

ORGANIZADORES:

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira
Lívia Brenda da Silva Barbosa
Lucas Súllivam Marques Leite

MICHEL FOUCAULT:

reflexões acerca dos

saberes

e dos sujeitos



ORGANIZADORES:

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira
Lívia Brenda da Silva Barbosa
Lucas Súllivam Marques Leite

MICHEL FOUCAULT:
reflexões acerca dos saberes
e dos sujeitos





Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-Reitor

Fátima Raquel Rosado Moraes

Diretora de Sistema Integrado de Bibliotecas

Jocelânia Marinho Maia de Oliveira

Chefe da Editora Universitária – EDUERN

Anairam de Medeiros e Silva



Conselho Editorial das Edições UERN

Emanoel Márcio Nunes

Isabela Pinheiro Cavalcante Lima

Diego Nathan do Nascimento Souza

Jean Henrique Costa

José Cezinaldo Rocha Bessa

José Elesbão de Almeida

Ellany Gurgel Cosme do Nascimento

Capa:

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira

Diagramação:

Lívia Brenda da Silva Barbosa

Lucas Sullivam Marques Leite

Revisão:

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira

**Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

Michel Foucault: reflexões acerca dos saberes e dos sujeitos/

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira... et al (Orgs.) – Mossoró – RN: EDUERN, 2019.

254p.

ISBN: 978-85-7621-241-6

1. Michel Foucault. 2. Saber-poder. 3. Sexualidade. I. Barbosa, Lívia Brenda da Silva.
II. Leite, Lucas Sullivam Marques III. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.
V. Título.

UERN/BC

CDD 100

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO	10
I - SOCIEDADE NORMALIZADORA, DISCIPLINA E BIOPODER	
1. SEXUALIDADE, PLURALIDADE E SILÊNCIO NA ESCOLA: normalidade, normatividade e transgressão em Foucault	11
Rusiane da Silva Torres Aline Raiany Fernandes Soares Guilherme Paiva de Carvalho	
2. PRÁTICAS REPRESSIVAS DA SOCIEDADE REGULADORA: concepções foucaultianas do filme Bicho de Sete Cabeças	25
Francisca Lenilda da Silva Francisco Paulo da Silva José dos Santos Ferreira	
3. DIÓGENES COMO ALTERADOR: Foucault e o escândalo cínico	38
Túlio Madson Galvão	
4. SABERES E PODERES NA ORDEM DO DISCURSO POLÍTICO CONSERVADOR EM ASSÚ NO FINAL DO SÉCULO XIX (1876-1889)	49
Alison Sullivan de Sousa Alves	
II - DISCURSO, PODER, RESISTÊNCIA E NOVOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO	
1. DISCURSO, MEMÓRIA E PODER: a representação dos cabelos femininos em propagandas da Lola Cosmetics	64
Polianny Ágne de Freitas Negócio Lúcia Helena Medeiros da Cunha Tavares	
2. DISCURSO E ENUNCIADO EM FOUCAULT	78
Francisco Paulo da Silva Marcos Paulo de Azevedo Ana Maria de Carvalho	

- 3. PODER PASTORAL:
do conceito ao uso metodológico na compreensão de fenômenos religiosos
na contemporaneidade** _____ **92**
Emanuel Freitas da Silva
- 4. NOVOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO TEMPO PRESENTE:
estratégias de resistência e de (re)criação da existência** _____ **108**
Francisco Vítor Macêdo Pereira
- 5. AS RELAÇÕES DE PODER EM *O SOM E A FÚRIA*, DE WILLIAM
FAULKNER** _____ **124**
Élida Karla Alves de Brito
Pedro Fernandes de Oliveira Neto
- 6. FOUCAULT E MARX:
entre a utopia e a heterotopia** _____ **138**
Maria Veralúcia Pessoa Porto
Telmir de Souza Soares
- 7. PODER DISCIPLINAR E BIPODER EM MICHEL FOUCAULT** ____ **153**
Rodrigo José Fernandes de Barros
Alisson Gutemberg
Hallysson Jorge de Medeiros Nóbrega

III - SEXUALIDADE E PLURALIDADE SOB O OLHAR DO SUJEITO

- 1. MICHEL FOUCAULT E JUDITH BUTLER:
uma reflexão acerca do corpo enquanto performance para a compreensão
da agência dos sujeitos** _____ **165**
Marco Antonio Lima do Bonfim
- 2. FOUCAULT E A SEXUALIDADE:
Gênero, performance e tecnocorpo** _____ **177**
Lore Fortes
Kelvis Leandro do Nascimento
Ribamar José de Oliveira Júnior
- 3. CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA DA
HOMOAFETIVIDADE EM FOUCAULT** _____ **192**
Maria Veralúcia Pessoa Porto
Telmir de Souza Soares
- 4. O SUJEITO TRANSEXUAL SOB O OLHAR DE MICHEL FOUCAULT E
BERENICE BENTO** _____ **205**
Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira
Sílvia Letícia Bezerra dos Santos
Alisson Eric de Souza Simão Pereira

5. **METAMORFOS E DESNATURADOS:**
sexualidades desviantes no *Bom Crioulo* de Adolfo Caminha, 1895 _____ 220
Vinícius Barbosa Lima
6. **DENDÊ NA TEORIA *QUEER*:**
saídas transviadas Sul-Sul e o escamboqueer a partir de escavações
clandestinas _____ 236
Ribamar José de Oliveira Junior
Lore Fortes

PREFÁCIO

Foucault geralmente declarava ao lançar uma nova obra que esperava que um livro não ficasse encerrado nele, mas sim, que inspirasse críticas e outras produções, isso porque considerava que ele como autor não poderia reivindicar o direito sobre aquelas palavras escritas a partir de suas obras. Dessa forma, acredito que este livro representa uma apropriação de sua teoria crítica e positiva, fundamentada na história revisitada de modo a chegar a uma compreensão da mudança gradativa de seus discursos, sempre interpretados à luz de novos saberes e dos dispositivos de poder, criados a partir desses saberes. A ênfase está colocada especialmente na fase da genealogia e na análise da sexualidade e, nesse sentido, partindo de contribuição teórico-metodológica de Foucault, incluindo novos conceitos que derivaram de sua obra.

O que podemos estranhar é o fato de Foucault, que nos deixou em 1984 com somente 58 anos — poucos anos antes dos avanços tecnológicos da internet, que marcam uma nova fase da modernidade — ter deixado um legado tão fundamental a análises críticas sobre os discursos e o poder exercidos nos mais diversos campos e/ou instituições e que, na sua essência, Foucault ainda pode dizer muito às pessoas preocupadas em estudar a sociedade atual.

A ideia de organizar este livro partiu de Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira, pesquisadora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, dedicada ao estudo de temas relacionados ao poder, ao gênero e à sexualidade, próprios ao debate sobre a obra de Michel Foucault. Já no seu mestrado iniciou uma imersão profunda na obra desse autor e depois, ao ministrar um minicurso sobre História da Sexualidade - A vontade de Saber, no curso de História/Campus Central/UERN, verificou que houve uma boa repercussão entre @s participantes. Nesse curso, Aryanne observou que alguns levantavam questões e posteriormente discutiam no espaço de diálogo criado por ela dentro do próprio Departamento de História. Dessa forma, foi percebendo um grande interesse dessas pessoas em produzir artigos sobre as temáticas apresentadas por Foucault, porém elas não recebiam muito incentivo de outros setores da UERN.

Como pesquisadora engajada e preocupada em proporcionar novos espaços aos alunos e alunas da UERN, somada à sua própria motivação em continuar seu percurso no universo foucaultiano, resolveu lançar a proposta inicial de produzir um livro digital,

que abarcasse as linhas idealizadas para o debate anteriormente criado no Departamento de História. Nesse sentido, há que registrar o incentivo especial que recebeu de alguns colegas da UERN e, através de uma divulgação de sua proposta do livro digital, motivou o interesse de outras pessoas (pesquisador@s, docentes) que foram convidadas a participar deste projeto. Portanto, há que elogiar essa iniciativa de Aryanne que, no início, estava somente direcionada à produção discente no âmbito da UERN e que, aos poucos, acabou crescendo e estendendo-se às outras universidades, recebendo a adesão de professor@s e integrantes de Pós-Graduações.

Este livro não pretende ser somente mais um livro que retoma as diretrizes e conceitos firmados por Foucault. Definindo melhor e para situar os objetivos representados pelos artigos que o inspiraram, é bom lembrar que Michel Foucault desenvolveu sua contribuição em três fases distintas: na primeira, da arqueologia, debruçou-se a rever a história do conhecimento, procurando identificar a relação entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e seus objetos e as verdades e saberes que se produzem a partir dessa relação. Na segunda fase, da genealogia, dedicou-se a ligar o saber com o poder, demonstrando como os discursos estão refletidos em novos dispositivos de poder, como estes exigem uma reorganização das instituições para atender às exigências de funcionamento do poder em novos contextos históricos. A terceira fase, da ética e da sexualidade, quando o sujeito se identifica com o seu desejo. Essas fases estão muito interligadas e representam novos campos de pesquisa científica que Foucault buscou, sempre na perspectiva de desvendar na História pretensas verdades defendidas pela sociedade ocidental.

Dessa forma, Foucault considerava os jogos de verdade que fazem com que o sujeito, ele próprio se reconheça como louco, ou como doente; em outros contextos, como responsável por discursos em que o sujeito passa a ser considerado um ser que fala, que trabalha; e quando se julga e se pune, identificando-se como criminoso. Em todas as situações descritas está a vida, o sujeito é um indivíduo e social que está enfrentando limitações e se adequando a novos dispositivos de poder que levam à reorganização dos saberes e vice-versa. Nessa perspectiva teórico-metodológica, Foucault não reconhece mais um poder centralizado no Estado, senão múltiplas microiniciativas de poder disseminadas pela sociedade. Criam-se normas que controlam os corpos e estabelecem limitações e obrigações, normas estas que funcionam muito mais do que leis. Essas normas podem ser em nível social restrito ou amplo, pois são as biopolíticas que definem e classificam as populações. Foucault nos deixou um grande

legado à saúde pública, ao rever a história da medicina, comparando nos séculos XVIII, XIX e XX, a Alemanha ainda prussiana, a França e a Inglaterra.

No entanto, se por um lado, o sujeito vai se deparar com limitações, com o controle e com o olhar crítico e feroz da censura e da repressão sobre seu corpo, o sujeito também pode desenvolver o cuidado de si, criando mecanismos de resistência e consciência de si. Foucault desvendava nos discursos o cerne das lutas e os sistemas de dominação, onde o poder, afirmava ele, está em todas as coisas e também em nós.

Este livro abarca análises concentradas especialmente nas duas últimas fases: da genealogia e da ética, esta última que se fundamenta no aprofundamento sobre a sexualidade. Porém, todas as três fases estão interligadas, uma vez que saber e poder estão sempre juntos. A grande contribuição bastante presente neste livro pertence especialmente a sua última fase — da ética —, pois foi a que se incluiu o cuidado de si e que desenvolveu em seus estudos sobre a história de sexualidade, procurando definir a responsabilidade de tod@s nós no engajamento, assumindo na prática o que se defende teoricamente. Esta foi a postura assumida por Michel Foucault em sua vida e que ficou como exemplo para tod@s nós.

Concluindo, só resta agradecer à Aryanne pela iniciativa e empenho em possibilitar a publicação desse livro digital que gerou um espaço de divulgação e debates de pesquisas e reflexões sobre temáticas inspiradas na obra de Foucault e proporcionou a participação não somente de discentes e pesquisador@s da UERN, como também de outras universidades brasileiras.

Lore Fortes

APRESENTAÇÃO

A publicação em tela é fruto da colaboração de pesquisadore/ass de diferentes áreas do saber, oriundos da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), visando possibilitar análises relativas às contribuições e campos de atuação de Michel Foucault, constituindo-se assim como um olhar prismático em volta de suas teorias e das linhas de pesquisa *Discursos, Saberes e Poderes e Sujeitos e Sexualidades*.

Deste modo, o livro *Michel Foucault: reflexões acerca dos saberes e dos sujeitos* nos permite contemplar textos que exploram as diferentes maneiras de ser dos indivíduos – imprimindo olhares sobre a Homossexualidade, a Transexualidade, a Performance ou o Gênero -, muitas vezes considerados desviantes pelos saberes-poderes em vigor. Na obra, existe um olhar plural que não se limita a pensamentos simplistas, mas sim, se aproxima de uma complexidade de vertentes, abrindo, portanto, um leque de oportunidades para contemplar as mais diversas áreas do saber.

