148.

Além dos “efeitos” do panóptico, Foucault enumera e descreve seus aspectos¹⁹:

- 1) Faz um trabalho de naturalista, estabelece as diferenças: “entre doentes a fim de aproximar os pacientes com quadros clínicos semelhantes; nas crianças, anota o desempenho distinguindo o que é “preguiça e teimosia” e o que é “imbecilidade incurável”; nos operários, calcular o salário em vista de sua eficiência no trabalho;
- 2) O panóptico também pode ser uma “máquina de fazer experiências que visa modificar comportamento, treinar ou retreinar os indivíduos”; no hospital, “experimentar os remédios e verificar os seus efeitos”; na prisão, testar diversas punições sobre os prisioneiros, segundo seus crimes e temperamentos; na escola, tentar experiências pedagógicas; onde observaria se que “qualquer um aprende qualquer coisa” educação reclusa);
- 3) O panóptico permite aperfeiçoar seus próprios mecanismos; o diretor pode espionar o desempenho dos empregados que tem a seu serviço: enfermeiros, médicos, carcereiros, professores.

Tendo em vista esses caracteres, o Panóptico é o “diagrama de um mecanismo de poder” porque resume seu “modelo generalizável de funcionamento”, por isso é concretamente uma “maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens” que se destaca de “qualquer uso político” para se tornar uma “figura da tecnologia política”²⁰. As atualizações desse diagrama são variadas, dependendo de sua aplicação sobre os corpos, como vimos: corrigir prisioneiros, cuidar dos doentes, instruir escolares, guardar loucos, fiscalizar operários. O panóptico é um esquema que apresenta a aplicação de funções precisas (educação, terapêutica, produção, castigo) para intensificá-las, a partir delas constituindo um mecanismo misto onde as relações de poder e saber se ajustam. Pode-se dizer, ainda, que a intensificação dessas relações faz com que as relações de poder tenham um exercício imanente. Quer dizer, elas não se exercem necessariamente pela força, mas pelo “assujeitamento”. O poder cria a realidade sobre a qual as forças sociais se exercem.

¹⁹ Ibid., p. 180.

²⁰ FOUCAULT, 2003a, p. 181.

Mas, o assujeitamento disciplinar será a única forma de se controlar corpos?

4 GENEALOGIA: PODER E BIOPOLÍTICA

Então, o panóptico é um diagrama que se aplica funções disciplinares, cuja matéria se dispõe em espaços restritos, não muito extensos. Ele descreve a função generalizada da disciplina quando controla uma multiplicidade de corpos pouco numerosa. Contemporaneamente ao panóptico, surgiria outro diagrama de poder, este caracterizado por uma função generalizada de gerir uma multiplicidade numerosa (população). Esse novo diagrama é a biopolítica e Foucault mostra de que modo esta e a disciplina se articulam em torno do dispositivo da sexualidade, constituindo o biopoder. Tal é o tema central de “A vontade de saber”, primeiro volume de *História da sexualidade*²¹. Do ponto de vista da Genealogia, a sexualidade é um “dispositivo histórico” e não um “referente biológico”. Na verdade a sexualidade é um dos dispositivos que visam dominar o corpo e o desejo, um dispositivo datado do séc. XIX. No século XVIII, há outro dispositivo, o “sexo”, enquanto antes havia a “carne”.

São as seguintes as diferenças entre “sexo” e “sexualidade” enquanto dispositivos históricos. Para Foucault o sexo (séc. XVIII) está relacionado com a família, pois é nele que se realiza o “dispositivo de aliança”. Neste caso, o discurso está articulado às obrigações religiosas e legais do casamento. Sendo assim, liga-se à “transmissão da riqueza, da propriedade e do poder”²². Já a sexualidade (séc. XIX) é outra forma histórica de discurso relativo ao sexo; nasce de uma separação entre o sexo e o dispositivo de aliança.

O sexo torna-se, durante o século XVIII, um “objeto de investigação científica, de controle administrativo e de preocupação social”. Os enunciados relativos ao sexo têm as seguintes regras de formação: “uma incitação técnica ao falar de sexo” o que corresponde à “preocupação do aparelho administrativo com o bem estar da população”²³. A atividade sexual passa por uma classificação mais geral que a coloca no contexto dos cuidados

²¹ FOUCAULT, 2001b.

²² DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 245.

²³ Ibid., p. 244.

com a vida. Inicialmente, essas classificações se misturam ao discurso religioso (carne, moral cristã, pecado). Porém, gradativamente o sexo torna-se tema de demografia e de políticas de administração pública. O sexo é, cada vez mais, um assunto de interesse do Estado,

Através da pedagogia, da medicina e da economia, fez-se do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigilância. Nova, também, porque se desenvolvia ao longo de três eixos: o da pedagogia, tendo como objetivo a sexualidade específica da criança; o da medicina, com a fisiologia sexual própria das mulheres como objetivo; e, enfim, o da demografia, com o objetivo da regulação espontânea ou planejada dos nascimentos.²⁴

No século XVIII, o “cuidado com a vida e o crescimento populacional tornou-se a preocupação central do estado”. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 147) Essa preocupação com as condições históricas, geográficas e demográficas faz emergir as ciências sociais com estudo que se volta para a elaboração de uma teoria da administração. Nessa época, o saber-poder é um agente da transformação da vida humana, nele residindo às tecnologias de biopolítica relacionadas à população ou à espécie humana. O sexo torna-se um assunto ligado ao estudo estatístico da população. O sexo, segundo Foucault, pertence à emergência do biopoder. Um dos pólos do biopoder refere-se às populações ou a espécie humana. O outro pólo relaciona-se ao corpo e ao indivíduo. Diz Foucault, indicando que é a “norma” o elo entre os dois pólos:

o elemento que vai circular entre o corpo e a população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a norma. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar²⁵.

A constituição do biopoder implica numa mudança de racionalidade política. Foucault descreve três etapas da racionalidade política, até chegar ao biopoder. No pensamento tradicional, a política era uma arte que se preocupava com o bem-estar dos cidadãos e com a justiça. A razão

²⁴ FOUCAULT, 2001b, p. 110.

²⁵ FOUCAULT, 2001b, p. 302

prática procurava organizar a vida política de acordo com a ordem do cosmo (Aristóteles e toda herança medieval aristotélica).

No Renascimento, surge um novo tipo de racionalidade política. A relação entre o poder, o governante e o Estado por ele governado passa a ser objeto de reflexão. O saber prático não está mais centrado no bem-estar do cidadão, não havia considerações de ordem metafísica a respeito da ordem do cosmo, o objetivo político era o de aumentar o poder do governante.

Por sua vez, o terceiro tipo de racionalidade política, que corresponde à emergência do biopoder, sacrifica a política em favor de programas voltados para a ordenação e disciplinarização de indivíduos. O Estado tem uma razão e um fim em si mesmo que não estão atreladas as vontades individuais do governante. Esse novo tipo de racionalidade política não se interessa pela elaboração de uma teoria geral da sociedade, preocupava-se isto sim, com administração de um Estado particular historicamente. Sendo assim, essa nova racionalidade exigia um saber concreto e mensurável sobre todos os dados que estivessem na base de organização do Estado: história, geografia, clima e demografia. O Estado internamente, e nas suas relações com outros Estados, tinha de quantificar suas forças, por isso a política se organizou em torno da biopolítica:

As vidas, as mortes, as atividades, o trabalho, as misérias e as alegrias dos indivíduos eram importantes por constituírem preocupações cotidianas que se tornavam politicamente úteis [...]

Os administradores do Estado expressaram seus conceitos de bem-estar humano e de intervenção do Estado em termos de questões biológicas, tais como reprodução, doença, trabalho ou dor²⁶

Sendo assim, entende-se porque a sexualidade torna-se um elemento articulado ao pólo do biopoder engajado na administração da espécie humana, onde os indivíduos eram organizados em populações sobre as quais se exercia um gerenciamento sobre a vida, a morte e a saúde (biopolítica). No outro pólo do biopoder, o pólo do corpo e do indivíduo, com suas funções específicas voltadas para a moldagem de uma multiplicidade de indivíduos pouco numerosos em um espaço restrito, a sexualidade está relacionada à disciplina.

²⁶ DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 153-154.

Sabemos que a grande lacuna da sociedade disciplinar era a questão dos espaços interdisciplinares. Procura-se coordenar, através do diagrama panóptico, todas as funções disciplinares, mas sempre restavam lacunas a disciplinarização. Foi assim que se criou esse novo mecanismo capaz de ampliar a eficácia da sociedade disciplinar, ampliando seu exercício extensas multiplicidades de corpos (populações). A sexualidade, por sua vez, funciona como um catalisador de seus dois pólos, que até então desenvolviam paralelamente, quais sejam o pólo da população e o pólo do corpo. O novo mecanismo, capaz de unificar todos estes elementos foi a sexualidade. A sexualidade constitui-se como articulador da disciplina e da biopolítica.

5 CONCLUSÃO

O complexo disciplina-biopolítica determina um importante hibridismo discursivo nas sociedades em que o mesmo se desenvolve. Principalmente, no caso da prisão, Foucault mostra que o discurso do direito penal, de caráter disciplinar e que visa julgar a infração, não é suficiente para determinação da pena. Há um obstáculo historicamente valioso, pois se os códigos do direito podem julgar a infração, não podem julgar a norma que torna o infrator culpado, não apenas pelo delito, mas também por sua biografia. Neste caso, o discurso psiquiátrico se mistura com o discurso disciplinar do direito e é, então, a biografia do prisioneiro passa a sancionar o veredito, através do dispositivo de biopolítica que classifica tipos psicossociais, particularmente quanto à sua sexualidade. Na verdade, há dois julgamentos: um relativo ao delito, diante dos tribunais e do código penal; o outro relativo à delinquência, baseado num discurso psiquiátrico que determina a virtualidade da infração, a qual recua para um momento muito anterior ao ato propriamente dito:

A medida que a biografia do criminoso acompanha na prática penal a análise das circunstâncias, quando se trata de medir o crime, vemos os discursos penal e psiquiátrico confundirem suas fronteiras; e aí, em seus pontos de junção, forma-se aquela noção de indivíduo *perigoso* que permite estabelecer uma rede de causalidade na escala de uma biografia inteira e estabelece um veredicto de punição-correção.²⁷

²⁷ FOUCAULT, M. Poder e saber. In: _____. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos IV).

Ora, são essas junções entre discursos híbridos, por força combinados devido à lógica de imbricação dos diagramas da disciplina e da biopolítica, que tornam a história descontínua sensível e documentada, pois o que caracteriza a descontinuidade histórica é sempre o ineditismo do dado discursivo e a evidência do corpo ao qual ele se aplica.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ÉRIBON, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 15-37.
- _____. *História da loucura*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. *Vigiar e punir: a história da violência nas prisões*. 19. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999b.
- _____. Sobre a prisão. In: _____. *Microfísica do poder*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.
- _____. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 2003a.
- _____. Poder e saber. In: _____. *Estratégia, poder-saber*. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. (Ditos e Escritos IV).

De Foucault a Bittner: uma teoria policial é possível?

André ROSEMBERG

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -

Unesp - campus de Marília

João Marcelo Maciel de LIMA

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -

Unesp - campus de Marília

O presente artigo traz a debate a evolução semântica e conceitual com a qual o termo *polícia* foi empregado, principalmente pelos teóricos do discurso governamental, na Europa, a partir do século XVI até ganhar os contornos e apropriações atuais, a partir do estudo de alguns teóricos contemporâneos que se debruçaram sobre a polícia na tentativa de elaborar uma teoria social.

O sentido contemporâneo, e consagrado pelo senso-comum, que adere à *polícia* apenas sua competência jurídico-criminal, de controle da delinqüência e porta de entrada do sistema judicial, não faz jus aos múltiplos e complexos significados e usos que o conceito conheceu e conhece. Neste texto, analisamos tal trajetória, aproveitando-se da perspectiva foucaultiana, que entende a polícia, em sua genealogia histórica, como uma técnica de governo e uma tecnologia de poder (FOUCAULT, 2008).

Da concepção clássica apresentada por Foucault, de viés filosófico e conceitual, a polícia veste, a partir da virada do século XVIII para o XIX,

uma roupagem de organização burocrática moderna que a consagra na atualidade, e cujo mandato é deslocado da imposição de uma filosofia-política civilizatória e moral para uma instituição estatal vinculada aos órgãos da justiça criminal. Dessa transição bastante drástica, entretanto, sobrevivem ainda elementos conceituais que serviam para balizar um “modelo” policial anacrônico, mas que permeiam subrepticiamente os ideais modernos de gestão organizacional sobre o qual se pautam os departamentos de polícia pelo mundo.

Esse “ruído” passadista é identificado nos estudos que visam a elaborar uma teoria da polícia como fonte dos problemas que atravancam uma “eficiência” policial, sem que, no entanto, haja o mínimo grau de consenso sobre o que de fato *faz* e *deve fazer* a polícia. Servindo-nos da análise foucaultiana como ponto de partida, apresentaremos alguns estudos seminais da Sociologia da Polícia, que ostentam, segundo opinião geral, o rótulo de clássicos. Vê-se que a busca sisifeana por uma teoria geral da polícia é sinal da complexidade da empreitada.

O artigo se divide, portanto, em duas partes: a primeira visa a apresentar a evolução do conceito e da semântica do termo polícia a partir de uma perspectiva foucaultiana; a segunda identifica os esforços de *scholars* anglo-saxões e franceses em delinear uma teoria sobre a polícia.

1. Entender as significações que o conceito *polícia* carregou ao longo do século, no contexto do desenvolvimento dos Estados Nacionais e das dinâmicas de governo ajuda a própria compreensão do processo de formação dos Estados modernos a partir da história da razão governamental. Uma idéia filosófica da polícia como força moral, fonte de ordem, decoro e civilidade, emanada da autoridade pública foi incorporada prontamente pelos governos europeus. Foucault, portanto, ao tratar da governamentalidade e ao historiar, à sua maneira, como o conceito de polícia foi incorporado ao discurso da modernidade tem uma importância fundamental no estudo sociohistórico da polícia, entendida como princípio, instituição e organização.

É verdade que o modelo policial fazendo as vezes de aparato disciplinar aparece mais precocemente na obra de Foucault, principalmente

em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2001). Berges (1993) analisa com minúcia o manejo de Foucault naquela obra. Essa acepção nos interessa menos no tocante a este trabalho, mas não poderíamos deixar de ao menos considerá-la: “A polícia, inserida na economia geral, dos ilegalismos, no começo do século XIX, esteve estreitamente ligada ao sistema da prisão. Ela fornecia a esta última, de maneira singular, delinquentes, e o sistema carcerário trazia à polícia elementos a serem utilizados nos seus vários serviços.” (BERGES, 1993, p. 324). Criava-se, segundo o autor, uma gestão cínica das “classes perigosas”, a partir de uma vigilância exaustiva que tornava tudo visível.

A etimologia do termo *polícia* traz suas origens da palavra grega *polis*. Polícia, portanto, estava atrelada, na filosofia própria do helenismo, às coisas da cidade, em dois aspectos principais. A própria administração pública, as técnicas de governança; e o conjunto normativo que regulamentava a convivência dos indivíduos nos âmbitos público e privado. Foi com essa amplitude semântica que o vocábulo estreou no discurso dos teóricos europeus do século XVI. Na ânsia da modernidade, assomou-se a necessidade de se criar mecanismos de civilização e civilidade. *Polícia*, portanto, é controle e ordem. *Polícia* torna-se, assim, sinônimo de técnica, prática, instrumento da política, conforme ensina Paolo Napoli (2001, p. 22): “A política permanece uma disciplina de sabedoria, objeto de aprendizagem e de transmissão. A polícia se orienta, ao contrário, para uma racionalidade do objetivo a se atingir, que determina sua vocação instrumental e prática” A polícia, então, para recuperar uma imagem foucaultiana, cuida do “infame e do ínfimo”.

Nesse sentido, a polícia é um modelo de ordem pública, de tudo que é necessário para o funcionamento da cidade; é também segurança e proteção dos habitantes do reino. “É a capacidade de se estabelecerem os objetivos e os meios do governo político; ela pode ser figurada na origem da civilização de um povo” (NAPOLI, 2001, p. 25). A polícia ordena, regula, controla, torna a vida previsível e possível. É instrumento de autoridade e civilização. É a concretização da *raison d'État*, o cimento que amálgama as relações sociais nos interstícios de um projeto de poder.

É, no fim das contas, a expressão última da *governamentalidade*, debate lançado durante seu curso regular do Collège de France. Governamentalidade, inserida no âmbito maior do biopoder, como uma tecnologia de poder, que

visa a assumir o controle sobre uma população encerrada em determinado território ou, como analisa Foucault (2008, p. 243):

Vemos que a palavra “governar”, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola. Refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir. E, enfim, refere-se a um comércio, a um processo circular ou a um processo de troca que passa de um indivíduo a outro. Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades.

Nessa perspectiva, e no contexto de concorrência entre os Estados europeus a partir do século XVI, a polícia, ao lado do exército e da diplomacia, tornou-se um dos instrumentos, uma das técnicas de governamentalidade. Para Foucault, a polícia é incorporada nos discursos refletindo o conjunto dos mecanismos pelos quais são asseguradas ordem, riqueza e saúde. É uma técnica de governo que visa a “restabelecer, manter, distribuir relações de força num espaço de concorrência”. Polícia, portanto, significa o bom uso das forças do Estado, “é o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo a boa ordem do estado.” (FOUCAULT, 2008, p. 423).

Ao lado da Justiça, do Exército, da Finança, a polícia apreende e controla os súditos. Serve como uma tecnologia de produção de conhecimento, que esquadrinha, por meio da estatística, os recursos materiais e humanos do Estado, e regulamenta as potencialidades individuais em prol do bem comum. Uma “ciência policial” (*polizeiwissenschaft*) pretende acoplar aos interesses de todos os interesses individuais. Há uma transitividade entre a felicidade de cada um com a felicidade geral. O Estado policial regula essa função. A modernidade administrativa, concretizada pelas técnicas policiais, tem uma função moral ao regulamentar e distribuir o capital necessário – alimentação, saúde, trabalho – a fim de que os homens em determinado território vivam bem, vivam em felicidade. A polícia deve

articular a força do Estado e a felicidade dos cidadãos. Em suma, o bem-estar dos indivíduos é a própria força do Estado. Conforme reforça Paolo Napoli, “a dimensão da ordem pública não se reduz à salvaguarda da tranqüilidade pública; ela abrange também a qualidade moral dos indivíduos.” (NAPOLI, 2001, p. 48). Trata-se de um esforço de educá-los para a moderação e à reflexão, a partir de desenvolvimento de uma rede complexa de supervisão e vigilância. Segundo Berges, polícia vem a ser “um saber racional cuja aplicação deve conduzir à felicidade individual, à regularidade das relações sociais, à preservação da vida, a higiene das cidades [...]. Em suma, a polícia é a teoria representada da ordem social.” (BERGES, 1993, p. 324). É à “eficácia dos atos” do governo, levada a cabo pela polícia, que respondem os súditos. Estes, por seu turno esperam do mandatário e da polícia, ordem, tranqüilidade e segurança (NAPOLI, 2001, p. 34).

Regulação que desce às raias do comércio, do mercado e das finanças. Todas as esferas da vida social sucumbem à vigilância e ao controle. No contexto mercantilista, de acúmulo e concorrência, em que a circulação de bens e de pessoas torna-se um insumo fundamental, cabe à polícia – seu órgãos e regras – a regulação do fluxo vital que alimenta o Estado, que cresce e se esmera na busca do esplendor. Diz Foucault: “O comércio é pensado como o instrumento principal da força desse estado e, portanto, como o objeto privilegiado de uma polícia que tem como objetivo o crescimento das forças do Estado.” (FOUCAULT, 2008, p. 456).

A polícia lida com o mundo do regulamento, da disciplina, faz da “cidade uma espécie de convento e do reino, uma espécie de cidade”. Impõe uma “adequação empírica à realidade” prevista e projetada pela lei. “As altas autoridades do Estado – o rei e o parlamento – tinham necessidade desse aparelho de conhecimento e de intervenção pontual para que a função paternal e pastoral do poder se traduzissem concretamente.” (NAPOLI, 2001, p. 61).

O controle pontual, adaptado à concretude da vida social, a vigilância moral, disciplinar e financeira – o imbricamento da felicidade individual e do bem de todos, esse “golpe de estado permanente” que é a polícia passa a não responder, segundo observa Foucault, as dinâmicas econômicas e financeiras que se inauguram na virada do século XVIII e que são teorizadas pelos fisiocratas. A polícia enquanto instrumento controlador torna-se um meio artificial, ou anti-natural, que não respeita a

espontaneidade da vida e, com isso avança a ritmo financeiro dos Estados. Dizem os novos teóricos da Ciência Econômica que os preços praticados no mercado devem atingir um valor justo, a partir do equilíbrio entre oferta e demanda, sem que haja intervenção externa. É a concorrência entre particulares que vai gerar benefícios gerais. A sociedade passa a ser vista como uma força auto-regulada, que encontra seu ponto de equilíbrio nos próprios mecanismos naturais. O Estado não vai mais se prestar a ser o agente regulador, mas sim o de gestor das potencialidades da sociedade.

Foi, portanto, a partir da crítica econômica que a função do Estado e, conseqüentemente, da polícia como técnica de governo e tecnologia de poder, teve o eixo alterado. A natureza dos fatos econômicos e sociais prescinde e não justifica regulações exteriores. O estado deve respeitar os processos naturais – deve gerir e não regulamentar – instituir mecanismos de segurança para permitir as regulamentações naturais:

Daí, enfim, a inscrição da liberdade não apenas como direito dos indivíduos legalmente opostos ao poder, às usurpações, aos abusos do soberano ou do governo, mas da liberdade que se tornou um elemento indispensável à própria governamentalidade. (FOUCAULT, 2008, p. 478).

A polícia, nesse contexto, ganha um significado novo; é conceituada por um novo repertório, mais próximo ao entendimento contemporâneo. Sua função positiva – a busca do crescimento das forças do Estado e a implementação da civilização, a partir do controle moral da sociedade – é mitigada em favor de um uso negativo, que visa ao controle das ilegalidades e da repressão aberta às manifestações contra a ordem instituída. Desse novo mandato, deriva o novo discurso policial e um mito que não se desfaz. A doutrina se avoca do monopólio de uma competência construída na experiência e no tirocínio: a aplicação da lei penal para o controle da criminalidade; e o mito sugere que este é “verdadeiro trabalho policial”. A história e Foucault dão pistas de que a polícia é muito mais.