O *e-book* apresenta também produções que abrangem as duas linhas de pesquisa estabelecidas, discutindo temáticas acerca do poder pastoral, do biopoder, do discurso político conservador, das estratégias de resistência perante os saberes, das sexualidades desviantes e das sexualidades plurais e silenciadas nas escolas, da relação entre memória, discurso e poder, das práticas repressivas da sociedade reguladora, da utopia e da heterotopia, do corpo enquanto performance, entre outros.

Destarte, as pesquisas aqui apresentadas alicerçam-se como focos de disseminação de olhares circunscritos no campo dos saberes sociológicos, históricos, filosóficos, educacionais e de suas intersecções. Confiamos que este trabalho contribuirá com a produção de futuras investigações, assim como com o aperfeiçoamento das relações humanas.

Aryanne Sérgio Queiroz de Oliveira
Lívia Brenda da Silva Barbosa
Lucas Súllivam Marques Leite

SEXUALIDADE, PLURALIDADE E SILÊNCIO NA ESCOLA: normalidade, normatividade e transgressão em Foucault

Rusiane da Silva Torres¹
Aline Raiany Fernandes Soares²
Guilherme Paiva de Carvalho³

No Ocidente, observa-se uma produção discursiva sobre a sexualidade. Em determinadas conjunturas históricas, discussões acerca da temática limitam-se a ambientes íntimos, como os quartos de casais. Discursos e práticas sociais definem condutas associadas à normalidade e comportamentos transgressores. O tema da sexualidade suscita polêmicas, não adentrando em locais públicos, como as escolas, os lares ou as igrejas. Nas políticas educacionais no Brasil, por exemplo, a temática sexualidade apresenta momentos de progressão no debate e silenciamento.

Diante da problemática existente em torno do debate da sexualidade na sala de aula, esse trabalho propõe analisar a ideia da sexualidade apresentada na obra *História da sexualidade I – A vontade do saber*, do filósofo e historiador francês Michel Foucault, enfatizando como a instituição escolar reproduz discursos e práticas associadas a padrões normativos de comportamento. Outro aspecto a ser observado diz respeito ao ocultamento, ou silenciamento, com relação a práticas consideradas transgressoras de padrões normativos da sexualidade.

O livro analisado, o primeiro volume da *História da sexualidade*, foi publicado em 1976. Os demais volumes são intitulados *O uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*. A trilogia apresenta informações acerca da sexualidade no Ocidente, sendo que os dois últimos volumes visam discutir a sexualidade na Antiguidade. Pretendemos tratar dessa discussão em outros escritos. A continuidade da *História da sexualidade* foi interrompida com a morte de Foucault em 1984.

¹Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ensino – POSENSINO (UERN-UFERSA-IFRN). Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. rusianehistoria@gmail.com

²Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ensino – POSENSINO (UERN-UFERSA-IFRN). Graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN (2018). alineraiany722@gmail.com

³Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino – POSENSINO (UERN, UFERSA, IFRN) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). guimepaivacarvalho@gmail.com

As obras de Foucault apresentam contribuições, em aspectos metodológicos e teóricos, capazes de propiciarem uma análise das práticas sociais a partir de discursos científicos, bem como das relações de poder. Categorias conceituais concebidas pelo filósofo servem como referenciais teóricos em campos de conhecimento diversificados, tais como a Medicina, a Psicologia, a Biologia, dentre outras áreas (CARVALHO; OLIVEIRA, 2017).

O artigo está subdividido em três partes. Na primeira é abordada a obra *História da sexualidade I*, destacando a construção de padrões normativos e práticas vistas como transgressoras nos discursos do Ocidente. A segunda parte trata da temática da sexualidade na escola. Para finalizar, a terceira parte aborda o aparecimento e o silenciamento de temas associados à sexualidade nas políticas educacionais no Brasil, tomando como referência os Parâmetros Curriculares Nacionais, de 1997 e a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, aprovada no Brasil em dezembro de 2017.

Sexualidade, normatividade e transgressão

A sexualidade é uma temática de interesse de pesquisa em diversas áreas do conhecimento, não podendo se limitar aos estudos ligados às ciências biológicas. Nunes enfatiza que

É chegada a hora de conclamar os filósofos, os educadores, os pedagogos e os psicólogos, os historiadores, os cientistas sociais, entre outros tantos artífices da condição humana, para desvendar a riqueza acumulada das vivências subjetivas e sociais da sexualidade no ocidente. Quem se dispuser a investigar estes misteriosos mundos, com insondáveis circunscrições, haverá de encontrar riquezas inimagináveis, espaços ainda não decifrados e articulações potenciais de sentido e de inspiração para a necessária reflexão crítica e propositiva sobre a sexualidade contemporânea (NUNES, 2006, p. 11).

Para Foucault (1988), o século XVII marca o início de uma época caracterizada pela repressão da sociedade estabelecida pela classe burguesa, na qual conceituar o sexo seria uma árdua missão, mencioná-lo era uma censura. Ao redor da temática devia predominar o silêncio. Assuntos ligados ao sexo aparecem na sociedade como formas de repressão.

A repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber (FOUCAULT, 1988, p. 10).

O diálogo acerca da prática do sexo torna-se um ato de repulsão. A repressão, segundo Foucault (1988), existiu desde a época clássica, se constituindo como fator fundamental para estabelecer uma relação entre poder, saber e sexualidade. Apesar das formas de repressão, os discursos sobre a sexualidade se multiplicam.

[...] na multiplicação provável dos discursos ‘ilícitos’, discursos de infração que denominam o sexo cruamente por insulto ou zombaria aos novos pudores; o cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contra-efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente. Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder (FOUCAULT, 1988, p.22).

As proibições que envolvem a temática logo ganharam conotações jurídicas. Discursos definiram como criminosas as pessoas denominadas de “hermafroditas”. Como mostra Foucault (1988, p. 39), “durante muito tempo os hermafroditas foram considerados criminosos, ou filhos do crime, já que sua disposição anatômica, seu próprio ser, embaraçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção”. De acordo com a lei que estabelece uma distinção dos sexos, há apenas duas possibilidades: o indivíduo pode ser somente homem ou mulher.

Segundo o filósofo francês, são vistas como práticas “contra-natureza”: “casar com um parente próximo ou praticar a sodomia, seduzir uma religiosa ou praticar o sadismo, enganar a mulher ou violar cadáveres”; tais práticas caracterizam condutas “essencialmente diferentes” (FOUCAULT, 1988, p. 39-40). As repressões em torno da sexualidade funcionam como “modos de interdição, inexistência e silenciamentos de práticas sexuais consideradas ilegítimas, tendo em vista que estas não são correspondentes ao modelo heterossexual da família conjugal reprodutora” (CARVALHO; OLIVEIRA, 2017, p.102). Em aspectos epistemológicos, Foucault diferencia duas posturas em relação ao sexo, a arte erótica (*ars erótica*) e a ciência sexual (*scienti sexualis*).

Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido [...]. Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erótica*. Em compensação é a

única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis* (FOUCAULT, 1988, p. 57).

Desse modo, os discursos sobre a sexualidade no Ocidente formam uma ciência sexual, contendo as práticas consideradas normais e anormais. Há um discurso da normatividade acerca da sexualidade que concebe o casal heterossexual como paradigma, como modelo a ser seguido por todas as pessoas. Assim, em instituições como a escola, estruturas familiares que representam transgressões ao modelo normativo heterossexual são silenciadas ou ocultadas. Não há um reconhecimento da pluralidade cultural que caracteriza as identidades de gênero.

A relação entre essas duas posturas estabeleceu alguns princípios, em especial, no que diz respeito às práticas sexuais e à heterossexualidade. A heterossexualidade representa no Ocidente a forma legítima de se relacionar. Práticas vistas como transgressoras no tocante ao modelo de normatividade e normalidade da sexualidade são repreendidas, condenadas e taxadas como “sensações sexuais contrárias” (FOUCAULT, 1988, p.43). O caso da homossexualidade é representativo neste sentido, tendo aparecido nos discursos científicos “como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia, um hermafroditismo da alma” (FOUCAULT, 1988, p. 43,44).

Na história epistemológica do Ocidente, a homossexualidade tornou-se objeto de estudo da Medicina, uma vez que se acreditava em “anormalidades” no que tange ao comportamento sexual. Giami (2005, p. 279) enfatiza que Foucault “escreve uma história da sexualidade mostrando como, a um dado momento dessa história, a medicina interveio na reinvenção do dispositivo de sexualidade”.

O sistema de valores ocidental concebe a heterossexualidade como a forma “correta” de relacionamento entre as pessoas. Observa-se que o século XIX deu início a discussões sobre uma questão ainda presente na sociedade no que diz respeito às práticas sexuais. O que fazer com quem não se enquadra nos perfis “estabelecidos” pela normatividade e a normalidade da heterossexualidade? Foucault (1988) ressalta que, no século XIX, quatro figuras foram alvos de empreendimentos do saber e de pesquisas, são elas: “a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso” (FOUCAULT, 1988, p. 100).

A questão do poder também está presente na análise de Foucault sobre a história da sexualidade (CARVALHO, 2017). Segundo o filósofo, as questões que envolvem a

sexualidade se apresentam na sociedade mediante relações de poder. O exercício do poder aparece na afirmação da lei que distingue as práticas consideradas legítimas e as ilegítimas.

Foucault menciona que o sexo se apresenta na sociedade como um regime binário, sendo considerado lícito e ilícito, tendo sua prática permitida e muitas vezes proibida. Nesse sentido, o poder “jamais estabelece relação que não seja de modo negativo: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento.

O poder não ‘pode’ nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não” (FOUCAULT, 1988, p. 81). Desse modo, nos discursos sobre a sexualidade, observa-se uma concepção da normatividade baseada no comportamento heterossexual, enquanto as práticas transgressoras são silenciadas, rejeitadas e, por fim, excluídas da ordem discursiva.

O debate nas escolas: por que a sexualidade ainda é um tabu a ser superado?

Simone de Beauvoir (1970) enfatiza que a sexualidade desempenha na vida humana um papel importante dentro da sociedade. No entanto, o tema ainda é considerado tabu, principalmente quando o debate é levado para as escolas. Sobre o diálogo envolvendo o debate da sexualidade em várias instituições, Foucault (1988, p. 22), menciona que em torno da sexualidade há um silêncio, especialmente entre “[...] pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, patrões e serviços”.

O Ocidente, ao estabelecer a heterossexualidade como a forma válida de se relacionar, rejeita, mascara, oculta, silencia e exclui a homossexualidade. A negação de práticas transgressoras da normatividade da sexualidade adentra nas escolas, dentro e fora da sala de aula, conforme ressalta Louro (1997):

A negação dos/as homossexuais no espaço legitimado da sala de aula acaba por confiná-los às ‘gozações’ e aos ‘insultos’ dos recreios e dos jogos, fazendo com que, deste modo, jovens gays e lésbicas só possam se reconhecer como desviantes, indesejados ou ridículos (LOURO, 1997, p. 68).

Louro (1997) ainda destaca que os livros didáticos e paradidáticos costumam estabelecer perfis diante dos gêneros, grupos ou classes sociais. Dentre eles, podemos mencionar as profissões e características específicas estabelecidas para papéis masculinos e femininos; a presença da típica família composta por pai, mãe e filhos/as,

representada por imagens nos livros didáticos, desconsiderando a pluralidade das formas de estrutura familiar. Uma criança criada por duas mulheres, ou dois homens, pode sofrer práticas discriminatórias na instituição escolar.

Foucault (1988) enfatiza que as ideias de pecado e salvação, por diversas vezes, foram associadas a práticas sexuais vistas como transgressoras, tais como o adultério, a sodomia ou relações sexuais antes do casamento.

Os principais pecados contra o sexto mandamento se referem aos vínculos jurídicos entre as pessoas: o adultério, o incesto, o rapto. Eles se referem ao estatuto das pessoas, conforme sejam clérigos ou religiosos. Também se referem à forma do ato sexual entre elas: a sodomia. Eles se referem, é claro, a essas tais carícias que não levam ao ato sexual legítimo (*grosso modo*, a masturbação), mas que figuram no interior desses pecados como um deles, como sendo certa maneira de não consumir o ato sexual na sua forma legítima, isto é, na forma requerida no nível das relações com o parceiro (GIAMI apud FOUCAULT, 2005, p. 263).

Nas salas de aula é comum o tema da sexualidade apresentar um discurso atrelado à religiosidade. Sendo que cada religião apresenta seu entendimento com relação às questões que envolvem a sexualidade e a identidade de gênero. No entanto, a instituição escolar é, geralmente, direcionada por uma concepção moral hegemônica que estabelece atitudes, comportamentos e até os modos de pensar dos sujeitos sobre a sexualidade.

A partir de discursos que afirmam a heterossexualidade como padrão de normatividade e normalidade do comportamento sexual são constituídas relações de poder, nas quais os sujeitos que vivem uma sexualidade fora da normativa são silenciados. A ideia de família, nesse contexto, se baseia em uma estrutura familiar a partir do casal hétero.

Podemos reconhecer, em nossa própria experiência, as pressões sociais para que nossa sexualidade se realize conforme o que ‘naturalmente’ se espera e, assim, a heterossexualidade, por ser o comportamento sexual da maioria das pessoas, é tomada como correta e reforçada pelas instituições – e, aqui, se inclui a escola (FIGUEIRÓ, 2009, p. 164).

Desse modo, a escola reproduz as relações de gênero. Entendimentos sobre a conduta sexual aceita como normal se mantêm no consciente coletivo de boa parte de pais, professores/as e dos/as próprios/as alunos/as que são educados/as a partir de

discursos e saberes que sustentam a legitimidade do comportamento heterossexual. Conforme os padrões da normatividade heterossexual, as pessoas que vivem formas diferentes de sexualidade são consideradas desviantes.

Nos discursos, o sexo está relacionado com a procriação e esta, por sua vez, deve acontecer quando os sujeitos são casados, ou do contrário a salvação é perdida, já que na perspectiva religiosa sexo fora do casamento é pecado. “Diz-se, frequentemente, que a sociedade moderna tentou reduzir a sexualidade ao casal — ao casal heterossexual e, se possível, legítimo” (FOUCAULT, 1988. p. 44). Nesse sentido, afirma Louro (2000):

A heterossexualidade é concebida como ‘natural’ e também como universal e normal. Aparentemente supõe-se que todos os sujeitos tenham uma inclinação inata para eleger como objeto de seu desejo, como parceiro de seus afetos e de seus jogos sexuais alguém do sexo oposto. Conseqüentemente, as outras formas de sexualidade são constituídas como antinaturais, peculiares e anormais (LOURO, 2000, p. 13).

Além da presença do discurso da sexualidade atrelado à religiosidade, se pensarmos em nossos anos escolares e lembrarmos em que momentos e situações nos foram apresentados à discussão sobre sexualidade em sala de aula, possivelmente surgirão lembranças relacionadas a palestras sobre doenças sexualmente transmissíveis (DST’s), ou como atualmente são conhecidas as infecções sexualmente transmissíveis (IST’s), ou ainda, preleções sobre os métodos contraceptivos, sempre ministradas por um/a profissional da saúde. Nos últimos anos do ensino fundamental essas temáticas são apresentadas juntamente com o estudo referente ao processo de reprodução humana, tratado de forma superficial, na maioria das vezes.

Trabalhar com aspectos relacionados com a sexualidade na escola é essencial. Mesmo sendo um tabu para os/as professores/as, espera-se que as “instituições transmitam a sexualidade a partir de um enfoque sociocultural [...]” (RODRIGUES; WECHSLER, 2014, p. 90). Como mostra Foucault (1988), a sexualidade em sua vivência envolve aspectos históricos, sociais, políticos e culturais por meio dos quais relações de poder são estabelecidas.

A sexualidade está presente no ambiente e contexto da sala de aula, ainda que negada socialmente e não debatida pelos/as professores/as. A escola, intencionalmente ou não, tem silenciado questões que é chamada a enfrentar. Nesse sentido, espera-se que nesse debate as instituições de ensino desenvolvam um trabalho em que a temática seja

abordada não definindo o “certo” e o “erro”, o que deve ou não ser feito pelo indivíduo no tocante à sexualidade, tão pouco impor às crianças e adolescentes as suas compreensões e valores conforme suas crenças.

Escola, currículos, educadoras e educadores não conseguem se situar fora dessa história. Mostram-se, quase sempre, perplexos, desafiados por questões para as quais pareciam ter, até pouco tempo atrás, respostas seguras e estáveis. Agora as certezas escapam, os modelos mostram-se inúteis, as fórmulas são inoperantes. Mas é impossível estancar as questões. Não há como ignorar as ‘novas’ práticas, os ‘novos’ sujeitos, suas contestações ao estabelecido. A vocação normalizadora da Educação vê-se ameaçada. O anseio pelo cânone e pelas metas confiáveis é abalado. A tradição pragmática leva a perguntar: que fazer? (LOURO, 2001).

O que fazer? Pergunta que assola a mente de muitos educadores e educadoras quando o assunto é sexualidade em sala de aula, sobretudo diante das impossibilidades de manutenção da normatividade construída, historicamente, pelas instituições de ensino e como tudo na educação não existe receita dizendo o que e como fazer, como lidar com essas questões. Estar aberto ao enfrentamento do debate, em sala de aula, permite buscar os melhores mecanismos e instrumentos que viabilizem uma educação sexual na escola, sendo necessária a ênfase no respeito às escolhas das pessoas diante da vivência de sua sexualidade.

A definição de um currículo comum: aparecimento e silenciamento dos debates sobre sexualidade nos currículos escolares

Embora a pauta da “Orientação Sexual” tenha sido considerada um dos temas transversais propostos pelo Ministério da Educação – MEC, estabelecido nos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN’s em 1997, posteriormente, o tema da sexualidade desaparece nas políticas educacionais, sem deixar sequer vestígios nas práticas pedagógicas. Os temas transversais foram elaborados com a finalidade de ampliar conhecimentos, não se limitando a conteúdos estabelecidos por cada disciplina. De acordo com os PCN’s, os temas transversais são: Ética, Saúde, Meio Ambiente, Pluralidade Cultural, Orientação Sexual e Trabalho e Consumo. Estes foram selecionados por envolverem problemáticas sociais atuais e urgentes no âmbito nacional e até mesmo mundial. Tais temas devem ser trabalhados com um viés inter, multi e transdisciplinar (BRASIL, 1988).

Com relação ao tema “Orientação Sexual”, os PCN’s propõem que a escola trate a sexualidade como algo fundamental na vida das pessoas, no entanto, alerta a dificuldade em trabalhá-la.

Questão ampla e polêmica, marcada pela história, pela cultura e pela evolução social. [...] Tem por objetivo transmitir informações e problematizar questões relacionadas à sexualidade, incluindo posturas, crenças, tabus e valores a ela associados, sem invadir a intimidade nem direcionar o comportamento dos alunos (BRASIL, 1988, p. 67).

Em dezembro de 2017 foi homologado, pelo Conselho Nacional de Educação (CNE), o documento referente à Base Nacional Comum Curricular – BNCC que tem como função orientar os currículos escolares das instituições de ensino da Educação Básica, definindo um conjunto de aprendizagens, consideradas essenciais, a serem desenvolvidas pelos discentes ao longo das etapas e modalidades do percurso escolar. Sendo justificada como instrumento que permitirá assegurar o direito à aprendizagem e ao desenvolvimento, o documento citado atende assim a uma das metas do Plano Nacional de Educação (PNE).

A construção do documento aconteceu permeada por muitos debates de educadores/as contra e a favor da proposta, sendo tecidas várias críticas à forma como foi elaborada a base, sobretudo, com questionamentos referentes aos parâmetros utilizados para definição do que seria essencial para os/as estudantes do país, desconsiderando a vasta diversidade que permeia a sua constituição. Como justificativa, evidencia-se o discurso de que a BNCC resolverá os problemas da educação e permitirá oportunidades igualitárias para todas as pessoas.

A BNCC surge para as escolas com caráter normativo, cabendo a elas adequarem o seu currículo às orientações sugeridas. O processo de elaboração do documento passou pela proposta de outras duas versões até chegar a uma terceira, a qual foi aprovada em dezembro de 2017. No documento não há referência a termos e expressões associadas à sexualidade. Assim, as temáticas da sexualidade, da orientação sexual, da identidade de gênero ou a concepção de gênero não são citadas, contrariando o que até então se tinha com os Parâmetros Curriculares Nacionais, que incluía a sexualidade como tema transversal e que deveria perpassar o currículo das escolas.

A temática que era abordada, ainda que incipiente, nos documentos anteriores para ser implementada pelas instituições deixou de ser mencionada, com o argumento de que seria lançado a *posteriori* um documento específico para orientar o trabalho

pedagógico sobre o tema, nos levando a pensar sobre o que, de fato, levou ao silenciamento da abordagem da sexualidade em sala de aula pela BNCC.

Trata-se de uma orientação que será usada como subsídio para nortear a construção dos currículos escolares. Ora, por que a necessidade de um documento a parte se a proposta dos PCN's com os temas transversais aponta para a abordagem de forma interdisciplinar com as demais áreas do conhecimento?

Tomando como referência Foucault (1988), é possível observar um processo histórico de recusa, rejeição, exclusão e silenciamento das discussões em torno da temática, haja vista que o modo de regulação adotado para as próximas gerações traz consigo o silenciamento, o ocultamento e a negação da abordagem sobre a sexualidade.

As crianças, por exemplo, sabe-se muito bem que não têm sexo: boa razão para interditá-lo, razão para proibi-las de falarem dele, razão para fechar os olhos e tapar os ouvidos onde quer que venham a manifestá-lo, razão para impor um silêncio geral e aplicado (FOUCAULT, 1988, p. 09).

Nesse sentido, para o filósofo francês, essa atitude do silenciamento da temática está intimamente interligada ao processo de repressão que, em seu ponto de vista, funciona “como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (FOUCAULT, 1988, p. 10).

Em tal contexto, seria então a BNCC um mecanismo de repressão utilizado para manter silenciadas as discussões sobre a sexualidade nas escolas? Marlucy Paraíso (2016, p. 390) — ao falar sobre o caráter indomável do currículo — afirma que “exatamente por ser incontrolável, o currículo é escolhido por grupos reacionários para se fazer a coibição, o impedimento, a proibição e o controle dos temas gênero e sexualidade”. Sendo usado, ainda, como afirma a autora, por essa mesma dimensão, para o controle do material didático e dos processos de avaliações, bem como para coibir docentes que ousem suscitar discussões sobre o referido tema nas escolas.

A BNCC será norteadora da criação dos currículos escolares, entretanto, cabe a seguinte reflexão: como uma temática que já é silenciada historicamente no âmbito escolar será abordada em sala de aula se o documento (que diz ser norteador e que deve ser seguido) excluiu os indícios (poucos) explícitos a respeito do desenvolvimento da temática, ainda que o fato da existência do documento não garanta que a mesma seja trabalhada?

Nesse sentido, é deixado para a instituição decidir se trabalhará ou não com a temática em sala de aula. Em contrapartida, Foucault (1988), ao abordar os discursos produzidos sobre as questões que envolvem a sexualidade, sugere que um dos aspectos das “sociedades modernas não é” propriamente a condenação do “sexo a permanecer na obscuridade, mas sim” a prática de “falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 1988, p. 36). Assim, os processos discursivos sobre o tema não recaem apenas no silenciamento de discursos. Fala-se sobre sexo, porém, com um discurso hegemônico de que é algo que deve ser mantido em segredo, seguindo padrões normativos baseados na heterossexualidade que não cabem questionamentos e discussões, ou ainda, que não devem ser trabalhados com crianças e adolescentes.

É a partir dessa teia de discursos em torno do sexo como algo secreto que podemos justificar a exclusão dos temas gênero e sexualidade do documento da BNCC. Há a necessidade de manter a abordagem do tema ocultado nas escolas para silenciar, marginalizar e excluir formas de conduta que representam transgressões aos padrões normativos da sexualidade. Na visão de Marlucy Paraíso (2016), esse processo de multiplicação dos discursos configura-se como uma estratégia de poder, a fim de convencer pais, educadores/as e a sociedade de maneira geral que temáticas como gênero, homossexualidade e sexualidade não devem ser discutidas, sobretudo, pelas políticas educacionais, justificando, ainda, projetos de leis baseados na chamada “ideologia de gênero”, por exemplo. Foucault (1999) evidencia que o poder consiste em um mecanismo baseado em discursos e saberes que regulam a sexualidade dos sujeitos, sendo o silêncio, a negação ou mesmo a censura ao tema compreendidos como exclusão da ordem discursiva.

Considerações finais

A obra de Foucault apresenta subsídios teóricos e metodológicos para pesquisas em diversas áreas dos saberes. Tomando como referência a *História da Sexualidade*, é possível refletir sobre discursos e práticas que envolvem a temática da sexualidade no espaço escolar. Nos discursos do Ocidente, a heterossexualidade se revela como padrão de normalidade e normatividade que estabelece práticas “legítimas” e define condutas transgressoras.

Na análise da realidade educacional brasileira, observa-se que a questão da sexualidade tem gerado polêmicas. No final da década de 1990, os PCN's (1988)

determinaram a abordagem da “orientação sexual” dentro da sala de aula, sendo enquadrado como um tema transversal. Os temas transversais devem apresentar um viés interdisciplinar, logo a questão teria que ser apresentada em diálogo com diversas disciplinas do currículo escolar.