2. Como observado, a polícia analisada por Foucault entre os séculos XVI e início do XIX carregava um sentido diverso do significado conferido à instituição na contemporaneidade. Se, antes, cabia à polícia um papel positivo de garantir a circulação de bens e pessoas – por meio de

vigilância e controle – para o esplendor e bem-estar da nação, a polícia passa a se arvorar de uma verve de ordem repressiva, jungida ao império da lei, que visa ao controle social por meio do controle da criminalidade. Ao menos no discurso institucional e nas considerações do senso-comum são essas as principais funções desincumbidas pela polícia.

Uma crítica a essa visão estritamente funcional do papel desempenhado pela polícia nasceu com pesquisadores ingleses e americanos, que se debruçaram sobre o tema a partir da década de 1950. Michael Banton, na Inglaterra, e Willian Westley, nos EUA, procederam a uma investigação etnográfica minuciosa, sugerindo que as funções policiais não se atinham à mera imposição da lei – o *law enforcement* (BANTON, 1964; WESTLEY, 1970). Sobre o terreno, principalmente os patrulheiros deparavam uma série de situações que impunham uma intervenção *ad hoc*, contingente e situacional. A variante da lei era apenas uma entre muitas outras.

Em seguida, na década de 1970, nos passos de seus predecessores, o sociólogo americano Egon Bittner procurou elaborar uma teoria que encontrasse um atributo unificante, um traço que desse um sentido comum e reconhecível às funções desempenhadas pela polícia, em meio à multiplicidade quase caótica das interações possíveis na rotina de trabalho; ao mesmo tempo em que procurava desmistificar a condicionante meramente jurídica. Essa chave totalizadora está na possibilidade de a polícia recorrer à força física para solucionar os conflitos nos quais ela intervém. Como se verá a seguir, Bittner elaborou uma *teoria da coerção física* para prover a ação policial de uma unidade de sentido. Em sua concepção, o papel da polícia seria mais bem compreendido se a analisássemos como “um mecanismo de distribuição de força coercitiva não negociável empregada de acordo com os preceitos e as exigências da situação.” (BITTNER 2003, p. 138).

O autor afirma que a polícia contemporânea, apesar dos esforços de modernização e profissionalização, ainda é encarada pelo público com uma atitude severamente crítica. Essa posição estaria menos relacionada ao fato de a polícia prestar um mau serviço e mais à evidência da incerteza de seu efetivo papel na organização social. Assim, as percepções que atribuem à polícia a função de policiamento e controle da criminalidade servem, no limite, para manter uma pretensa compreensão e concordância ao invés de informar (BITTNER, 2003).

Em primeiro lugar, a função da polícia não pode ser entendida somente a partir de princípios legais, pois ao aplicar a lei, a polícia invoca o poder discricionário. O poder discricionário pode ser compreendido como formas de ação ou inação que o policial dispõe ao executar seu trabalho, por exemplo, realizar ou não uma prisão, intervir em brigas domésticas com a aplicação da lei ou negociar o consenso, escolher a melhor forma de agir em determinada situação, ou ainda, não fazer nada. O cerne de tal poder reside no fato de que as normas abstratamente formuladas – mesmo que muito detalhadas e erigidas em direção à praticidade – podem ser revogadas e jamais contemplarão de forma extensiva a realidade social (BITTNER, 2003). Em segundo lugar, as concepções populares sobre o papel da polícia contribuiriam para tornar o debate mais complexo. O público veria na polícia uma ocupação corrompida, nas palavras de Bittner. Isso porque lidariam com o “pior da sociedade”, muitas vezes mobilizando recursos similares aos utilizados pelos indivíduos que visam a combater. Nesse viés, a polícia seria encarada como “fogo para lutar contra fogo”. De outro lado, o trabalho policial é sempre visto como injusto e ofensivo, pois “só pode realizar algo para *alguém* por intermédio de um procedimento contra *alguém*” e sob a dupla pressão de ser rápido e correto nem sempre há espaço para lidar de forma equilibrada com os complexos problemas humanos (BITTNER, 2003, p. 102). Por fim, a terceira característica apontada pela percepção popular é a de que a polícia é preconceituosa. De acordo com Bittner, a polícia apenas reproduz ou reforça os preconceitos presentes na sociedade. Além disso, a natureza do trabalho policial – baseado em suspeitas e cálculos de risco – necessita de julgamentos preconceituosos, mesmo que o policial não esteja imbuído de tais princípios:

Nas circunstâncias atuais, mesmo o mais imparcial dos policiais, que só leve em conta as probabilidades como ele as conhece, vai se sentir razoavelmente justificado se suspeitar mais de um jovem negro pobre que de um velho branco rico; e, assim que suspeitar, vai atuar rápida e rigorosamente contra os primeiros e tratar os segundos com reserva e deferência. Pois ao calcular o risco, o policial sabe que, no primeiro caso, a maior probabilidade de errar está na falta de ação, e, no outro caso, em uma ação ilegal. (BITTNER, 2003, p. 104).

Diante desse quadro, a polícia enxerga como sua tarefa o controle da criminalidade e a manutenção da ordem não se importando se existe ligação entre o crime e a desigualdade social. Todavia, o problema reside

em distribuir a vigilância de forma seletiva reforçando os preconceitos. Partindo dessas reflexões, Bittner demonstra como a lei e as suposições sobre o “verdadeiro trabalho policial” podem conduzir a interpretações conflitantes. A leitura legalista da polícia não admite que a polícia possa ser orientada para outros princípios que àqueles estatuídos e as concepções populares permitem várias possibilidades interpretativas e mantém a questão em aberto (BITTNER, 2003, p. 106).

Para além dessas assertivas, o cotidiano da polícia é preenchido pelas mais diferentes tarefas, algumas próximas da esfera criminal e outras nem tanto: manter a ordem, aplicar a lei, resolver conflitos, prevenir e combater o crime, além de realizar prisões; também controla e orienta o trânsito, escolta e dirige veículos para autoridades e auxilia médicos e assistentes sociais em situações de emergência. O esforço realizado por Bittner está em conferir uma unidade, um “núcleo duro” característico a toda ação policial, por isso, o autor procura demonstrar que a concepção jurídica – aplicação mecânica da lei – e as concepções populares sobre o trabalho policial ainda não oferecem um núcleo interpretativo consistente. Segundo Bittner (2003), o que conferiria unidade às ações policiais seria a possibilidade do uso da força:

Em suma, o papel da polícia é enfrentar todos os tipos de problema humanos quando (e na medida em que) suas soluções tenham a possibilidade de exigir (ou fazer) uso da força no momento em que estejam ocorrendo. Isso empresta homogeneidade a procedimentos tão diversos como capturar um criminoso, levar o prefeito para o aeroporto, tirar uma pessoa bêbada de dentro de um bar, direcionar o trânsito, controlar a multidão, cuidar de crianças perdidas, administrar os primeiros socorros médicos e separar brigas de familiares. (BITTNER, 2003, p. 136).

Dessa forma, o policial pode intervir a qualquer momento onde a força possa ser utilizada, não importando se a atividade tem conexões com o policiamento ou não, a fim de produzir obediência. É preciso perceber que nem todas as interações policiais são constituídas pelo recurso ao uso da força, mas essa possibilidade está implícita. O uso da força como prerrogativa central do trabalho policial faz com que a instituição se autonomize das esferas políticas e jurídicas, conferindo a ela uma autorização

explícita para usar a força por meio de um mandato genérico. Em outros termos, a ação policial é regida pela potencialidade do uso da força e pela competência exclusiva do policial; assim, qualquer oposição à ação policial pode ser subjugada por uma autoridade “competente” que deve agir frente ao caráter imediato da situação: “O policial, e apenas o policial, está equipado, autorizado e é necessário para lidar com toda emergência em que possa ser usada força para enfrentá-la.” (BITTNER, 2003, p. 240). No mesmo sentido, o uso da força deve ser empregado segundo uma apreciação intuitiva do policial, que deve usar quantidades adequadas de força constantemente orientadas pelo mínimo possível (p. 240).

A teoria da coerção, que unifica o caráter difuso do trabalho do policial ao uso da força, foi a primeira tentativa de essencializá-lo. O cerne dessa doutrina serviu de base para outros pesquisadores que se debruçaram sobre o tema. David Bayley, sociólogo americano, apresenta um conceito amplo de polícia com o objetivo de fazer comparações transnacionais. Segundo Bayley (2006, p. 20), a polícia é conceituada como “pessoas autorizadas por um grupo para regular as relações interpessoais dentro deste grupo através da aplicação de força física.” O autor coloca três condições para a existência de uma polícia: força física, uso interno e autorização coletiva. Uma das características, a possibilidade do uso da força física – real ou por ameaça –, é condição fundamental para a existência da polícia, como já havia delineado Bittner. Apesar de os policiais não serem exclusivos no exercício da força física, sem tal prerrogativa, eles não seriam reconhecidos.

O uso interno serve para diferenciar a polícia das Forças Armadas de um país. Mas quando instituições militares se encarregam da manutenção da ordem interna devem também ser consideradas como força policial. A autorização coletiva tem por objetivo distinguir a polícia de outros grupos que utilizam a força com propósitos não coletivos, excluindo proprietários de terra, grupos privados, pais, professores, etc. Além disso, em diversos países grupos são autorizados a usar a força, tornando-a legítima. Para Bayley, a legitimidade da polícia não deriva de uma unidade social fixa, como, por exemplo, o Estado e, sob essa ótica, a polícia teria uma longa existência, incluindo a antiguidade e sociedades com padrões não ocidentalizados de cultura, além de poderem ter sido ou serem agências privadas. Essa ampla generalização permite ao autor proceder a sua análise comparativa em diversos contextos históricos (BAYLEY, 2006, p. 23).

Na proposta de Bayley, o policiamento seria praticamente universal e estaria presente na maioria das sociedades. Quais seriam, então, as características específicas do policiamento moderno? Historicamente, as características mais importantes e que distinguem o policiamento moderno são: natureza pública, especialização e profissionalização. Houve forças policiais controladas pelo governo, mas financiadas de maneira privada e outras que utilizavam de bens públicos para manter certos serviços, mas eram de controle privado. Bayley afirma que uma polícia só é pública quando ao mesmo tempo é *mantida* e *controlada* pelas comunidades, agindo coletivamente. Para fins de método, isso limita muito a existência de forças policiais de natureza pública, entretanto, impede que se realize comparações entre forças públicas sob determinado aspecto e privadas em outros (BAYLEY, 2006, p. 36).

Outra característica do policiamento moderno é a especialização. Essa qualidade determina a concentração da polícia em determinada tarefa, o uso da força. Uma polícia não especializada desempenha uma série de outras tarefas além de usar a força, por exemplo: inspeções sanitárias, garantia de suprimentos adequados, checagem de pesos e medidas – exemplos da Polícia Francesa e Prussiana no séc. XVIII, as quais desenvolviam tarefas mais amplas de regulamentação governamental (FOUCAULT, 2008; BAYLEY, 2006, p. 24-25). Entretanto, a especialização é relativa e não se encontra uma polícia completamente especializada. A especialização só pode ser mensurada em relação a um padrão definido, comparativamente. Segundo Bayley (2006, P. 59), as circunstâncias da modernidade por meio das filosofias do Estado-nação criaram condições propícias ao desenvolvimento da especialização. Nessa medida, a especialização seria útil não somente em garantir controle adequado como ganho de eficiência.