Apesar de ser citada nos temas transversais dos PCN’s, a temática da sexualidade desaparece nas políticas educacionais no Brasil, no contexto do início do século XXI. Termos associados às temáticas de identidade de gênero ou à pluralidade das formas de expressão da sexualidade são retirados de documentos oficiais que norteiam a formulação dos currículos e direcionam as práticas pedagógicas, como é o caso da BCNN. Assim, observa-se um retrocesso nas políticas educacionais relacionadas com a problemática da sexualidade e da pluralidade das identidades de gênero.

A ausência de questões ligadas à sexualidade na BNCC constitui um silêncio ou o ocultamento de práticas consideradas transgressoras. No espaço escolar, discursos hegemônicos que sustentam a legitimidade da heterossexualidade são reproduzidos. O documento, que apresentou debates polêmicos antes e depois da sua aprovação, eliminou as pautas que envolviam o debate da sexualidade, da identidade de gênero ou da orientação sexual. Famílias com estruturas diferentes do padrão normativo heterossexual deixam de ser contempladas pelos currículos e representadas na escola. Sem o debate de tais temáticas, crianças e adolescentes não terão subsídios para reconhecer a pluralidade das identidades culturais associadas ao gênero. A produção discursiva sobre a sexualidade define práticas e condutas legítimas e ilegítimas acerca da sexualidade. Na sociedade brasileira, a escola tende a reproduzir padrões normativos difundidos por discursos que legitimam a heterossexualidade como a única prática aceita.

Para o reconhecimento das diferenças culturais é imprescindível uma educação baseada no diálogo. A sexualidade é uma temática importante e deveria ser trabalhada como tema transversal, considerando a faixa etária de cada geração. Para a formação integral do sujeito, consciente, reflexivo e transformador da realidade é necessário se abrir para o enfrentamento da temática. No diálogo entre professores/as, alunos/as, pais e mães, torna-se possível a integração entre a instituição escolar e a família. Refletindo com Foucault, a vivência da sexualidade está atrelada a uma dimensão histórica, social, psicológica e política, em dimensões permeadas por saberes e relações de poder.

Referências

BEAVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970.

BRASIL, SEF. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. **Discurso e Poder em Foucault**. Curitiba: Appris, 2017.

CARVALHO, Guilherme Paiva de; OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz de. Discurso, Poder e Sexualidade em Foucault. **Revista Dialectus**, Ceará, ano 4, nº 11, p.100-115, Ago./Dez. 2017.

FIGUEIRÓ, Mary Neide Damico (org.). **Educação sexual: em busca de mudanças**. Londrina: UEL, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GIAMI, Alain. A Medicalização da Sexualidade. Foucault e Lantéri-Laura: História da Medicina ou História da Sexualidade? **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 15(2), p.259-284, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. Teoria QUEER - uma política pós-identitária para a educação. **Estudos feministas**. Ano 9; 2001.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. 2ª Edição. Autêntica: Belo Horizonte, 2000.

NUNES, C. **Platão e a dialética, entre a filosofia do amor e o amor da filosofia: um estudo pedagógico de ética sexual**. Tese (Livre docência). Faculdade de Educação – UNICAMP, 2006.

PARAÍSO, Marlucy. A ciranda do currículo com gênero, poder e resistência. **Currículo sem Fronteiras**, v. 16, n. 3, p. 388-415, set./dez. 2016. Disponível em <www.curriculosemfronteiras.org> Acesso em: 19 de agosto de 2018.

RODRIGUES, Cibele Pavani. WECHSLER, Amanda Muglia. A sexualidade no ambiente escolar: a visão dos professores de educação infantil. **Cadernos de Educação**:

Ensino e Sociedade, Bebedouro-SP, 89-104, 2014. Disponível em <<http://www.unifafibe.com.br/revistasonline/arquivos/cadernodeeducacao/sumario/31/04042014074026.pdf>>

PRÁTICAS REPRESSIVAS DA SOCIEDADE REGULADORA: concepções foucaultianas do filme Bicho de Sete Cabeças

Francisca Lenilda da Silva⁴
Francisco Paulo da Silva⁵
José dos Santos Ferreira⁶

Luiz Bolognesi assina o roteiro do filme “Bicho de Sete Cabeças”, lançado no ano de 2001, com direção de Laís Bodanzky. Baseado no livro de Austregésilo Carraro “Canto dos malditos”, publicado no ano de 1990, o filme tem sua classificação como um drama brasileiro e vem mostrando o difícil relacionamento entre Seu Wilson (interpretado pelo ator Othon Bastos) e seu filho Neto (vivido pelo ator Rodrigo Santoro). Há entre eles, os protagonistas, um vazio que vai se agravando, atinge o limite de Neto ser enviado por seu pai para um manicômio, onde terá que padecer as agruras imputadas pelo sistema manicomial, que lentamente devora suas expectativas de liberdade.

Para Foucault (1997) citado por Vieira (2007, p. 6), duas questões são fundamentais para entender a experiência da loucura no Classicismo. “Primeiramente, a loucura passa a ser considerada e entendida somente em relação à razão, pois, num movimento de referência recíproca, se por um lado elas se recusam de outro uma fundamenta a outra.” Esses argumentos adquirem consistência na argumentação da internação do jovem no manicômio e “em segundo lugar, a loucura só passa a ter sentido no próprio campo da razão, tornando-se uma de suas formas” (VIEIRA, 2007, p. 6). Para o autor, a razão, dessa maneira, designa a loucura como um momento essencial de sua própria natureza, já que agora “a verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea a fim de

⁴ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ensino – POSENSINO (ampla associação entre UERN/UFERSA/ IFRN). Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN. Licenciada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN. Professora de teatro da Escola de Artes de Mossoró-RN. E-mail: lenilda40@gmail.com

⁵ Pós-doutor pela Universidade de Coimbra – UC (Centro de Estudos Sociais – CES). Doutor em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/Araraquara. Professor Adjunto do Departamento de Letras Vernáculas (Faculdade de Letras e Artes) na Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN. Docente colaborador do Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL/ Mestrado em Letras – UERN. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem – PPCL/UERN. E-mail: paulosilva@uern.br

⁶ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ensino – POSENSINO (ampla associação entre UERN/UFERSA/ IFRN). Especialista em Ensino de Química e Gestão Escolar pela Universidade Cândido Mendes – UCAM-ProMinas. Licenciado em Química pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor da Educação Básica de Fortaleza-CE. E-mail: santosdianz@hotmail.com

melhor certificar-se de si mesma” (FOUCAULT, 1997, p. 36, apud VIEIRA, 2007, p. 6).

O filme é um convite à reflexão crítica, nos conduzindo a uma análise discursiva baseada no livro de Michel Foucault “VIGIAR E PUNIR: Nascimento Das Prisões”, publicado no ano de 1975, com tradução da 27ª (vigésima sétima) edição por Raquel Ramallete no ano de 1987, onde utilizamos para a análise discursiva do trabalho a 20ª (vigésima) edição desta tradução, publicada no ano de 1999, que nos revela como o Estado é controlador da vida das pessoas e afeta a individualidade dos sujeitos. Nesse contexto, a obra de Foucault:

Descreve a comédia das punições, as invenções perversas, os discursos cínicos e os horrores minuciosos. O grande suplício de Damien e os esforços fracassados de seus carrascos para executá-lo, a cidade pestificada e seus horrores, presos acorrentados desfilando pela cidade são exemplos de uma violência clássica em sua forma mais extrema (WELLAUSEN, 2007, p. 04-05).

Construído esteticamente como drama, a obra traz cenas fortes e artisticamente bem elaboradas, diante das quais o expectador é constantemente retirado de sua zona de conforto e vê-se, por empatia ou estranhamento, em situação de incompreensões vividas por Neto, o protagonista do filme, interpretado pelo ator Rodrigo Santoro.

Dividimos esta análise em três partes, sendo a primeira intitulada “O Buraco do Espelho Está Fechado, Agora Eu Tenho Que Ficar Aqui!”; a segunda, denominamos “Fui Pelo Abandono Abandonado, Aqui Dentro do Lado de Fora!”. E, na terceira parte, segue “Algumas considerações”, que trazem significantes observações a respeito da relação sujeito/sociedade. Em cada uma dessas partes, acompanhamos ao longo do filme o desenrolar das cenas que vão revelando mecanismos de repressão, utilizados por instituições como o Estado e a família, os quais se aliam e agem para manter o controle sobre o corpo do sujeito. Por meio das personagens – irmã, pai e mãe – nos é dado a sensibilidade de perceber o jogo de poder e os mecanismos de controle utilizados para o exercício de controlar o indivíduo/sujeito, personificado no personagem de Neto – o humano – que vai desaparecendo e fica apenas a forma de homem.

Segundo esse contexto,

É, portanto necessário controlar e codificar todas essas práticas ilícitas. É preciso que as infrações sejam bem definidas e punidas com segurança, que nessa massa de irregularidades toleradas e sancionadas

de maneira descontínua com ostentação sem igual seja determinado o que é infração intolerável, e que lhe seja infligido um castigo de que ela não poderá escapar (FOUCAULT, 1999, p. 107).

Pensando na premissa que, para Foucault (1999) apud Ferreirinha e Raitz (2010) e, seguindo esse pressuposto abordado, os sujeitos são concebidos a partir das forças que mobilizam o jogo de poder e as formas do “ser” e de se reinventar. Percebemos no filme que cada uma das personagens simboliza um aspecto repressor que podemos facilmente identificar em nossa sociedade. Assim, os que aprisionam e controlam o sujeito em nome de uma ordem central (pai e irmã), mas que na maioria das vezes nem sabem localizar de onde emana essa tal ordem, surgem em contraponto ao desejo de liberdade que o personagem Neto almeja alcançar. Pai e Irmã são apresentados como pilares da cadeia repressiva e punitiva a qual o personagem será submetido ao longo da trama mostrada no filme.

Observamos que a trama do exercício de poder se estabelece quando o pai, diante do paradigma da descoberta, não aceita a ideia de ter um filho “maconheiro”. Portanto, no entendimento desse pai “fracassado” e “incompetente”, soma-se ao poder exercido pela irmã controladora e que, gozando da confiança que os pais demonstram ter nela – que vai aos poucos e, com ares de “bem intencionada”, persuadindo toda a família a “punir” a infração cometida pelo irmão –, vai assim arrastando todos a um campo emocional. Neste, a “razão”, a “decência” e a “manutenção da ordem”, que para ela é natural, deverá ser restabelecida, mesmo que por meio de utilização de medidas “corretivas” que, neste caso, é o internamento do irmão Neto em um manicômio, mesmo sem o consentimento e conhecimento do mesmo.

Diante desse fato,

O aparelho da penalidade corretiva age de maneira totalmente diversa. O ponto de aplicação da pena não é a representação, é o corpo, é o tempo, são os gestos e as atividades de todos os dias; a alma, também, mas na medida em que é sede de hábitos. O corpo e a alma, como princípios dos comportamentos, formam o elemento que agora é proposto à intervenção punitiva (FOUCAULT, 1999, p. 148).

Permeando as forças punitivas, temos a figura da mãe que representa a “neutralidade” dos que sofrem os embates de todos os lados, mas não conseguem forças para reagir. Sobre esse paradigma, Foucault (1999, p. 15) nos afirma que nessas condições, “o corpo encontra-se aí em posição de instrumento ou de intermediário;

qualquer intervenção sobre ele pelo enclausuramento, pelo trabalho obrigatório, visa privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem”. Segundo essa penalidade, concordamos com o autor quando o mesmo relata que o corpo é colocado num sistema de coação e de privação, de obrigações e de interdições. Concordamos também, ainda nesse pensamento, que o sofrimento físico causado pela dor do corpo não é mais o elemento constitutivo da pena, pois o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos (FOUCAULT, 1999).

O Buraco do Espelho Está Fechado, Agora Eu Tenho Que Ficar Aqui!

Após ser traído pelo pai e atirado no manicômio, Neto tem, a partir daí, sua juventude interrompida e sua saúde mental comprometida. Sabemos que a maioria dos jovens vivencia, nessa fase de suas vidas, a insatisfação e o desejo de mudar o mundo e que, às vezes, ao se mostrarem insatisfeitos com o contexto sócio-econômico-político, experimentam sensações que, para muitos, desafiam a ordem da normalidade subjetivada pela sociedade. Organiza-se para Foucault (1999, p. 146) “todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido (pelo menos em estado isolado), mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente”. Para o autor, nessas condições, a prisão funciona como um aparelho de saber.

O buraco do espelho está fechado
agora eu tenho que ficar aqui
com um olho aberto, outro acordado
no lado de lá onde eu caí (ANTUNES, 1996).

Diante da abordagem proposta pelos versos na letra da música “Os Buracos do Espelho”, o personagem aceita sua condição de sujeito vencido e dominado pelos argumentos familiares e propõe para si mesmo uma reação contra o sistema de opressão carcerária, já que a ordem contestada por Neto é convertida em severa punição imposta por seus opressores. Porém esta punição não anula sua capacidade de reação.

Experimentar drogas lícitas ou ilícitas como, por exemplo, o álcool, o cigarro e a maconha, gostar de ouvir músicas em volume mais alto de que o normal aos ouvidos humanos, praticar manobras esportivas com *skate* e tantos outros exemplos de situações

vivenciadas, são acontecimentos bastantes presentes no cotidiano da maioria das famílias que têm filhos jovens. Ao vivenciar uma situação com essa problemática, a família do adolescente Neto não entendeu sua rebeldia como fase, mas como delito merecedor de punição, vendo como solução imediata o internamento em um manicômio.

Todos os grandes movimentos de derivação que caracterizam a penalidade moderna — a problematização do criminoso por trás de seu crime, a preocupação com uma punição que seja correção, terapêutica, normalização, a divisão do ato do julgamento entre diversas instâncias que devem, segundo se espera, medir, avaliar, diagnosticar, curar, transformar os indivíduos — tudo isso trai a penetração do exame disciplinar na inquisição judiciária (FOUCAULT, 1987, p. 249).

O sistema manicomial (FOUCAULT, 1999) é a manifestação das formas de assujeitamento e reprodução do controle dos corpos, são as instâncias da política intervindo na vida das pessoas, puxando a responsabilidade para o Estado gerir os corpos. Essa operacionalização não é somente guiada e mudada pelos meios de produção, parece ser mais tendenciosa, pois caracteriza o modo de governar. É a domesticação posta em prática, a representação do controle sobre as ideias que Foucault (1999, p. 122) vai chamar de “poder ideológico”.

Durante uma cena do drama em que Neto avisa ao seu pai que vai viajar com um amigo, o filho é questionado sobre como conseguiu dinheiro para a viagem e, ao observar um brinco na orelha do rapaz, o chama de marica. Neto tem uma reação violenta empurrando o pai para dentro de casa e sai correndo pelas ruas da cidade, indo ao encontro do amigo com quem vai viajar. Porém, no momento em que o filho julgado é assediado por outro homem com quem ele e os amigos estão se divertindo, responde com a mesma violência que o pai o tratou.

Observemos os versos da música “Vaca Profana”:

Mas eu também sei ser careta
De perto, ninguém é normal
Às vezes, segue em linha reta
A vida, que é "meu bem, meu mal" (VELLOSO, 1984).

Podemos perceber a semelhança do verso “De perto ninguém é normal”, com a atitude do personagem que, enquanto sujeito oprimido, externou o opressor, rejeitado por ele e representado pela figura de seu pai.

A representação da frase “A gente precisa fingir que é louco sendo louco”, dita pelo ator Lineu Dias, que vive o personagem jornalista, contextualiza dentro da trama do filme um ato de compaixão e humanidade. O sentimento expressado pelo personagem acontece quando este se depara com um jovem assustado, desesperado, imaturo, abandonado e traído pela família culturalmente marcada pela normatização patriarcal. A partir desse momento, o jornalista, que provavelmente foi vítima também de injustiças, mas conservando ainda certo nível de consciência de forma inteligente, provoca com a frase dita um efeito de sentido para acalmar Neto e o aconselhar a fingir conformidade, mas, ao mesmo tempo, manter-se lúcido para poder reagir quando necessário, esperando o momento certo. Fingir ser louco no hospital psiquiátrico (CARRARO, 1990) é justificar o discurso dos psicanalistas que prescreviam as fortes medicações, os choques elétricos e o isolamento. É como se dissesse de uma forma ou de outra, pra dançar conforme a música, ou seja, em algum lugar teria que se enquadrar.

Este fornecia, com efeito, pela teoria dos interesses, das representações e dos sinais, pelas séries e gêneses que reconstituía uma espécie de receita geral para o exercício do poder sobre os homens: o “espírito” como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das ideias; a análise das representações como princípio, numa política dos corpos bem mais eficaz que a anatomia ritual dos suplícios (FOUCAULT, 1999, p. 122).

Essas são as angústias vividas pelo protagonista. Um jovem de classe média baixa, na década de setenta, vivendo num país que sofria com uma Ditadura Militar que impunha um comportamento militar rígido e dentro desse processo, camuflava a corrupção e o desrespeito com os sujeitos, com a ciência, representada nesse caso, pela Medicina que se colocava a serviço da corrupção e considerava indivíduos como números a serem subvencionados pelo governo.

Percebemos na fala do médico que coordena o manicômio no qual Neto está internado, quando diz ao telefone “que poderá pegar alguns indigentes em baixo do viaduto para manter a verba que era destinada à instituição pelo governo” (BODANZKY, BOLOGNESI, 2001), um viés caminhando na contra mão do respeito ao amor, à vida e à liberdade. Os funcionários do hospital psiquiátrico se comportam

como insanos desumanizados, programados apenas para aplicar as regras, forçar os pacientes a tomar os medicamentos, por vezes até injetáveis, seguindo apenas as normas pré-estabelecidas pela rotina diária da instituição.

Os versos da música “Balada do louco” de grande repercussão musical na década de 70 (setenta), interpretados pela banda de rock “Os mutantes”, nos diz que,

Sim, sou muito louco, não vou me curar.
Já não sou o único que encontrou a paz
Mas louco é quem me diz
E não é feliz, eu sou feliz (BAPTISTA, LEE, 1972).

De acordo com os versos cantados pelos artistas e a respeito dos medicamentos utilizados, visando à necessidade de exercitar e justificar o poder sobre o subordinado, torna-se interessante notar como a noção conceitual pode sofrer alteração de sentido e significado na descrição sobre o que são drogas e o que é medicamento. Na sequência, em certo momento, ao receber a visita da família, Neto escuta de seu pai que no manicômio “estavam lhe dando remédios e não “drogas”, ao questionar suas queixas de que na clínica estavam lhe dando drogas pesadas”.

Vejamos o que nos diz Foucault (1999, p. 147) sobre o método dos reformadores. “Será o ponto a que se refere a pena, aquilo com que ela tem poder sobre o indivíduo?”. Para o autor, as representações são, na verdade, representação de seus interesses, de suas vantagens ou desvantagens, de seu prazer e de seu desprazer. Por isso, “e se acontece que o castigo se aposse do corpo, lhe aplique técnicas que não tem nada a invejar aos suplícios, é na medida em que esse corpo é – para o condenado e para os espectadores – um objeto de representação (FOUCAULT, 1999, p. 147)”. Podemos perceber que existe concordância entre os pensamentos descritos pelo autor e as atitudes tomadas pela família do personagem, quando decidem permanecer com o tratamento, mesmo diante das denúncias elucidadas pelo paciente.

Portanto, Foucault (1997) apud Vieira (2007, p. 11), problematiza a ideia de confusão quando relata que a mesma “é atribuída à percepção clássica da loucura e a noção de que a ciência positiva do final do século XVIII liberta o louco desse confinamento que interna, no mesmo local, o enfermo, o libertino, a prostituta, o imbecil e o insano, sem indicar nenhuma diferença entre eles”. Seguindo as ideias de Michel Foucault, o autor descreve ainda que, “se ao final do século XVIII e principalmente a partir do século XIX essa confusão entre criminosos e loucos

provocará espantos, temos que perceber que a era clássica tratava-os de forma uniforme” (VIEIRA, 2007, p. 11). Concordando com os autores no momento em que, para a família de Neto, essa indistinção não foi entendida como uma ignorância, mas como uma positividade e em sua própria racionalidade.

Fui Pelo Abandono Abandonado, Aqui Dentro do Lado de Fora!

Compreendemos como abandono, a representação da figura de Seu Wilson, o pai de Neto, por não aceitar a atitude do filho ao denunciar a clínica na qual está internado. A decisão tomada pelo pai do jovem, força o filho a abdicar de suas alegrias, prazeres e iniciativas. Assim,

O buraco do espelho está fechado
Agora eu tenho que ficar agora
Fui pelo abandono abandonado
Aqui dentro do lado de fora (ANTUNES, 1996).

Desse modo (FOUCAULT, 1999, apud SOUSA, MENESES, 2010, p. 29), podemos afirmar que “a função da disciplina difere da função do suplício, uma vez que este tortura e destrói o corpo, enquanto que a disciplina apropria-se do corpo, com a finalidade de tirar dele o máximo possível”. Concordamos com os autores quando achamos que este mundo não nos serve de espelho ou o que é refletido não cogita os efeitos de sentido do que nos cercam. Se pudéssemos recriar o mundo, se tentássemos outras formas de viver, de representar o amor, a liberdade e a sexualidade, estaríamos nos reinventando, produzindo subjetividades disciplinares, deixando de lado o suplício, abandonando a destruição do corpo. Nessa perspectiva, ao pensar o sujeito objetivado pela disciplina, Foucault (1999) pensou três maneiras distintas que servissem de parâmetro para analisar os comportamentos dos sujeitos em suas interações e relações com o mundo: o poder, o saber e a ética. O autor construiu um tecido fluido que permite compreender as estruturas de poder, do saber poder, enquanto alternativas e condições que levam os sujeitos a virarem sujeitos para si.

Diante da contínua resistência imposta por Neto, os funcionários do hospital, por não aceitarem sua conduta rebelde de não submissão, o oprimem. Quantas vezes temos a sensação de não estarmos “enquadrados” em algumas situações e que precisamos mudar o rumo das coisas ou que poderíamos ter agido de outra forma? Portanto

(SOUSA, MENESES, 2010, p. 29), “é nesse controle do tempo e do espaço, exercido pelos procedimentos disciplinares, que funciona o poder disciplinar”. Para os autores, nessa condição disciplinar, o corpo, quando submetido às técnicas de vigilância e controle, gradativamente vai se tornando um corpo “dócil e útil”. São procuras que não relacionam as causas materiais, mas revelação das possibilidades e envolvimento dos sujeitos com reações possíveis atribuídas e aplicadas à vida social. A ideia de órgão repressivo, igreja, penitenciária, religiões, clínicas, segundo Foucault (1999), formam o modelo de humanidade.

A verdade e as formas jurídicas,

[...] ao mesmo tempo em que demonstra como os fatores da subjetivação estão atrelados a todas as manifestações do poder: a economia, a cultura, o Direito, o Estado, etc., e principalmente tenta revelar os mecanismos de como o saber (as práticas de vigilância, comparação, classificação, compensação, etc.) tecem a rede do poder sobre os sujeitos num movimento difuso e complexo, mas totalmente coeso em seus objetivos (MIRANDA, 2014, p. 28).

Acompanhando esta perspectiva abordada pelo autor, concordamos que foram estes os pressupostos seguidos por Neto para tentar mostrar sua indignação para com o sistema repressor no/pelo qual estava sendo submetido. Para isso, atitudes foram pensadas e planos foram traçados para que se chegasse a um fim, mesmo que estas atitudes finais suprimissem seus planos e anseios de vida, levando-o a causar a própria morte.

Pelo postulado da “essência” ou do “atributo” (WELLAUSEN, 2007, p. 7), o poder teria uma essência ou seria um atributo, quantificando aqueles que o possuem como dominantes e distinguindo-os daqueles sobre os quais o poder se exerce, isto é, os dominados. Para a autora, o poder não tem uma essência e por ser um conceito operatório, ele não é atributo. Trata-se mais de uma relação, um conjunto de forças que passa pelas dominantes e pelas dominadas, constituindo, assim, singularidades.

Miranda (2014) nos traz questionamentos a respeito do poder sobre o sujeito dominado, sobre o controle que a sociedade exerce e impõe aos indivíduos, sendo que essa dominância não se efetua unicamente pela consciência ou pela ideologia, ela também afeta o corpo e com o corpo. Nessas condições,

Os fanáticos se glorificam tanto de suas opiniões quanto dos suplícios que suportam por elas. Que se faça então funcionar contra o fanatismo

a teimosia orgulhosa que o sustenta: “Comprimi-lo pelo ridículo e pela vergonha; se humilharmos a orgulhosa vaidade dos fanáticos diante de uma grande multidão de espectadores, devemos esperar efeitos felizes dessa pena” (FOUCAULT, 1999, p. 127).

Podemos relacionar os pensamentos e concepções foucaultianas com as atitudes tomadas pelos funcionários da clínica psiquiátrica, já que os mesmos seguiam todas as normas ditadas pelo chefe superior da administração do manicômio como uma espécie de fanatismo e/ou sadismo.