E, por fim, a profissionalização está diretamente ligada à busca por melhor desempenho e envolve recrutamento por mérito, remuneração adequada para a consolidação de uma carreira, treinamento formal, disciplina sistemática, trabalho em tempo integral e supervisão por oficiais superiores. Adicionalmente, a profissionalização pretende aumentar a confiança no trabalho policial procurando estabelecer instrumentos de controle confiáveis através do uso da força em comunidades onde a autoridade do regime político está em questão. Por outro lado, procura garantir a autonomia da polícia frente aos regimes políticos, conferindo-lhe eficácia e confiabilidade (BAYLEY, 2006).

O filósofo francês Jean Claude Monet dirigiu sua pesquisa para o nascimento das polícias modernas na Europa. Na passagem do século XIX para o XX, Monet detectou um duplo movimento de especialização nas polícias européias: a alimentação do sistema penal e o fornecimento ao poder político de recursos coercitivos. Esses movimentos de especialização vão marcar o nascimento das polícias modernas, gerando ritmos e resultados diferentes em cada país. Essas diferenças se dão pela forma singular como cada país organizou progressivamente a ascensão dos grupos sociais à cidadania. Outro processo observado por Monet foi o crescente aumento do poder central, com a criação por toda a Europa de polícias militarizadas, automaticamente centralizadas. Essas polícias centralizadas tinham como prerrogativa reforçar o controle sobre as polícias locais e municipais e integrá-las a um corpo coeso de polícia estatal (MONET, 2006, p. 57).

Monet ressalta que a partir da “bifurcação” das especializações policiais – alimentação do sistema penal e fornecimento de recursos coercitivos ao poder político – durante o séc. XIX é que polícia passou a significar o:

[...] ramo da organização administrativa encarregado de reprimir as infrações às leis e aos regulamentos e de impedir movimentos coletivos que agitam com frequência cada vez maior o próprio coração de cidades em plena expansão. (MONET, 2006, p. 23-24).

Para o autor, o percurso histórico delineou de maneira geral a polícia como conhecemos hoje, a qual desempenha uma função social (proteção dos direitos legais), é uma organização jurídica (deve respeito às leis e a Constituição) e seu recurso essencial é o uso da força (MONET, 2006, p. 24). Em realidade, a polícia se legitima por meio de uma confusão entre a história natural e a história social, onde a polícia coincide com o próprio movimento da civilização, processo que o autor denomina “genealogia apologética da polícia”¹. Em conjunto com Bayley, Monet reconhece o peso da profissionalização no processo de desenvolvimento das polícias modernas e chega a afirmar que “é a profissionalização que cava o fosso entre formas antigas e modernas de polícia.” (MONET, 2006, p. 61).

Vale destacar o trabalho do sociólogo francês Dominique Monjardet. É o autor quem endereça as críticas mais contundentes ao trabalho

¹ Pode ser entendido aqui como um discurso de justificação da existência da polícia, ou seja, “a polícia existe hoje porque sempre existiu.” (MONET, 2006, p. 24).

de Bittner, apesar de ser dele tributário. Como exposto, Egon Bittner teve sua teoria complementada por David Bayley, o qual acrescentou à prerrogativa central do uso da força pela polícia, a necessidade de autorização coletiva e a restrição do uso interno. Mesmo assim, tal crítica não tocou no “núcleo duro” da ação policial desenvolvido por Bittner – a possibilidade do uso da força. A partir dessa definição, Monjardet compara a polícia a um martelo. O uso da figura do martelo serve para dizer que a polícia aplica a força como um martelo e sua finalidade de uso depende daquele que maneja o instrumento. Em outras palavras, a polícia não intervém quando a força deve ser usada, ela intervém quando alguém comanda essa intervenção, seja por meio de um sistema de valores partilhado ou por uma autoridade exercida sobre ela. Nesse sentido, sua instrumentalidade é universal e suas finalidades são particulares, não estando definidas *a priori*. Para Monjardet (2003, P. 22), a polícia pode servir a “objetivos dos mais diversos, à opressão num regime totalitário ou ditatorial, à proteção das liberdades num regime democrático.”

Apesar de útil, a comparação da polícia com um martelo não apreende todas as especificidades de uma organização de trabalho coletivo. A polícia é complexa e o seu agir é condicionado por diversos fatores, não somente àqueles instrumentalizados por quem a comanda. As prescrições do trabalho policial são dadas pelo sistema normativo (racionalidade legal) e entendimento valorativo (cultura) num momento específico. Esclarece Monjardet (2003, p. 23):

[...] não há organização formal sem organização informal e, portanto, sem opacidade nem inércia. Do mesmo modo, todo grupo profissional, uma vez definido por ser detentor de competências exclusivas (seja em termos de atribuições ou de saberes), desenvolve interesses e cultura profissionais próprios, que constituem outros tantos princípios e capacidades de resistência à instrumentalização por terceiros: não há profissão sem um *quantum* de autonomia. Na prática, nenhuma polícia se resume à realização estrita da intenção daqueles que a instituem e tem autoridade sobre ela, à pura instrumentalidade. Há sempre um intervalo, mais ou menos extenso, mas jamais nulo. A revelação desse intervalo, bem como a franca exposição dos mecanismos que o mantêm, é tarefa básica de uma sociografia empírica das instituições policiais.

Monjardet realiza uma espécie de sociologia empírica da força pública², que caminha em dois tempos: apreender o trabalho policial e

² O próprio autor rebate essa denominação afirmando que não há uma sociologia da polícia, mas sim “uma sociologia dos usos sociais da força e da legitimação do recurso à força nas relações políticas” (2003, p. 14).

desconstruí-lo e, posteriormente, verificar as especificidades próprias à polícia, ou seja, com o auxílio do ferramental sociológico identificar o papel próprio, irreduzível e insubstituível da polícia nas relações sociais.

O autor concebe a polícia da seguinte maneira: como um instrumento de poder, que recebe ordens e diretrizes do aparato político e institucional; um serviço público, devido à sua utilidade social; e uma profissão, que desenvolve interesses próprios (MONJARDET, 2003, p. 15). Nesse prisma, a polícia responderia às prescrições políticas por um lado e as demandas profissionais e do público, por outro. As três esferas – política, pública e profissional – coexistem e são indissociáveis, muitas vezes operando de acordo com lógicas distintas e conflitantes. Daí, surge que as ações e o funcionamento policial no cotidiano é resultado dessas tensões.

Em relação à atenção dada na literatura ao uso da força pela polícia, Monjardet a contesta por dois motivos: em primeiro lugar, a polícia não detém efetivamente o monopólio de seu uso e, em segundo lugar, essa prerrogativa não é o seu meio mais importante de ação. O monopólio do uso da força física somente é preservado atentando-se para duas características singulares da polícia: uma delas é o alvo indeterminado da ação policial. Enquanto outros agentes podem fazer uso da força de maneira restrita e determinada, a polícia está autorizada a intervir em qualquer situação, com relação a qualquer pessoa e a qualquer momento. Nesse sentido, a polícia detém o monopólio do uso da força em relação a todos. E ainda mais, deve ser capaz de regular o emprego do uso da força de outros agentes. Por isso, tem que estar preparada para vencer qualquer outra força privada e, se preciso, contar com a ajuda das forças armadas, as quais se tornam, momentaneamente, polícia (MONJARDET, 2003). Portanto, para fins de definição, a polícia é a “instituição encarregada de possuir e mobilizar os recursos de força decisivos, com o objetivo de garantir ao poder o domínio (ou a regulação) do emprego da força nas relações sociais internas.” (MONJARDET, 2003, p. 27).

Admite a força como o recurso policial por excelência, mas chama a atenção de que a força é apenas o mais espetacular dos recursos não-contratuais à disposição da polícia. Para Monjardet (2003, p. 28), na realidade, “o que deve ser corrigido é a ênfase excessiva, e mesmo exclusiva, dada até aqui à força como meio de ação privilegiado da polícia.” A polícia também exhibe seu poder

simbólico através do papel desempenhado pela ameaça da força numa continuidade efetiva entre os símbolos e a ação. Sem dúvida, a polícia mobiliza a força de diversas formas, mesmo simbolicamente através das chamadas técnicas policiais discretas (*undercover police practices*)³. Essas técnicas, legalmente à disposição da polícia, têm o mesmo valor que a força, pois entre os cidadãos comuns essas “técnicas” de investigação e obtenção de informações seriam caracterizadas como delitos ou crimes. Dessa forma, “[...] é verdade que, concreta e cotidianamente, nas democracias ocidentais, em seu funcionamento a polícia recorre com muito menos frequência ‘à força’ que à força ‘simbólica’, ou à representação da força.” (MONJARDET, 2003, p. 27).

Tratando do mandato da polícia, Monjardet não o considera universal nem tampouco genérico, como delineado por Bittner. A polícia responde a um mandato prescritivo-normativo que se articula com as práticas. À polícia cabe salvaguardar os interesses coletivos, os quais atritam com o interesse institucional e o profissional:

O que a polícia é encarregada de satisfazer, ou de manter, é a corrente substancial dos “interesses coletivos”. Aqui se oscila entre o que é comum a toda polícia, seus meios de ação, e o que é próprio de cada polícia, aquilo em nome do que ou em vista do que esses mesmos meios de ação lhe são confiados, isto é, as finalidades que a sociedade lhe atribui. (MONJARDET, 2003, p. 29).

3. A panorâmica socio-histórica que empreendemos ao analisar o percurso semântico que o conceito de polícia tomou de Foucault a Bittner ajuda-nos a compreender a dificuldade teórica em se delinear precisamente os limites funcionais do papel desempenhado pela polícia (enquanto idéia, instituição e organização) na sociedade moderna. A transição conceitual que paulatinamente vai restringindo a extensão do poder de polícia na sociedade, dos teóricos do século XVIII ao imaginário do senso comum contemporâneo, encontra uma contraposição de peso a partir das análises etnográficas que têm início nos anos de 1950 e de quem Egon Bittner é o

³ Espreitas ou campanas, escutas telefônicas, chantagem, cilada, logro deliberado, encorajamento à delação, provocação, entregas controladas. De acordo com D. Monjardet, são técnicas ensinadas nas escolas policiais e sancionadas por textos legais. Entretanto, não esqueçamos que o autor trata da realidade policial francesa.

principal expoente. Uma combinação entre a genealogia foucaultiana, que enxerga a polícia como técnica de governo, e a sociologia empírica dos estudos atuais, que desmistifica (e desarma) as aspirações corporativas, pode ser como um apoio metodológico que permite uma hermenêutica mais segura da função social da polícia ao longo do tempo, até porque, pode-se dizer que faz parte do DNA policial, o gosto pelos arcanos e pelo controle da informação.

REFERÊNCIAS

- BANTON, Michael. *The policemen in the community*. Nova York: Basic Books, 1964.
- BAYLEY, David. *Padrões de policiamento*. São Paulo: Edusp, 2006.
- BITTNER, Egon. *Aspectos do trabalho policial*. São Paulo: Edusp, 2003.
- BERGES, Michel. Foucault et la police. In: LOUBET DEL BAYLE, J. L. (Ed.). *Police et société*. Toulouse: Presses de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MONET, Jean C. *Polícias e sociedades na Europa*. São Paulo: Edusp, 2006.
- MONJARDET, Dominique. *O que faz a polícia*. São Paulo: Edusp, 2006.
- NAPOLI, Paolo. *Naissance de la police moderne : pouvoir, normes, sociétés*. Paris: Éditions La Découverte, 2001.
- WESTLEY, William A. *Violence and the police: a sociological study of law, custom and morality*. Cambridge: The MIT Press, 1970.

Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma analítica da modernidade

Luís Antônio Francisco de Souza
*Departamento de Sociologia e Antropologia -
Unesp - campus Marília*

Os massacres se tornaram vitais.
Michel Foucault.

INTRODUÇÃO

Michel Foucault (1926-1984), com sua vasta e multifacetada obra, renovou as possibilidades teóricas das ciências humanas ao criticar nossa visão naturalizada da história, do corpo, da sexualidade, da soberania e do poder. Ele propôs novas formas de construção de estratégias de poder, de verdade e de subjetividade, constitutivas da modernidade. Embora sua ênfase tenha sido sempre a compreensão da construção dos dispositivos institucionais, com seus saberes e suas práticas de poder, o legado da obra problematizou a história do nosso presente, suas evidências estabelecidas. Seus estudos foram particularmente influentes e, de certa forma, mudaram a maneira como concebemos saberes ligados à prisão e à criminologia, ao hospício e à psiquiatria, à sexualidade e à psicanálise.¹ O presente artigo

¹ Ilustrativo dos interesses de Foucault na emergência de uma racionalidade punitiva específica das sociedades ocidentais é o debate que ele faz com os historiadores, por ocasião da publicação de *Vigiar e Punir* (FOUCAULT et al, 1982).

pretende destacar os pontos fundamentais da analítica do poder de Michel Foucault, entendê-la como analítica da modernidade e apontar sua atualidade².

PODER E VERDADE

Michel Foucault remodelou nossa forma de compreender as instâncias sociais, agora vistas a partir de um novo conceito de poder. Múltiplas relações de poder constituem o corpo social e o poder só existe mediante a produção da verdade. A produção da verdade parte de uma rede social. Os indivíduos numa determinada sociedade são constituídos por redes de poder e de saber: “os discursos verdadeiros trazem consigo efeitos específicos de poder.” (FOUCAULT, 1999, p.29). Foucault destaca as práticas de poder, antes mesmo que o Estado, as práticas de encarceramento, antes mesmo que as prisões, as práticas de segregação dos loucos, antes mesmo que os hospitais psiquiátricos.³ Para ele, portanto, não há práticas sociais sem um determinado regime de racionalidade e de verdade por elas engendrado (FOUCAULT, 2002; FOUCAULT et al., 1982).

Delinea-se, em sua obra, uma não-identidade entre Estado e poder, não para minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes na sociedade, mas demonstrar que o Estado não detém o poder e sobre ele não tem privilégios. Na verdade, o poder não existe, existem práticas ou relações de poder, que são constitutivas do corpo social. Foucault recusa, assim, as representações jurídicas do poder e o exercício do poder como violência e repressão (MACHADO, 1981, p. 191). Esse conceito de poder já não define polarizações absolutas entre o soberano e os súditos, e seu campo não é mais exclusivamente o campo do direito, ele implica uma multiplicação, uma disseminação através de múltiplas formas de

² Pelo menos esta é uma das dimensões lembradas por David Garland (2001) quando este analisa a crise do modelo de estado penal previdenciário e a emergência de uma cultura do controle que aponta para formas amplas e disseminadas, estatais e sociais, de gestão disciplinar e pós-disciplinar do crime e da violência nas sociedades de modernidade tardia.

³ É isso o papel da genealogia do poder: “Não há para a genealogia outro objeto ou outra finalidade a não ser o poder, seja qual for a forma ou a máscara que ele possa tomar: política, moral, conhecimento etc. A genealogia desfaz todas as máscaras do poder; mostra que o político não é senão uma das suas máscaras entre outras. Mostra-lhe o rosto onde quer que ele se exerça, mesmo lá onde nos é proibido encontra-lo. A genealogia é uma arma contra o poder, contra todos os poderes.” (EWALD, 1993a, p. 27).

agenciamento dos indivíduos e dos seus corpos, uma verdadeira anatomia política (EWALD, 1993a, p.42). Foucault, em curso no *Collège de France*, de 14 de Janeiro de 1976, se perguntava sobre as relações existentes entre regras de direito e discursos de verdade, e anunciava claramente que seu projeto consistia em

fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso – mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação. Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social. (FOUCAULT, 1985a, p. 181).⁴

Segundo esses termos, Foucault sugere algumas precauções metodológicas⁵: o poder atua de forma ramificada e capilar, o poder coincide com as extremidades cada vez menos jurídicas; o poder deve ser percebido em termos de suas instâncias materiais, em sua positividade, enquanto forma concreta, contínua, real e efetiva de constituição dos sujeitos; o poder não é propriedade de alguém ou de algum grupo, o poder não tem existência material, do qual seria possível descrever uma fenomenologia. O poder não pode ser partilhado e conseqüentemente não pode ser monopólio de alguém; o poder circula, funciona em cadeia e, nesse sentido, não tem posição fixa, ele é exercido em rede (FOUCAULT, 1985a, p. 181-183). Michel Foucault propõe, assim, uma analítica ascendente do poder que pretende observar o

⁴ Para uma tradução alternativa, ver Foucault (1999, p. 31).

⁵ Essas mesmas questões de método podem ser encontradas em *A vontade de Saber*, com o acréscimo da preocupação em afirmar que onde há poder há também resistências, e conclui: “Trata-se, em suma, de orientar para uma concepção de poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo de direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político” (FOUCAULT, 1985c, p. 97).

funcionamento concreto das redes de poder em nossa sociedade, numa perspectiva minuciosa, objetivando os mecanismos infinitesimais, as técnicas, os procedimentos, os métodos e jamais a ideologia ou o discurso da soberania. Foucault não nega a importância dos discursos e dos saberes, mas ele julga que antes de olharmos para as grandes formações culturais de nossa época, devemos prestar atenção às técnicas concretas de formação e de acumulação do saber, que são, na verdade, métodos de observação, de registro, de inquérito e de pesquisa (FOUCAULT, 2002). O poder moderno não seria apenas uma instância repressiva e transcendente (o rei acima dos súditos, o estado superior ao cidadão), mas uma instância de controle, que envolve o indivíduo mais do que o domina abertamente. Uma relação de poder somente pode ser assim definida quando indivíduos livres agem uns sobre as ações dos outros.⁶ O poder é produtivo, ele produz o real, os domínios de objetos e os rituais de verdade. As proibições podem ser flexibilizadas, pode-se abolir a pena de morte, abrandar o regime das prisões, porém o poder continua trabalhando nas fendas, nas intersecções, nas técnicas mínimas e efetivas, dispostas na sociedade. O poder refere-se menos à repressão da desobediência e mais à prevenção de desvios, à constituição de individualidades, mas também às relações de força. Em sua analítica do poder, nesse sentido, Foucault propõe a inversão da proposição de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios (FOUCAULT, 1999, p. 22). Nessa analítica, o modelo da guerra pode ser utilizado para pensar a ordem política, assim como o modelo do exército para pensar a ordem social (FOUCAULT, 1987, p. 151).

O LUGAR DAS DISCIPLINAS

O que são as disciplinas? As disciplinas são um tipo, uma modalidade, uma física, uma tecnologia, uma anatomia do poder. Elas não se identificam com uma instituição em especial. A prisão é, de certa forma, a mãe da disciplina, e nela estão combinadas as três modalidades de exercício do poder: o castigo (ira do soberano), a punição (defesa da sociedade) e o

⁶ “When one defines the exercise of power as a mode of action upon the actions of others, when one characterizes these actions by the government of men by other men – in the broadest sense of the term – one includes an important element: freedom. Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free. By this we mean individual or collective subjects who are faced with a field of possibilities in which several ways of behaving, several reactions and diverse compartments may be realized.” (FOUCAULT, 1983, p. 221).

treinamento do corpo (constituição do sujeito). As disciplinas aparecem nas instituições especializadas (penitenciárias ou casas de correção), nas instituições que as instrumentalizam (casas de educação ou hospitais) e nas instâncias preexistentes (as relações intra-familiares, a célula pais-filhos). Mas também nos aparelhos da administração ou nos aparelhos estatais que têm, entre suas funções, fazer as disciplinas funcionarem numa escala mais ampla (a polícia).

As disciplinas são práticas que operam no interior de diversas instituições. O mandamento das disciplinas é colocar cada “indivíduo no seu lugar, e em cada lugar, um indivíduo.” Para as disciplinas o que importa é “estabelecer as presenças e as 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 qualidades ou os méritos.” (FOUCAULT, 1987, p. 131).

As instituições disciplinares criaram uma maquinaria de observação, um verdadeiro microscópio do comportamento, onde um único olhar garantiria iluminação e controle de tudo e de todos. É o nascimento da vigilância, do poder capilar e de um saber espacial. Em termos espaciais, portanto, cada indivíduo ocupa um lugar ao mesmo tempo funcional e hierarquizado, formando um quadro onde se distribui a multiplicidade de indivíduos para deles tirar o maior número de efeitos possíveis. As disciplinas implicam também um controle das atividades dos indivíduos, estritamente coordenadas em relação aos horários, ao conjunto dos demais movimentos corporais e aos objetos a serem manipulados, visando obter assim uma utilização crescente de todas as atividades ao longo do tempo. Distribuídos espacialmente e controlados temporalmente, as disciplinas combinam ainda os indivíduos de modo a obter um funcionamento eficiente do conjunto através da composição das forças individuais. Os processos disciplinares criam um novo tipo de individualização, fabricam, num certo sentido, indivíduos aptos para o trabalho e para atividades racionalmente planejadas. Ocorre uma troca do eixo político da individualização, que nas sociedades feudais era máxima do lado da soberania e nas regiões superiores do poder, ao passo que na sociedade disciplinar a individualização será máxima naqueles que são mais controlados pelo poder. No interior dos sistemas disciplinares funciona um mecanismo penal, que não apela para as punições sancionadas pelo direito, nem dependem das instituições que regulam e aplicam o direito compilado nos grandes códigos e refletido pelos grandes juristas.

Os indivíduos, submetidos às disciplinas, são permanentemente examinados. No exame, o poder disciplinar se esconde e o corpo do indivíduo submetido a esse poder é que ganha ampla visibilidade, pois ele é submetido a todo tipo de análise, de investigação, de identificação, de descrição, de registro. O exame é uma minúcia que se estabelece numa obsessiva prática de registro e de documentação. Emerge a era do exame, dos processos, dos prontuários, das fichas, dos boletins e das cadernetas. É a aparição do indivíduo no campo do saber. As disciplinas são detalhes tecnológicos, processos ínfimos, contínuos, massivos, persistentes. A partir delas é que se dá a universalização da pena de prisão. A proteção do corpo do condenado contra as tiranias e as vilanias é a contraparte da instalação do *penitenciário*.

As disciplinas não ficaram represadas em suas instituições de origem: a caserna, as prisões, os hospitais psiquiátricos, os internatos. As cidades demolem seus muros, os médicos esquadrinham a cidade para combater a disseminação da peste. Embora os muros das instituições asilares não caiam de uma vez, as disciplinas colocarão as instituições num novo campo de visibilidade.