Discutindo sobre o fracasso da prisão – por outro lado, sua manutenção resistindo tanto tempo na imobilidade – Wellausen (2007, p. 12) encontra sua explicação na hipótese que afirma que a instituição-prisão produziu a delinquência como forma economicamente menos perigosa de ilegalidade. Concordando com a interpretação da autora – na relação feita pelo pai do personagem diante do ocorrido com seu filho –, a delinquência pode ser controlada, vigiada, localizada, concentrada, isolada em relação a outras ilegalidades estabelecidas pela classe dominante, tornando-se também um agente útil para os desvios ilícitos dessa mesma classe, porque “a vigilância policial fornece à prisão os infratores que esta transforma em delinquentes, alvo e auxiliares dos controles policiais que regularmente mandam alguns deles de volta para a prisão” (FOUCAULT, 1987, p. 248, apud WELLAUSEN, 2007, p. 12).

Finalizando as observações feitas sobre o filme, fazemos referência à abdicação do direito à vida. Desistindo da luta pela sobrevivência diária e diante do caos vivenciado cotidianamente em um ambiente predominantemente humilhante e degradante em consequência de seus atos de protesto, teria o protagonista/sujeito se tornado internamente, um prisioneiro subserviente de seu (in) consciente? Pelo lado do condenado,

[...] a pena é uma mecânica dos sinais, dos interesses e da duração. Mas o culpado é apenas um dos alvos do castigo. Este interessa principalmente aos outros: todos os culpados possíveis. Que esses sinais-obstáculos que são pouco a pouco gravados na representação do condenado circulem então rápida e largamente; que sejam aceitos e redistribuídos por todos; que formem o discurso que cada um faz a todo mundo e com o qual todos se proíbem o crime — a boa moeda que, nos espíritos, toma o lugar do falso proveito do crime (FOUCAULT, 1999, p. 128).

Esse pressuposto justificaria a atitude desesperada de atear fogo em sua cela, tendo como referência um planejamento de sobrevivência ou de renúncia, mas que

busca diante do mesmo uma forma de reivindicar seus direitos enquanto cidadão de bem, injustiçado por um sistema opressor e dominante.

Para Wellausen (2007, p. 21), a questão da resistência, transgressão e revolta não é objeto de *Vigiar e punir*. Segundo a autora, “sua finalidade não é avaliar as possibilidades de revolta ou de autonomia, nem procurar nenhuma força interior oculta na vertente mais pessoal do corpo. O que importa é mostrar a onipresença “invisível” das práticas disciplinares” (WELLAUSEN, 2007, p. 21). Compreendemos, de acordo com a autora, no último ato de denúncia/renúncia protagonizado pelo filho incompreendido, que a tática disciplinar age sobre o corpo, a fim de estabelecer com ele uma ligação coautora, traçando certa interligação entre uma aptidão desenvolvida e uma dominação aumentada, tendo como objetivo provocar uma imediata contrapartida, na qual a principal consequência é a servidão.

Algumas considerações

Propomos algumas indagações/considerações que podem ser significativas na perspectiva da análise do discurso, as quais fazemos ao tentar entender o filme “Bicho de Sete Cabeças”, discutido neste trabalho. A primeira delas faz uma referência sobre o senso de loucura questionado perante a sociedade. Será que seríamos considerados loucos ou não aptos à vida social se expuséssemos parte de nossas ânsias, sonhos e inquietações? Nesse contexto, paradoxalmente, a loucura para os poetas é fonte de boas inspirações, pois aparece quase sempre como um lugar confortável, mesmo que, aparentemente para outros olhares, esse conforto seja algo oposto ao significante social.

A segunda consideração se refere ao respeito, à aceitação da personificação do sujeito enquanto formação contínua da personalidade, quando afirmamos que seguiu, mesmo sem saber pra onde ir, mas foi em busca de “ser aceito”. Será que “esse ser aceito” não seria outra amarra? Mais uma grade a ser rompida? Partindo desse pressuposto e diante do cotidiano vivido pelo protagonista, podemos afirmar, em concordância com o roteirista do filme, que ele só queria viver o contentamento/descontentamento da sua juventude e isso lhe foi privado. Reagiu, tentou, foi rejeitado, insistiu, continuou, resistiu. No entanto, é preciso reagir sempre, porque esse indivíduo/sujeito que se esvai a cada instante é também o mesmo que se reconstrói, porque é criativo e determinado.

Na terceira indagação, sobre a aceitação da submissão e obediência às normas impostas, podemos considerar que o personagem, cansado de reagir sem obter sucesso, estava considerando acreditar que poderia estar realmente necessitando de ajuda/tratamento? Que já não se aceitava mais na condição de lutar e resistir, como propunha sua família? Foucault (2001) apud Miranda (2014, p. 28) aborda que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua unicamente pela consciência ou pela ideologia, mas também pelo corpo e com o corpo”. Para o autor, as questões aqui levantadas apresentam críticas aos vários modos de fabricação do sujeito, seja pelas práticas epistêmicas ou pelas práticas disciplinares que ocupam seu pensamento.

Concluindo, no quarto e último questionamento, propomos uma reflexão sistematizada, um imbricamento em relação à abdicação do direito à vida. Desistindo da luta pela sobrevivência – diante do caos vivido cotidianamente em consequência de seus atos de protesto –, o protagonista/sujeito se torna internamente um prisioneiro subserviente de seu (in) consciente ao tomar uma atitude drástica, que pode se tornar fatal – ateando fogo em sua cela em uma condição de denúncia e descaso ao qual lhe foi imposto –, mas que por outro lado, denuncia o poder que o sujeito dominante exerce sobre os dominados.

Referências

ANTUNES, Arnaldo. **Os buracos do espelho**. Globo, 1996. Disponível em: <http://www.arnaldoantunes.com.br/new/sec_textos_list.php>. Acesso em: 07 de jul. 2018.

BODANZKY, Laís; BOLOGNESI, Luiz. **Bicho de Sete Cabeças**. Filme. Columbia TriStar, 2001.

BAPTISTA, Arnaldo e LEE, Rita. **BALADA DO LOUCO**. In: **Mutantes e Seus Cometas no País dos Baurets**. Polydor Records, 1972.

CARRARO, Austregésilo. **Canto dos Malditos**. Curitiba: Scientia et Labor, 1990.

FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. AS RELAÇÕES DE PODER EM MICHEL FOUCAULT: REFLEXÕES TEÓRICAS. **Revista de Administração Pública– RAP**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 367-83, MAR./ABR. 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **A História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SOUSA, Noelma Cavalcante de. MENESES, Antônio Basílio Novaes Thomaz de; O PODER DISCIPLINAR UMA LEITURA EM VIGIAR E PUNIR. **SABERES**, Natal – RN, v. 1, n.4, p. 18-35, jun., 2010.

MIRANDA, Wandelson Silva de. FOUCAULT E A QUESTÃO DO SUJEITO: AS TECNOLOGIAS DO EU E A CRIAÇÃO DE NOVAS SUBJETIVIDADES. **Fenomenologia & Psicologia**, São Luís, v. 2, n. 1, p. 19-34, 2014.

VELOSO, Caetano. VACA PROFANA. In: **Gal Profana**. RCA, 1984.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. Reflexões sobre A História da Loucura de Michel Foucault. Dossiê Foucault. **Revista aulas**, UNICAMP, v. 1, n. 3, p. 1-21, 2007.

WELLAUSEN, Saly da Silva. Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir. Dossiê Foucault. **Revista aulas**, UNICAMP, v. 1, n. 3, p. 1-23, 2007.

DIÓGENES COMO ALTERADOR: Foucault e o escândalo cínico

Túlio Madson Galvão⁷

O último Foucault, aquele dos anos oitenta, irá empreender em seus estudos um “retorno aos gregos”. Entre os temas em que se debruçará, está o estudo da *parresía*⁸ entre os gregos antigos, sobretudo em seus cursos no *College de France*, entre os anos de 1982 e 1984, e culminando na figura de Sócrates e Diógenes, entre outros, como *parresiastas*. Como pano de fundo, nesse retorno aos gregos, está o interesse pelas práticas de si e a importância do outro, o mestre, nesse processo de formação de si. Nesse contexto, nos debruçaremos sobre a *parresía* na vertente socrática que irá culminar nos cínicos, objeto de estudo de Foucault nos cursos de 1983 e 1984. Entre as especificidades da *parresía* cínica está seu modo de vida, a vida cínica [*bíos kynikós*], e a coragem de viver de modo escandaloso. Mas o que caracteriza a *parresía* e o que a diferencia de outros modos de dizer a verdade? Nem todo falar francamente é *parresía*, é preciso que a verdade dita seja perigosa, envolva algum tipo de perigo para o emissor, daí a coragem desse tipo de verdade, que não pode ser confundida com o falar a verdade de um geômetra. A *parresía* também distingue-se da confissão, pois nesta, o falar francamente refere-se à construção de um discurso sobre si mesmo endereçado a um outro, seu confessor, que apenas ouve passivamente a confissão. Não há aqui uma situação de perigo na segurança e anonimato do confessor, no máximo um constrangimento pela necessidade de confessar os desejos e pensamentos mais íntimos, onde o mestre cala-se e o discípulo fala apenas de si. Também se distingue da retórica, pois, nesta última, a preocupação não reside na sinceridade do discurso, mas na sua forma, no modo de dizer, enquanto a *parresía* exige um comprometimento entre aquele que profere o discurso e o seu conteúdo, de modo mais claro e direto possível, sem ardeio, o que não ocorre com o retórico.

Esse dizer verdadeiro, de modo geral, irá se dividir em quatro práticas distintas na Antiguidade; o profeta, que diz aos homens a verdade dos deuses; o sacerdote que sussurra verdades através de enigmas; o sábio, no retiro, que diz aos homens a verdade

⁷ Professor substituto na UFRN e doutorando em Ética e Filosofia Política pela mesma instituição. E-mail: tuliomadson@hotmail.com

⁸ Do grego *pân rêma*, dizer tudo, falar francamente.

do mundo; e a *parresía*, que se constitui em uma técnica “pela qual se trata de transmitir conhecimentos positivos e de assim consolidar uma comunidade de iniciados” (GROS, 2004, p. 158), tendo como dois grandes exemplos de parresiastas Sócrates e Diógenes. Desse modo, “o parresiasta fala em seu próprio nome e seu discurso refere-se a uma situação atual, singular. Seu lugar natural é a praça pública e ele, por fim, leva a relação com o outro à extrema tensão da ruptura possível” (GROS, 2004, p. 158). Como dissemos, para o ato de verdade ser considerado *parresía* é preciso um engajamento, um vínculo, entre quem diz a verdade e o que pensa sobre ela, além do questionamento da relação entre os dois interlocutores. Além disso, é preciso que esse questionamento envolva algum risco para quem diz a verdade. Daí a necessidade da coragem, a coragem da verdade. Nessa relação entre aquele que diz uma verdade incômoda e aquele que a escuta se estabelece um jogo, o “jogo da *parresía*”.

Aquele que assume o risco de lhes dizer a verdade deve ser escutado. E é assim que se estabelecerá o verdadeiro jogo da *parresía*, a partir dessa espécie de pacto que faz que, se o parresiasta mostra sua coragem dizendo a verdade contra tudo e contra todos, aquele a que essa *parresía* é endereçada deverá mostrar sua grandeza de alma aceitando que lhe digam a verdade. Essa espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar de jogo parresiástico (FOUCAULT, 2011, p. 13).