BENTHAM E O PANOPTISMO

Para Foucault, portanto, o estudo das disciplinas permite observar a emergência de uma sociedade disciplinar. As disciplinas são concebidas como processo meticuloso de criação de sujeitos, que se apóia num amplo campo de visibilidade, aberto pela libertação do olhar das fronteiras turvas, sombrias, delimitadas pelo princípio da soberania. As cidades modernas, neste sentido, parecem ser apenas possíveis em decorrência de uma profunda transformação na economia política do poder disciplinar, na medida em que foram transformadas em dispositivos de vigilância, de observação, de transformação e de diferenciação dos grupos humanos.

O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural que sintetiza os novos dispositivos de poder. Nele, o poder é exercido de forma automática. Os indivíduos são treinados, modificados em seus comportamentos. Por isso, Foucault afirma que se trata de um “laboratório de poder”, local onde não se aplica apenas um poder repressivo e excludente, mas sim um poder produtivo, que produz novos tipos de comportamentos e, mais ainda, um novo tipo de individualidade treinada e dócil. Ele tornou-se um modelo

generalizável, um modelo da nova tecnologia política disciplinar. Com isso, esse modelo será aplicado em todos os lugares onde é necessário controlar e produzir determinados comportamentos numa multiplicidade de indivíduos, podendo servir para corrigir prisioneiros, cuidar de doentes, formar os escolares, guardar loucos, controlar operários, fazer trabalhar ociosos etc.

É uma máquina terrível, que devassa os espaços interiores e os indivíduos. Nela, cada um deve ocupar seu lugar e seu comportamento é meticulosamente observado e administrado. O panóptico representa o fim das grades, das fechaduras, e instaura o princípio da leveza e da certeza. Todos são vigiados por um olhar hierárquico. O Panóptico é “um aparelho de desconfiança total”, que se apóia na reciprocidade dos olhares e na relação suposta e reafirmada entre vigias e vigiados (FOUCAULT, 1985b, p. 221).

Quem está submetido a esta engrenagem de poder, acaba submetendo-se de forma voluntária, acaba se tornando vigia de si mesmo, “torna-se princípio de sua própria sujeição”. Ele é uma máquina de fazer experiências, de transformação dos corpos, de treinamento, é uma espécie de laboratório do poder (FOUCAULT, 1987, p. 179). As construções cheias de luz, em estilo de observatório serão, a partir da invenção de Bentham, o dispositivo de vigilância que estará presente em toda uma sociedade, em suas arquiteturas, em suas técnicas urbanísticas, nas estratégias de profilaxia das doenças, no controle dos delinquentes, na intimidade doméstica. A regra do “olhar sem ser olhado” dá uma nova funcionalidade às instituições disciplinares, pois estas passam a estar dispostas em rede e seu custo geral diminui. De uma sociedade em que muitos vigiavam poucos, passamos para uma em que poucos vigiam muitos (FOUCAULT, 1987, p. 190).

CONTINUUM CARCERÁRIO

O controle das virtualidades deve ser efetuado por um conjunto de instituições paralelas e exteriores à justiça (o complexo carcerário), dentre os quais se destaca a polícia. Tais instituições especializaram-se na vigilância e na coerção corretiva destes indivíduos. A correção é uma estratégia de poder orientada para a gestão da população, no sentido da constituição de um poder individualizante. A maquinaria de pedagogia, psiquiatria e medicina, montada para a reforma e requalificação do criminoso, tem na concepção arquitetônica Panóptica de Bentham a sua máxima valorização.

Dá-se aqui o surgimento da disciplina enquanto uma “anatomia do detalhe” abrindo um campo mais vasto de visibilidade total e hierárquica e de sanção generalizada (FOUCAULT, 1987, p 170, 1985b, p. 215). O *continuum carcerário* de que fala Foucault é constituído tanto por instituições compactas, pela hierarquia do olhar, quanto por procedimentos jurídicos e disciplinares.

Pode-se então falar, em suma, da formação de uma sociedade disciplinar nesse movimento que vai das disciplinas fechadas, espécie de ‘quarentena’ social, até o mecanismo indefinidamente generalizável do ‘panoptismo’. Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e, principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues e mais longínquos. (FOUCAULT, 1987: 189-190).

Na modernidade, o poder está articulado numa rede disciplinar, cuja feição mais óbvia é o complexo carcerário, também denominado de *continuum carcerário*, que compreende, além dos presídios e dos hospitais, a polícia, essa instituição absolutista que se acomodou perfeitamente às mínimas instâncias de poder presentes na sociedade. Em sua obra, Michel Foucault fala, em primeiro lugar, de um controle social em geral, da vigilância, da sociedade carcerária, do grande confinamento, de mecanismos e de tecnologias disciplinares que penetram todos os poros da sociedade. Na “História da Loucura”, Foucault (1978) mostra, nos séculos XVII e XVIII, na Idade Clássica, uma política de internação, um verdadeiro mecanismo social, utilizado para controlar a multidão urbana, para impor modelos de autoridade e de disciplina. Mas também, Foucault identifica a polícia com a teoria, a razão e a administração do Estado. Polícia significava e abrangia todos os negócios de interesse do poder soberano: “A doutrina da polícia define a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; define a natureza dos objetivos que ele persegue e a forma geral dos instrumentos envolvidos”. A polícia seria uma “tecnologia” governamental, descrevendo domínios, técnicas, objetivos do Estado, que estava adstrita à homologia do poder estatal com o poder paterno, na medida em que garante tanto uma “continuidade ascendente” quanto uma “continuidade descendente” do poder de governar. Nesse sentido, a polícia é ao mesmo tempo a ordem da cidade, a arte e a ciência teorizada do Estado, o direito urbano e administrativo, o conjunto escrito de regulamentos referentes à economia, às riquezas, à indústria, ao comércio, à mão de obra, à moral e à religião.

Já em “Vigiar e Punir”, Foucault (1987) faz referência aos regulamentos, aos códigos de controle de repressão, dentro de espaços fechados, hospitais, prisões, colégios, casernas etc. Também a polícia aparece como instituição do estado, com uma semântica própria, ligada a um aparelho administrativo. Embora a formação histórica da polícia tenha a ver com o processo que separa formalmente as funções de justiça (julgar e punir) das funções da polícia (vigiar e prender) (PASQUINO, 1991), ela parece estar colocada em oposição à justiça, na medida em que mantém suas funções tradicionais, múltiplas, judiciárias, políticas e administrativas, misturando em suas práticas as técnicas de poder e as formas dos saberes especializados. Para Foucault, a polícia não tem o papel de reprimir as ilegalidades, mas de criar um campo ampliado de visibilidade. O delinqüente torna-se o objeto da vigilância policial e, assim, é destacado do conjunto polimorfo das ilegalidades. A polícia teve papel importante na ramificação dos mecanismos disciplinares, na medida em que, ao gerir a delinqüência, conjugava a rede de instituições do carcerário. E a polícia foi parte integrante do processo de estatização dos mecanismos disciplinares. O poder policial “deve ser co-extensivo ao corpo social inteiro, e não só pelos limites extremos que atinge; mas também pela minúcia dos detalhes de que se encarrega. O poder polícia deve-se exercer ‘sobre tudo’”. A polícia processa um tipo de vigilância que é “permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesma invisível. Deve ser como um olhar sem rosto que transforma todo o corpo social em um campo de percepção: milhares de olhos postados em toda parte”. A polícia estende sua rede intermediária e disciplina os espaços não disciplinares e se torna, assim, uma meta-disciplina (FOUCAULT, 1987, p. 187).

As múltiplas relações entre manutenção da ordem social e cumprimento da lei foram tematizadas por Foucault, para quem “a vigilância e junto com ela, a regulamentação, é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica.” (FOUCAULT, 1987, p. 164). A disseminação dos regulamentos aumentou a capacidade de intervenção dos poderes constituídos na sociedade:

E se o jurisdicção universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arrepio do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados.(FOUCAULT, 1987, p. 196).

Ao dar ênfase à disciplina e à norma, Foucault não desqualificou o direito e a lei. Analisou seus efeitos a partir do ângulo da constituição dos corpos e das “múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social.” (FOUCAULT, 1985a, p. 181). A organização de um código jurídico centrado na teoria da soberania permitiu sobrepor um sistema de direito às disciplinas. Por um lado, haveria “uma legislação, um discurso e uma organização do direito público articulados em torno do princípio do corpo social e da delegação de poder; e por outro, um sistema minucioso de coerções disciplinares que garanta efetivamente a coesão deste mesmo corpo social. Ora, este sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, no entanto, o seu complemento necessário” (FOUCAULT, 1985a, p.189). Longe de expulsar o direito da história, Foucault procurou compreender um dos principais aspectos do funcionamento de nossas instituições jurídico-disciplinares (HUNT; WICKHAM, 1994). O poder, definido como “uma forma de agir sobre um sujeito em ação”, (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 220), não define polarizações absolutas nem entre lei e norma, nem entre soberania e disciplina (FOUCAULT, 1985a, p. 190). A norma faz com que o direito se dobre sobre si mesmo na medida em que promove a difusão da atividade de julgar no conjunto de sociedade. A lei passou a funcionar num contínuo de aparelhos cujas funções são reguladoras. As normas não são simples ramificações das instituições do Estado centralizado. Foucault (1985d, p. 284) afirma que:

no caso da teoria do governo não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar ao máximo as leis como táticas. Fazer, por vários meios, com que determinados fins possam ser atingidos. Isto assinala uma ruptura importante: enquanto a finalidade da soberania é ela mesma, e seus instrumentos têm a forma da lei, a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige e deve ser procurada na perfeição, na intensificação dos processos que ele dirige e os instrumentos do governo, em vez de serem constituídos por leis, são táticas diversas. Na perspectiva do governo, a lei não é certamente o instrumento principal.

Do ponto de vista jurídico, o poder do Estado é exercido por meio de leis e do direito. Mas as disciplinas se exercem por meio de regulamentos que expõem direito, tornando-o mais minucioso e indulgente, e que naturalizam as leis, na forma de um contradireito. A lei define um espaço de liberdade e estabelece a universalidade da igualdade. O

regulamento preenche este espaço deixado vazio pelas leis. Ele distingue, individualiza e hierarquiza os indivíduos no espaço e no tempo. O indivíduo não passaria de um “átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade”, constituído pela disciplina (FOUCAULT, 1987, p. 172).

Isso explica o que se chamou de a deriva do judiciário em direção ao penitenciário. O juiz perde seu espaço de interpelador das leis (justiça) ao incorporar em suas decisões preceitos que inferem a personalidade e a moralidade do réu (medicina). Assim, tanto no nível mais abstrato do direito e das decisões jurídicas como no cotidiano dos cárceres e da polícia, os micropoderes disseminaram-se, formando redes, arquipélagos de vigilância e de punição, produzindo corpos físicos e morais (EWALD, 1984, p. 41-50). A normalização não contradiz a lei nem faz desaparecer as instituições de justiça, provoca, ao contrário, um aumento das leis, levadas aos mais ínfimos detalhes da vida (EWALD, 1984, p. 78). “Na essência de todos os sistemas disciplinares funciona um pequeno mecanismo penal. É beneficiado por uma espécie de privilégio de justiça, com suas leis próprias, seus delitos especificados, suas formas particulares de sanção, suas instâncias de julgamento.” (FOUCAULT, 1987, p. 159-160). Para Foucault, a polícia possui uma função complexa “pois une o poder absoluto do monarca às mínimas instâncias de poder disseminadas na sociedade; pois, entre essas diversas instituições fechadas de disciplina (oficina, exército, escolas), estende uma rede intermediária, agindo onde aquelas não podem intervir, disciplinando os espaços não disciplinares; mas, que ela recobre, liga entre si, garante com sua força armada: disciplina intersticial e metadisciplina”.