Nesse jogo parresiástico se exige também coragem daquele que recebe a verdade, por mais dolorido que seja escutá-la. O parresiasta quando não perde a cabeça por sua verdade, quando seu interlocutor aceita o jogo parresiástico, costuma ganhar a admiração deste último, como Diógenes diante do rei Felipe e seu herdeiro Alexandre. Nos conta Diógenes Laertios que, certa vez, seu homônimo cínico, após a batalha de Queroneia, “foi detido e levado à presença de Felipe; perguntando-lhe este quem ele era, sua resposta foi: ‘Um observador de tua ambição insaciável’. Por essa resposta, Diógenes conquistou a admiração do rei e foi posto em liberdade” (LAERTIOS, 2008, p. 163). Ao contrário de Platão, que viaja a Siracusa para aconselhar o tirano Dionísio, para prestar seus serviços ao governante, Diógenes se interessa não pelo posto do rei, mas por sua ambição. Não é o poder [*krátos*] que atrai Diógenes, mas a altivez desmedida do pai de Alexandre. Alguns anos depois, é o próprio Alexandre quem se dirige a Diógenes, apresentando-se pelo seu posto de rei, a qual Diógenes responde, “sou Diógenes, o cão”. De Alexandre, o homem mais poderoso do mundo antigo, o

cínico pede apenas que o deixe ali, ao sol, sem cortejos, sem conselhos, sem juntar-se à sua corte, o grande conquistador nada pode oferecer ao filósofo cão, mas ele, através de seu exemplo de vida, tem muito a oferecer a Alexandre, que teria dito: “que se não tivesse nascido Alexandre gostaria de ter nascido Diógenes” (LAERTIOS, 2008, p. 163). O modo de vida de Diógenes era uma prática política, sua *parresía* não visa o conselho, mas a denúncia, até o insulto, como nos lembra Foucault: “a *parresía* de Diógenes está, portanto, em seu próprio modo de vida, ela se manifesta também nesse discurso de insulto, de denúncia em relação ao poder” (FOUCAULT, 2010, p. 260). Não há aqui uma tentativa de melhorar o governante, ensinar-lhe o caminho da virtude, interessa ao cínico pressionar o dedo na ferida, debochar da posição daqueles que detém o poder, quando necessário for, ou ainda ser indiferente [*adiáforos*] a ele, o importante é bastar-se a si mesmo [*autarquia*], comandar-se. Assim, atuava politicamente demonstrando aos demais cidadãos sua liberdade perante o poder, mostrando-os que tal exercício de liberdade era possível, pois: “Diógenes dizia que imitava o exemplo dos instrutores dos coros; de fato, estes dão o tom mais alto para que todos os outros deem o tom certo” (LAERTIOS, 2008, p. 160). O escândalo cínico é essa vida escandalosa, não prudente, desmedida, esse tom maior, que fazem os demais afinarem sua própria vida, seus próprios valores, daí a importância do cínico de não apenas voltar-se para si mesmo, mas vigiar os demais [*episkopoúntes*], observar sua hipocrisia, como um maestro observa seus músicos para regê-los e dar-lhes o tom certo. Assim, o cínico altera o poder, as normas, não pela força, nem pela persuasão retórica, mas por uma existência escandalosa, uma filosofia vivenciada. A sua possibilidade de existência como alteridade ao poder e as normas é o que choca nos cínicos, seja pela indiferença, pelo afago ou latido. Assim, o Diógenes altera os demais.

Diógenes rompe com um modo da filosofia se relacionar com o poder que se tornou comum durante a Antiguidade grega, modo esse encarnado na figura de Platão. Como nos diz Foucault: “Em Platão podemos encontrar a relação entre filosofia e política na Antiguidade grega. A política nessa visão é o campo experimental, uma ‘prova de realidade para a filosofia’” (FOUCAULT, 2010, p. 259). Nesse contexto, a filosofia aponta o melhor modo de exercício do poder, mas não se confunde com ele, aqui a política é exercida pelo político, cabe ao filósofo aconselhá-lo. Podemos identificar aí um exercício da *parresía*, pois cabe à filosofia ser sincera com o poder, falar autenticamente perante o poder constituído, com todos os perigos envolvidos nessa relação. Vale lembrar que Platão foi capturado por Dionísio ao exercer a *parresía* diante

do tirano de Siracusa. Mas um modo diferente daquele de Diógenes, que esnoba o poder, Platão busca o governante, viaja até Siracusa mais de uma vez, apesar dos constantes insucessos de suas empreitadas.

Precisamente, na própria época de Platão, e entre aqueles sucessores de Sócrates como o próprio Platão era, encontram-se outras maneiras de definir a relação com a política, a relação necessária, indispensável, obstinada, teimosa, do discurso filosófico ou da vida filosófica com a prática política. Olhem nessa outra vertente do socratismo, a vertente mais oposta ao platonismo que se possa imaginar, isto é, os cínicos (FOUCAULT, 2010, p. 260).

Como lembra Foucault: “Diante de Platão que vai ao país de Dionísio dar conselhos ao tirano, cumpre recordar que havia Diógenes”(FOUCAULT, 2010, p. 260). Desse modo, para Platão, “filosofia e política devem estar numa relação, numa correlação, não devem nunca estar numa coincidência” (FOUCAULT, 2010, p. 262). O filósofo, nessa visão, deve estar atento à prática política como critério de realidade para suas teorizações. O político, por sua vez, deve procurar na filosofia o parâmetro que irá embasar suas ações. Enquanto Platão encara uma vida virtuosa como aquela baseada em uma normatividade, em um agir de acordo com as leis, um *nómos*, Diógenes ri das normas e valores de seu tempo, demonstrando que uma vida autêntica é espontânea, imanente, não normativa. De pouco adianta os pomposos discursos dos eloquentes oradores ou dos filósofos virtuosos, nem tampouco a altivez dos políticos sedentos pela ilusão do poder, se vivem vidas vazias ou dissimuladas, se são escravos de um modo de vida, se tornam-se reféns das ilusões que o aprisionam. Diógenes liberta, não por seus discursos, seu pensamento, seus títulos, sua escola, seu posto, mas pelo seu modo de vida. Mesmo escravo foi senhor de si, não há grilhões que aprisionem aquele que trilha o caminho para si. Diz Laertios que Platão ao avistar Diógenes lavando verduras “se aproximou, segredando-lhe ao ouvido: ‘Se cortejasses Dionísios não estarias lavando verduras’, tendo ouvido como resposta do filósofo cão: “E se lavasses verduras não terias de cortejar Dionísios”(LAERTIOS, 2008, p. 168). Platão precisa cortejar Dionísios pois não basta a si mesmo, falta-lhe *autarquia*, algo muito caro aos cínicos. Ele anseia o poder constituído como laboratório para seu pensamento, precisa com isso da anuência do governante. O caminho para si mesmo passa pela aceitação de sua natureza, sua *physis*, aquilo que lhe é próprio, passa também pela autossuficiência, não depender dos outros, não apenas materialmente, mas de seus costumes, suas opiniões,

suas práticas. Diógenes liberta ao ensinar o caminho da libertação dos outros, do viver desavergonhadamente perante os demais. Diógenes em contraposição ao tipo de filósofo legislador, ou pedagogo, exerce um modo de filosofia mais autêntico, pois seu laboratório é si mesmo, sua filosofia confunde-se com sua vida. Ao invés do conselho, Diógenes oferece o deboche, o tom zombeteiro. Desse modo é o único que ri diante do poder, sem concessões, sem favores, conselhos, sem beijar a mão ou baixar a cabeça. Diógenes não reconhece no governante o poder a ele atribuído pelos demais, ri das honrarias concedidas, da ambição desmedida, do orgulho de quem costuma ocupar postos de comando.

Foucault irá problematizar a relação de Diógenes enquanto parresiasta, diante da prática política, trata-se de uma relação complexa, pois além de ser indiferente ou zombeteiro, também afaga e morde: “Diógenes Laércio relata que Diógenes, o cínico, explicava seu aforismo ‘eu sou um cão’ dizendo: sou um cão’ porque afago os que me dão, lato para os que não me dão e morde os que são maus” (FOUCAULT, 2010, p.260.). Há aqui certa aceitação ao poder, certa integração que se dá através do afago, mas ao mesmo tempo late para os que o ignoram e morde os maus. Aqui o filósofo confunde-se com o exercício do poder, mas de modo libertário, exercendo sua liberdade, para afagar, latir ou morder quando convir. Quando aceita, quando afaga, é porque identifica uma proximidade, lhes dão atenção; quando late é para demonstrar sua existência; e quando morde é porque o considera mau, nocivo, havendo um ativismo político muito mais intenso do que o conselheiro platônico. Aqui há para além do discurso uma *práxis*, uma atuação política, que aceita a prática política ao mesmo tempo que a combate. Diógenes não apenas ignora, late ou morde, mas também comanda, como diz Laércios: “Mênipos afirma que quando Diógenes foi capturado e posto à venda perguntaram-lhe o que sabia fazer; ‘Comandar os homens’, disse ele, e deu ordens ao leiloeiro para chamá-lo no caso de alguém querer comprar um senhor” (LAERTIOS, 2008, p. 159). Sua indiferença perante o poder instituído não o exime de participação, mesmo escravo Diógenes comanda⁹.

A prática política de Diógenes se levanta contra os discursos que provocam uma desvinculação com o real, com o mundo, como o além-mundo platônico, inteligível,

⁹ De acordo com Diógenes Laertios, Diógenes, o cínico, teria apontado para Xeníades ao ser vendido como escravo, e dito ao leiloeiro “venda-me a este homem; ele precisa de um senhor”. De fato, “Xeníades realmente comprou-o e o levou para Corinto, onde lhe confiou a educação dos filhos e a administração doméstica. Em todos os detalhes Diógenes mostrou-se um administrador de tal maneira eficiente que seu senhor dizia por onde passava: ‘Um gênio bom entrou em minha casa.’” (LAERTIOS, 2008, p. 260).

eterno e imutável. Ele “comparava a uma cítara as pessoas que falam coisas excelentes, porém não as praticam, pois a cítara, à semelhança de tais pessoas, nada ouve e nada percebe” (LAERTIOS, 2008, p. 168). Se na vertente platônica do socratismo a prática política tem forte conotação identitária, epistemológica: “devo conhecer para ajudar o governante, o Estado, assim ajudar os outros, seus governados”, na vertente cínica o foco é a mudança, a alteração: “devo ser quem sou para mudar os outros, cuidar de mim para cuidar de todos”. O governante aqui não é peça chave, por isso pode ser ignorado, afagado, denunciado, agredido, quando for necessário. O cínico não disputa o poder instituído, não participa diretamente da sua corte, não reconhece postos, títulos, cargos, mas ainda assim se envolve com ele. Não disputa, não aconselha, mas relaciona-se. E de que modo? Vivendo naturalmente, não de acordo com o *nómos*, as leis de quem detém o poder, com o qual alimenta certo desprendimento ou desprezo, mas seguindo sua própria natureza [*physis*]. Ao ignorar as normas do poder instituído ele relaciona-se com o poder (uma relação tensa, vale destacar) de modo autônomo. Seguir sua natureza é seguir sua própria lei [*auto-nómos*]. A autonomia cínica perante o poder instituído é o modo como se relaciona com o poder, autonomia que se reflete também em suas ações, daí que ignora, afaga, late ou morde quando achar preciso. Desse modo, não há uma identidade com a prática política, no sentido de tornar seu pensamento aplicável na realidade através dela, mas sim, há uma relação de alteridade, no sentido de exercitar sua autonomia perante a prática política, que deve ser sempre um outro. O cínico é antes de tudo um insubordinado, não há rei filósofo ou imperador algum que o subordine, nem tampouco uma normatividade.

Para Sócrates, o oráculo de Delfos mandou dizer que era o mais sábio da Grécia, mas não o aconselha a mudar as normas, as leis, os costumes, como aconselha a Diógenes, para o qual teria dito *Parakhárattein tò nómisma*, altere, mude, o *nómos*, mas que também pode ser entendido como altere a moeda. Essa ambiguidade teria levado Diógenes, ou seu pai, a depender das fontes, a alterar, falsificar, a moeda de Sínope, sua cidade natal, motivo pelo qual teria sido expulso dela, indo parar posteriormente em Atenas. Após essa investida frustrada, Diógenes entende o enigma do oráculo, não era seu destino alterar moedas. Agora seu alvo eram os valores, as normas. Para Sócrates, o oráculo, seguindo uma lógica identitária, o faz buscar a si mesmo. Como homem mais sábio da Grécia, sua missão é tomar a si como objeto de conhecimento, perceber o que o torna o mais sábio dos gregos. Enquanto para Diógenes a lógica é da alteridade: alterar tornando-se outro. Assim irá interpretar Foucault essa a missão dada ao cínico.

[o cínico pretende] partir de certa moeda que traz certa efígie, apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor. Que a moeda não engane sobre o seu verdadeiro valor, que lhe restituam seu valor impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada (FOUCAULT, 2011, p. 200).

Desse modo, “os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda. Mas eles vão modificar a efígie” (FOUCAULT, 2011, p. 200). O propósito de Diógenes, tal como o de Nietzsche e Foucault, é a transvaloração dos valores, é estampar novas efígies em gastas moedas. O conhecimento de si não se limita à uma lógica identitária: “conheço quem sou para viver de meu modo, vivendo do meu modo faço os outros olharem com mais atenção para suas vidas, para que assim vivam como são”, poderia dizer um cínico, cujo conhecimento de si visa um efeito, uma alteridade externa. Alterar as normas para cuidar dos outros, entendendo que através do cuidado de si, de uma vida autêntica, pode-se cuidar do outro através da possibilidade de existência de sua própria vida. Viver de modo verdadeiro, nessa visão, é evitar a dissimulação. Uma vida verdadeira [*alethès bíos*] é aquela que não visa “esconder nada das suas intenções e dos seus fins” (FOUCAULT, 2011, p. 200). É a vida sem máscaras, roupas e pudor. Diógenes foi um alterador, e não se altera uma moeda reinterpretando retoricamente a efígie gravada nela, é preciso uma outra natureza, outra *physis*, outra formação; uma efígie mais valiosa, que restitua seu verdadeiro valor. A sua efígie era a vida cínica [*bíos kynikós*]¹⁰ que denunciava pelo escândalo de sua própria existência a hipocrisia dos que se diziam filósofos. Essa é a radicalidade da *parresía* cínica, ela não se ocupa em apenas verificar a veracidade dos enunciados proferidos, mas também em experimentar um modo de vida que possibilite o falar francamente, mas também o agir francamente, o viver francamente, que é a vida verdadeira, vida filosófica, vida cínica.

Se retornarmos o problema e o tema do cinismo a partir dessa grande história da *parresía* e do dizer-a-verdade, podemos dizer então que, enquanto toda a filosofia vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer a verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de

¹⁰ Na aula de 14 de março de 1984, Foucault irá vincular as características da vida cínica como estando “nessa história, ou nessa pré-história, que eu gostaria de esboçar esse ano, a da coragem da verdade”, a pesquisa acerca da “coragem da verdade” foi a última empreendida pelo filósofo, morto três meses depois.

vida que seja tal qual pratique o dizer-a-verdade? (FOUCAULT, 2011, p. 206).

Foucault visa com esse estudo resgatar, revalidar, uma visão de prática filosófica obscurecida pela tradição, encoberta pelas luzes do esclarecimento [*aufklärung*], qual seja, da atividade filosófica como modo de existir, como possibilidade de existência, muito além de mero porteiro da ciência, de delimitador das possibilidades de conhecimento. Antes de um discurso, a filosofia é uma prática. Em sua obra *Crítica da Razão Cínica*, Peter Sloterdijk afirmará que “Diógenes traz para a tradição filosófica ocidental a associação entre felicidade, carência de necessidades e inteligência, já presentes no pensamento oriental” (SLOTERDIJK, 2013, p. 251), a iluminação hindu através do desprendimento¹¹. Essa vida cínica está na origem de movimentos que pregam uma “*vita-simplex*” (SLOTERDIJK, 2013, p. 251) como os hippies originários¹², e a necessidade em se viver em conformidade com o que se prega, de modo austero, sem envergonhar-se da pobreza. Diógenes cunhou na tradição europeia a noção de uma vida inteligente, desprendida, despudorada, com inúmeras manifestações históricas, dos trovadores aos movimentos de contracultura contemporâneos. Abre com isso uma linha de filósofos livres na história da filosofia, libertos inclusive da obrigação de constituir uma escola de pensamento, “*como Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend*” (SLOTERDIJK, 2013, p. 254). Não foram as obras de Diógenes que mais escandalizaram seus contemporâneos, foi sua possibilidade de existência, o modo como vivia, ou melhor, de poder viver do modo como vivia. Um modo de vida diacrítico [*diakritikós*] que se estabeleceu no imaginário do mundo ocidental, como meio de desmascarar a hipocrisia, tirar as máscaras, sair da sua *persona*, de seu personagem, o poeta boêmio, o trovador zombeteiro, o maluco beleza, são as alcunhas de Diógenes em nossa cultura. O novo valor que deu à moeda socrática foi o da existência filosófica que é indiferente [*adiáforos*] ao *nómos*, as leis e ao poder [*krátos*], mas que apesar da sua indiferença também morde, late e afaga quando convém. Há uma falsificação das normas que constringe o poder e infringe as normas, uma postura de ilegalidade e insubordinação que exige coragem. Essa postura subversiva, transgressora, escandalosa,

¹¹ Embora questione se a hipótese é historicamente fundada, Foucault também citará essa relação entre o pensamento oriental e os cínicos através do artigo de Ingalls intitulado “The seeking of Dishonor” na aula de 14 de março de 1984, nele o autor relaciona o aspecto da *adoxía* nos cínicos com uma possível influência externa, da Índia, através de grupos religiosos hindus que já pregavam a desonra como prática

¹² Embora alerta que a figura de ambos não podem ser confundidas, inclusive essa associação intuitiva com os “*hippies, freaks, globe-trotters*” nos impede de reconhecer o impacto de Diógenes perante os atenienses. (SLOTERDIJK, 2013, p. 250)

por vezes até criminosa, faz Diógenes um alterador diverso de Sócrates, cidadão obediente, que altera as normas através do diálogo, do discurso, do *logos*, do exercício da racionalidade. Diógenes altera através da sua vida [*bíos*], mais animalesca do que racional, sua vida alterou nosso mundo mais do que sua obra, daí o fato de nos terem chegado em sua maioria os relatos e anedotas sobre seu controverso modo de vida, mais do que seus diálogos e obras. O que escandaliza em sua vida é o fato de um filósofo, um homem culto, poder se desvencilhar de sua honra, abraçar a pobreza, a escravidão, sem perder o orgulho de ser quem se é.

A alteridade do alterador, isto é, o que o torna outro diante dos demais, é que ele vivencia os ensinamentos filosóficos que associavam a virtude [*areté*] com um agir autêntico, cumprir aquilo para o qual foi feito, moldado, não temendo sua natureza. Fazendo isso choca, escandaliza, inclusive os outros filósofos, que já tomavam por banal esses princípios no âmbito do discurso, mas se escandalizam quando presenciam sua prática em uma vida cínica. Uma vida desse modo, transparente, desavergonhada, era uma vida na *anaídeia*, livre do pudor. Uma vida nessas condições exige o despreendimento de algo muito caro à boa parte dos filósofos e aos gregos de modo geral: a honra, a reputação. A vida cínica não teme a má reputação, a desonra [*adoxía*], como fará posteriormente o cristão que oferecerá a outra face, Diógenes afirmará que virá da próxima vez de elmo, após ser golpeado na cabeça. Essa aceitação da humilhação e pobreza, a não resistência à escravidão, a ausência de pudores, era uma vida que exigia coragem, uma coragem mais exigente do que aquela que apenas fala em determinadas ocasiões com coerentes discursos, mas em sua vida privada, possui casa, esposa, filhos e bens como Sócrates, um cidadão de sua orgulhosa cidade, que vive uma vida reta, uma vida segundo o *nómos*, as leis. O oráculo não recomenda a todos que alterem o *nómos*, apenas que conheçam a si mesmos. Mas para Diógenes foi além, a ele é concedida duas graças: o conhecimento de si, ou seja, a autonomia sobre si mesmo; e a autonomia para alterar os valores, restituindo seu verdadeiro valor. Essa última seria a especificidade de sua missão. Viver como um cão, uma vida cínica, bastar a si mesmo, é viver de acordo com uma vida filosófica já difundida em seu tempo, no âmbito das discussões filosóficas, a busca por uma vida virtuosa. O cínico viveu de acordo com as regras, com as diretrizes de um discurso filosófico já amplamente conhecido, segue preceitos já banais na época posterior a Sócrates, não traz inovações teóricas, epistemológicas, conceituais, altera os valores, as leis, vivendo de acordo com valores filosóficos já conhecidos, pondo-os à luz, mostrando que aquilo aceito no âmbito dos

discursos, choca, escandaliza, quando se torna uma prática. Altera os valores, transvalora, apontando a hipocrisia dos seus pares. A hipocrisia denunciada pelo cínico é a mesma dos cristãos diante dos fariseus, Nietzsche rotulará de fariseus da cultura esses eruditos que pregam discursos filosóficos e não vivem segundo eles. São atores [*hypokrinein*] da filosofia, transformando as discussões filosóficas em meras representações. A vida cínica escancara a hipocrisia [*hypokhrinesthai*] dos filósofos, já que seus discursos, suas falas, não refletem suas vivências. É hipócrita propor uma ética que prega prudência perante o poder e a riqueza, quando no cotidiano se corteja os ricos e poderosos. Nessa visão o filósofo cínico, a vida cínica, não se confunde com o poder, nem anseia cortejá-lo, tampouco visa aconselhar os governantes, pois sua atuação política é existencial, a própria existência do vivente cínico é um escândalo. Não há um ato político, uma ação isolada, vive-se politicamente, o modo que encontra para alterar os valores é seu modo de existir.

O escândalo cínico, a vida cínica, apesar de fugir das representações, das hipocrisias, acaba por transformar-se também em uma dramatização, em uma certa performance, que se constitui no *modus operandi* da sua prática política. Um modo de governo de si que gera uma existência estética e, desse modo, através do escândalo endereçado a um outro, também os governam, pela referência, assim um governo de si se constitui também em um governo dos outros, um modo de cuidado de si voltado aos demais. Para tanto, é necessário um voltar-se aos outros, alimentar uma vigilância dos demais.

Essa relação com a verdade de si mesmo, daquilo de que somos capazes e do fluxo das representações deve ser acompanhado de outra, que é uma relação de vigilância com respeito aos outros. Ele deve olhar o que estes fazem, o que pensam, e estar, com respeito aos outros, numa situação de inspeção perpétua [...] os cínicos têm para com a humanidade inteira uma tarefa, uma responsabilidade e um mérito muito maior, pois, na medida da sua força, eles exercem sua vigilância (*episkopoûntes*) sobre todos os homens, observando o que fazem, como passam a vida, de que cuidam e o que desdenham contrariamente aos seus deveres. Inspeção, vigilância dos outros, olhar voltado para os outros. É essa mais uma função, mais uma modalidade de [aplicação] da prática da verdade (FOUCAULT, 2011, p. 275).

O retorno de Foucault aos antigos vem acompanhado de uma reflexão sobre a estética da existência, algo já presente em Nietzsche, o viver como se concebesse uma obra de arte, a vida como obra, como arte. Nessa visão, a ética e a estética se cruzam, as

teorizações éticas tornam-se estilos de vida, possibilidades de existência. O filósofo aqui não é um mero teórico, mas um artista, aquele que experimenta novos estilos, isto é, novas formas de existência. Essa é a sua contribuição filosófica, mostrar aos outros que é possível existir de outro modo. Diógenes é um alterador porque reforma a si mesmo para dirigir os outros, não é identitário pois sua busca não é interna, sua jornada não é interior, oferece modos de existência passíveis de serem vividos, daí a necessidade de monitorar os outros, conhecê-los, denunciar sua hipocrisia, instigá-los a buscar sua verdadeira vida. Não busca Diógenes governar uma cidade, um Estado, um império, quer governar a todos, ao mundo, a humanidade, por isso diante de Alexandre é Diógenes o verdadeiro rei, já que seu império desconhece limites espaciais e temporais.

Referências

FOUCAULT. M. **A Coragem da Verdade**. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France. (1983-1984). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O governo de si e dos outros**. Curso dado no Collège de France (1982-1983). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GROS. F. A parresía em Foucault. In: GROS, Frederic (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

LAERTIOS. D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da Razão Cínica**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Estação liberdade, 2013.

SABERES E PODERES NA ORDEM DO DISCURSO POLÍTICO CONSERVADOR EM ASSÚ NO FINAL DO SÉCULO XIX (1876-1889)

Alison Sullivan de Sousa Alves¹³

A análise do discurso político conservador, veiculado em Assú no final do século XIX, pretende compreender as falas e identificar os objetivos desses políticos conservadores locais que saíram em defesa dos valores monárquicos, bem como, ainda, seus espaços de atuação de onde proferiram seus discursos. A investigação visa, também, indicar quais foram suas estratégias, os frutos e benesses conquistadas e se, de fato, obtiveram êxitos em suas falas.

A investigação terá como principal fonte o jornal *Brado Conservador*, órgão oficial do Diretório do Partido Conservador em Assú, no final do Segundo Reinado. Dessa forma, seguindo os vestígios deixados por esses personagens, buscar-se-á observar a *ordem do discurso*¹⁴ que esses homens públicos proferiram junto à sociedade local, às vésperas da República, e o que de fato pretendiam quando lançaram seu grito em favor dos valores da Monarquia e de suas instituições.

O discurso conservador como projeto político em Assú no final do século XIX: seus atores, espaços e estratégias

Na análise do discurso político conservador em Assú, às vésperas da Proclamação República, é importante identificar seus atores, espaços e estratégias. Dessa forma, a primeira voz que bradou em favor dos conservadores locais foi a do “Sr. dr. Novaes a quem de outras vezes tem chamado magistrado honrado, ilustrado e

¹³Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). alisonsullivanrn@yahoo.com.br.

¹⁴ Para Michel Foucault (1996), o discurso estabelece os padrões adequados dentro de uma sociedade, cujo contexto do século XIX indicava para um *discurso de verdade*, no qual todas as sociedades deviam buscar na ciência, na política, na economia, entre outros, enquanto esferas “legitimadoras” do discurso, justificadas no terceiro caso, por uma “teoria das riquezas e da produção” (FOUCAULT, 1996, p. 18). São noções que se modificam no tempo e no espaço, por causa das mudanças de ideias de cada contexto social, logo, uma verdade dita pode não ser aceita devido o discurso, concebido como “verdadeiro” em determinada época, indicar premissas contrárias ao novo que é *dito*. Michel Foucault (1996) cita Mendel como exemplo, tendo em vista que sua verdade só foi aceita após mudanças nas concepções sobre a Biologia que lhe concedesse um novo