A polícia, como mecanismo disciplinar, baseia-se numa “tomada de contas permanente do comportamento dos indivíduos”. A polícia que já foi o braço armado do poder real, também é agora a instituição da sociedade disciplinar, com papel essencial na gestão dos ilegalismos. Isto é, ela movimenta, numa base cotidiana e ao mesmo tempo externa e complementar ao âmbito jurídico-discursivo, mecanismos de segregação e de multiplicação das dissimetrias econômicas, sociais e de distribuição de justiça (FOUCAULT, 1987, p. 187-189).

O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA

Para Foucault, o que está na base das teorias da soberania é o poder de punir e esse poder foi compreendido, nas monarquias, como poder de morte (do condenado, do criminoso, do escravo). Nas democracias, o

poder se volta para o direito de vida, enquanto bio-poder. Trata-se de mudar a qualidade da vida, de tirar proveito das energias vitais, de ampliar as capacidades da vida para dar aos indivíduos uma utilidade social. As pessoas são vistas como uma massa de seres vivos que tem como característica a força produtiva, a força de trabalho, a capacidade de produção de riquezas. O poder sobre a vida é um dos enigmas das sociedades democráticas. Não se trata de ampliar o poder do governo por meio da eliminação física do súdito. Trata-se agora da ampliação do poder pela via da ampliação da capacidade produtiva dos indivíduos. O poder no mundo moderno é um poder que pretende dizer às pessoas como elas devem viver suas vidas e pretende oferecer a elas os meios através dos quais essa vida é possível e desejável. E não é a toa que será Giorgio Agamben (2004) quem mais vai explorar estas questões em sua análise da tatanos-política moderna, inaugurada de forma gritante nos campos de concentração nazistas, mas certamente presentes nas questões contemporâneas ligadas ao problema da eutanásia, do prolongamento da vida, da pena de morte, das experimentações com embriões, células tronco, das guerras... A biopolítica como politização da vida, na idéia de uma vida matável, nua, e por isso não passível de punição pelos mecanismos clássicos do direito penal, já que o corpo nu não é protegido pelo direito, constituindo uma exceção soberana.

Mas Michel Foucault havia designado duas modalidades de exercício do poder: soberania e disciplina. No trabalho de transição da discussão sobre a emergência, na modernidade, de uma sociedade em que as disciplinas passam a recobrir todo o tecido social, uma verdadeira sociedade disciplinar, com seus dispositivos de constituição dos corpos, de utilidade do trabalho, Foucault já começa a demonstrar seu interesse nas discussões sobre poder pastoral, biopoder e razão de Estado.⁷ Esse interesse aparece, preliminarmente, num curso no *Collège de France*, em 17 de março de 1976 e em *A Vontade de Saber*, publicado originalmente no final de 1976. De forma mais sistemática, Foucault perseguirá esses temas nos cursos do *Collège de France* de 1978 (Segurança, território e população), de 1979

⁷ Importante assinalar que não há uma separação radical entre as tecnologias do poder disciplinar e do biopoder. Antes, Foucault observa uma continuidade problemática entre essas tecnologias na medida em que capturam aspectos diversos da vida social na modernidade (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 134-135).

(Nascimento da biopolítica) e de 1980 (Do governo dos vivos) (FOUCAULT, 1997).⁸

No curso de 17 de março de 1976, Foucault avança esta discussão na direção da emergência do poder sobre a vida, em contraposição ao poder sobre a morte, característico da soberania.

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. Creio que, para compreender o que se passou, podemos nos referir ao que era a teoria clássica da soberania que, em última análise, serviu-nos de pano de fundo, de quadro para todas essas análises sobre a guerra, as raças, etc. Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte é um de seus atributos fundamentais. [...] Dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver, em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (FOUCAULT, 1999, p. 286).

Em outros termos, o direito de soberania é o de fazer morrer ou deixar viver. Nos séculos XVII e XVIII surgiram técnicas de poder que eram centradas no corpo individual, durante a segunda metade do século XVIII surge outra tecnologia, que não exclui a disciplinar.

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo: no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. Mais precisamente eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade de homens, não na medida em que eles se resumem a corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 289).

A disciplina é o exercício do poder que incide sobre o corpo, segundo as estratégias da individualização, é o homem-corpo. A biopolítica é massificante, pois vai na direção do homem-espécie. “Depois de anátomo-

⁸ Cf. Foucault, 1997, 1999. Veja também Michel Foucault. *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política*. In: _____. *Estratégia poder-saber*. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. V. 4. (Ditos e Escritos)

política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana.” (FOUCAULT, 1999, p. 289). Nesse momento a estatística é inventada e são realizadas as primeiras medições demográficas, volta-se para as endemias, para as doenças reinantes numa população. Surgem a medicina social, a higiene, a medicalização da população. Toma-se como objeto de poder o problema da velhice, da doença, da inatividade e das incapacidades. Será a preocupação com a assistência, os seguros, a poupança individual, a seguridade. O problema do meio (rural e urbano) é colocado de forma mais direta. A biopolítica lida com a população como problema político, científico e biológico. A biopolítica trata, portanto, de estimativas estatísticas e de medidas globais para estabelecer mecanismo reguladores da população.

Aquém portanto do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 1999, p. 294).

A ênfase se dá mais na “na maneira de viver” e neste momento a morte fica como que do “lado de fora” do poder, porque o poder não terá domínio sobre a morte, mas sobre a mortalidade. Por esta razão, como também lembra com propriedade Norbert Elias (1993), a morte torna-se problema de âmbito privado. O corpo do indivíduo, objeto de amplas estratégias de poder, agora também passa a coincidir com a gestão populacional, a disciplina encontra a biopolítica. A gestão da cidade e a gestão da sexualidade permitem esta articulação entre o biológico e o populacional, entre o indivíduo e a espécie. “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação”, assim como a “medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores (FOUCAULT, 1999, p 300, 302).

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um

só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a 'norma'. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço. [...] A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias da disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.

O biopoder, portanto, é uma modalidade de poder que se exerce sobre o corpo vivo da população, e sua dimensão vivencial, mas que tem como produto também a morte, porque não. Este é o paradoxo que Agamben tenta dar conta em sua filosofia política, paradoxo este presente já na obra de Hannah Arendt (2004). Michel Foucault não elide esta questão. Nesta mesma aula ele faz referência ao paradoxo do excesso do biopoder encontrado no exercício do poder da guerra, do poder atômico e do campo de concentração. E hoje, a biopolítica, cada vez mais, afirma-se nesta fronteira perturbadora entre fazer morrer para poder viver. Michel Foucault pergunta:

Como um poder que tem como objetivo a vida vai se exercer como poder de matar? Se é o poder de soberania recua cada vez mais e que o poder disciplinar ou regulamentador avança mais? Como um poder como este pode matar já que se trata de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? É aí que intervém o racismo: o que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. (FOUCAULT, 1999: p. 304).

E ao se perguntar o que é o racismo, Foucault mesmo responde que ele é o responsável por introduzir no domínio da vida “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer;” introduzindo na continuidade da espécie uma cesura, separando aqueles grupos que devem ter sua vida ampliada daqueles que merecem ser tratados como subgrupo descartável e, para retomar Agamben, o grupo matável. Mais ainda, segundo Foucault, o racismo ainda

terá o papel de introduzir, na relação com a morte, uma positividade na medida em que ela produz vida: “quanto mais você matar, mais você fará morrer, ou quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfreamento, mas uma relação do tipo biológico: ‘quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mas forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. [...] Quando você tem um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 1999, p. 304, 305e 306).

Sendo assim, Michel Foucault também lembra como o evolucionismo permitiu fazer a transposição da analítica da guerra, do biopoder e do racismo para as mortes em massa nos domínios da colonização européia, das práticas de genocídio, da guerra generalizada como biopoder, do combate à criminalidade, à loucura e à doença. E, é preciso sempre lembrar, que nos domínios deste paradoxo, não conta apenas a morte de adversários, mas de milhões dos cidadãos expostos à guerra: “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos.” (FOUCAULT, 1999, p. 308).

A analítica da bipolaridade, portanto, introduz, como problema de administração e racionalização do poder, toda uma preocupação com a seguridade, com os seguros, com a poupança, com a riqueza enquanto patrimônio de uma coletividade, mas também introduz a cesura nesta população entre aqueles que devem viver e de que maneira devem viver e aqueles que podem ser descartados ou melhor que devem morrer para que outros possam viver e progredir. Assim, a modernidade ocidental foi constituída por meio de estratégias disseminadas de uma organo-disciplina das instituições e de uma bio-regulamentação pelo Estado em que tanto a vida quanto a morte são tematizadas e se convertem em campo de poder.

Evidentemente, em *A Vontade de Saber*, encontramos o mesmo tipo de reflexão. Nela, Michel Foucault retoma e aprofunda a reflexão sobre o governo da população, mas como uma biopolítica da espécie humana. Ele afirma que o biopoder “se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (Foucault, 1985, p. 129). O poder sobre a vida desenvolveu-se a partir de duas formas principais. De um lado, o biopoder teve origem no adestramento, utilidade e docilidade do corpo pelos procedimentos das disciplinas, processo demonstrado extensivamente em *Vigiar e Punir*. De outro, ele nasceu no “corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos; a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”. Essas formas, ao mesmo tempo, anatômicas e biológicas, individualizantes e especificantes, designam uma série de intervenções e regulamentações, uma verdadeira biopolítica da população, cujo papel principal “não é mais matar, mas investir sobre a vida” (FOUCAULT, 1985c, p. 131).⁹

O poder soberano, com sua ênfase no poder de morte, abre espaço para um poder que administra os corpos e faz a gestão da vida. Essas duas dimensões, que permaneciam separadas até o século XVIII, com o capitalismo industrial, vão se juntar para garantir a inserção controlada dos corpos no processo produtivo, bem como para ajustar o fenômeno da população às demandas por força de trabalho. Neste sentido, o “direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gera a vida e a se ordenar em função de seus reclamos.” (FOUCAULT, 1985, p. 128):

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; tratavam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas a destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. (FOUCAULT, 1985, p. 129).

⁹ É preciso lembrar que Foucault procura diferenciar e integrar uma microfísica de uma macrofísica do poder (Cf. GORDON, 1991, p. 04).

O dispositivo da sexualidade terá um papel muito importante neste processo, pois, como diz Foucault, o “sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 1985c, p. 137).

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Este não está mais somente às voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. (FOUCAULT, 1985c, p. 134).

Michel Foucault está apontando para o contexto histórico da inclusão do sexo e do corpo como parte integrante de uma economia política do corpo. Neste sentido, as lutas, que tradicionalmente são travadas no âmbito jurídico, devem ser travadas no âmbito político.

A ANALÍTICA DO GOVERNO

Na aula de 11 de janeiro de 1978, Michel Foucault começa propondo a continuidade dos estudos do biopoder. Mas as aulas do curso exploram meticulosamente a construção de um dispositivo de segurança que tem na população seu alvo e nas técnicas de regulamentação seu modelo de poder. As aulas apontam três dimensões deste dispositivo de segurança: a gestão das doenças e das epidemias, a gestão das cidades e a gestão da escassez de alimentos. Mas quando Michel Foucault começa a explorar a questão da governamentalidade, o tema da biopolítica passa a se converter na temática do governo. As relações de força e de poder assumem a idéia geral de uma relação de governo. Nesta, as ações são vistas tanto em sua dimensão de submissão e de resistência, ressaltando a última: governo das coisas, governo dos homens, governo das crianças, governo das almas, governo da população, governo de si. Não por menos, em *Omnes e singulatim*, estes temas estão presentes de forma equilibrada, na medida em que

considera o Estado como poder centralizador e o pastorado como poder individualizador. Neste sentido o problema do Estado-Providência deve ser visto pela chave do ajustamento entre o poder político que se exerce sobre sujeitos de direitos e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos (FOUCAULT, 2003, p. 366)¹⁰.

A temática da governamentalidade permitirá ao Michel Foucault desdobrar seus estudos sobre a formação dos dispositivos da sexualidade ocidental, da formação da razão de estado, das formas de governo dos homens em análises sobre os modos de subjetivação na Grécia clássica (uso dos prazeres) e no período Greco-romano (cuidado de si). A partir dos cursos de 1978, Michel Foucault explora os problemas relativos ao governo, da racionalidade governamental e da governamentalização do Estado moderno. E nestes estudos ele percorre o caminho da idéia de liberdade e da subjetividade como escrita, prática, exercício e modalidades de si. A temática do governo (e do auto-governo) dá a Foucault a possibilidade de escapar do tema do poder, escapar das caracterizações que o colocavam como o teórico do poder.

A análise dos dispositivos de segurança relativos à população levou MF a por progressivamente em destaque o conceito de “governo”. Se inicialmente este último é empregado em seu sentido tradicional de autoridade pública ou de exercício da soberania, vai adquirindo, porém, pouco a pouco, graças ao conceito fisiocrático de “governo econômico”, um valor discriminante, designando as técnicas específicas de gestão das populações. O “governo”, neste contexto, adquire então o sentido estrito de “arte de exercer o poder na forma [...] da economia”, o que permite a Foucault definir o liberalismo econômico como uma arte de governar. (SENELLART apud FOUCAULT, 2008, p. 517).

E o projeto do curso torna-se não mais a história das tecnologias de segurança mas a genealogia do Estado Moderno. A governamentalidade não é ruptura, mas continuidade de suas investigações iniciadas pelo problema do biopoder.

¹⁰ Assim, Foucault transforma o conjunto de suas indagações sobre a relação saber e poder, sobre as múltiplas formas de governo dos outros, das multiplicidades, em uma indagação mais próxima da ética, de um governo de si mesmo, de um auto-governo (cf. EWALD, 1984). De fato, o estudo do biopoder cede espaço ao estudo das tecnologias de segurança que, por sua vez, cede espaço ao estudo da governamentalidade (Cf. SENELLART apud FOUCAULT, 2008 p. 496).

As etapas desta ‘governamentalização do Estado’ é que são o objeto das nove últimas aulas do curso: pastorado cristão; passagem do pastorado para o governo político dos homens, arte de governar segundo a razão de Estado, depois sistema diplomático-militar; polícia. O Nascimento da biopolítica é continuação do precedente (o liberalismo é condição de visibilidade da biopolítica): mas não desenvolveu o problema da política da vida. (SENELLART apud FOUCAULT, 2008, p. 522).

Na aula de 01/02/1978, Foucault introduz a noção de governamentalidade, neologismo que pode ser compreendido tanto como o conjunto das instituições, procedimentos, cálculos e quanto um tipo de poder governamental, com seus aparelhos e saberes que investem sobre a dimensão da população. Essa dimensão tem sua origem nas teorias sobre a arte de governo que procuravam, no interior do processo de constituição e centralização do poder do Estado, definir com precisão a esfera particular de atuação do governo. Segundo Foucault, a partir da leitura dos trabalhos de La Motte Le Vayer e de Rousseau, governar significa “estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família.” (FOUCAULT, 1985b, p. 281).

A idéia, portanto, é que o governo não é exercido sobre um território, mas sobre uma população que habita um território, assim, o governo é ao mesmo tempo governo das coisas e dos homens, como diz La Perrière, estes também vistos como coisas, coisas evidentemente especiais, que têm sua própria lógica, seus traços característicos. O governo se exerce sobre as riquezas, os recursos, o clima, os costumes, as formas de agir e pensar, os acidentes, a epidemia, a morte. Mas Foucault afirma que a arte de governar permaneceu bloqueada, durante muito tempo, porque o modelo da soberania e a concepção de governo da família eram muito estreitos e débeis para que a arte de governo se instalasse como razão de Estado. O desbloqueio ocorreu em razão dos mesmos processos históricos e populacionais que libertaram as disciplinas dos muros das instituições fechadas para atingir o plano das multiplicidades. O desbloqueio deve-se à criação da noção de população e de economia como governo não mais e tão-somente da família, mas do conjunto das famílias que compõem as atividades vitais de um Estado. Todo um conjunto de saberes sobre a população vai emergir a partir deste desbloqueio: economia, administração,

estatística, previdência, saúde pública. Esses saberes, principalmente a estatística, permitem observar que a população tem suas regularidades.¹¹ A família perde sua posição de modelo e passa a ser instrumento para o governo da população. Com a emergência das técnicas de gestão da população, as disciplinas não desaparecem, ao contrário, elas passam a ser refuncionalizadas para a gestão da população:

E gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe. A idéia de um novo governo da população torna ainda mais agudo o problema do fundamento da soberania e ainda mais aguda a necessidade de desenvolver a disciplina. Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina e desta por uma sociedade de governo. *Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais.* (FOUCAULT, 1985b, p. 291, grifo do ator).¹²

As novas tecnologias de poder caminham na direção de um governo da população e da administração da vida que, no limite, nos lembram dos efeitos terríveis do nacionalismo e racismo em termos de uma administração da saúde da população e da pretensão dos governos de administrar os corpos coletivos como administram os corpos dos indivíduos. O poder disciplinar, a governamentalidade e o biopoder organizam um espaço social analítico e tornam todas as dimensões do mundo social assim como do mundo pessoal disponíveis e acessíveis à gestão produtiva por parte de instituições e por parte de governos. Nesse sentido, Michel Foucault mostrou que as faces de um processo histórico que ainda não se completou de ampliação do universo das disciplinas, de universalização da pirâmide do olhar e de disseminação

¹¹ Em a Vontade de Saber, Foucault afirma que a população vai surgir como “problema econômico e político: população-riqueza. População mão-de-obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um ‘povo’, porém com uma população, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência de doenças, forma de alimentação e de habitat.” (FOUCAULT, 1985c, p. 28). A discussão de Foucault sobre racionalidade governamental, sobre poder pastoral e sobre as teorias da polícia podem ser recuperadas a partir do excelente ensaio de Colin Gordon (1991).

¹² Ênfase nossa. A mesma discussão está bem delineada nas conferências que Foucault proferiu em Stanford. Cf. Foucault, 2003. O conjunto dessa discussão está bem desenvolvido em Michel Foucault. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

das técnicas de governo, que, em conjunto, reforçam a noção de uma modernidade em que o poder manifesta-se de forma paradoxal.

CONCLUSÃO

Michel Foucault nos mostrou que o processo de constituição de sujeitos envolveu uma tecnologia que individualiza, massifica e constitui individualidades e pluralidades. Na fase atual do capitalismo ocidental, as técnicas de vigilância, as estratégias de segurança e o aumento da capacidade de destruição e de controle interagem com as instituições disciplinares, que continuam ampliando sua presença no cenário da modernidade tardia. As práticas jurídicas, o direito penal e as prisões continuam funcionais e estão sendo legitimadas pela disseminação da insegurança coletiva. A dimensão tecnológica da vigilância, a disseminação dos dispositivos de segurança e a bio-regulamentação da vida humana ainda articulam os controles locais e as redes, ampliam os efeitos dos mecanismos disciplinares, assim como apontam para uma sociedade em que o aparato de segurança se amplia na mesma proporção das ameaças à vida e à liberdade.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sur les sociétés de controle. In: _____. *Pourparlers*: 1972-1990. Paris: Éditions de Minuit, 1990. p. 240-247.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault*: Beyond structuralism and hermeneutics. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Michel Foucault*: o dossier: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. p. 71-73.
- _____. Anatomia e corpos políticos. In: _____. *Foucault*: a norma e o direito. Tradução de Antonio Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993a.
- _____. Foucault e a norma. In: _____. *Foucault*: a norma e o direito. Tradução de Antonio Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993b. p. 59-60

- EWALD, François. Foucault, um pensamento sem compromissos. In: _____. *Foucault: a norma e o direito*. Tradução de Antonio Fernando Cascais. Lisboa: Vega 1993c.
- _____. Insurance and risk. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Ed.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- _____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Soberania e disciplina. In: _____. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal. 1985a.
- _____. O olho do poder. In: _____. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal 1985b.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985c.
- _____. A governamentalidade. In: _____. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985d.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 5. ed. Petrópolis: Vozes. 1987.
- _____. Omnes et singulatim: uma crítica da razão política. In: _____. *Estratégia poder-saber*. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. V. 4. (Ditos e Escritos).
- _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC; Nau, 2002.
- _____. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. et al. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.
- GARLAND, David. *The Culture of Control: crime and social order in contemporary society*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Ed.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago. University of Chicago Press, 1991.
- HUNT, Alan; Wickham, Gary. *Foucault and law. Towards a sociology of law as Governance*. London: Pluto Press. 1994.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

PASQUINO, Pasquale. *Theatrum politicum: the genealogy of capital - police and the state of property*. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Ed.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press. 1991.

SOBRE O LIVRO

<i>Formato</i>	16X23cm
<i>Tipologia</i>	Garamond
<i>Papel</i>	Sulfite 75g/m ² (miolo)
<i>Acabamento</i>	Cartão Supremo 250g/m ² (capa) Grampeado e colado
<i>Tiragem</i>	300

Catálogo Maria Célia Pereira

Normalização Sônia F. do Nascimento da Silva

Capa Edevaldo D. Santos

Diagramação Edevaldo D. Santos

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

GRÁFICA SHINOHARA

(14) 3432-2830

A aventura de contar-se: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara

Margareth Rago

O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações

Pedro Angelo Pagni

Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer

Richard Miskolci

Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos

William Siqueira Peres

Corpos indóceis - a gramática erótica do sexo transnacional e as travestis que desafiam fronteiras

Larissa Pelúcio

A saúde como estilo e o corpo como objeto de intervenção

Bóris Ribeiro Magalhães; Thiago Teixeira Sabatine

Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica

Hélio Rebello Cardoso Jr

De Foucault a Bittner: uma teoria policial é possível?

André Rosemberg; João Marcelo Maciel de Lima

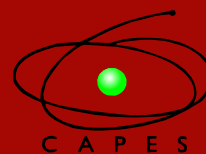
Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma análise da modernidade

Luís Antônio Francisco de Souza

ISBN 978-85-7983-136-2



9 788579 831362



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora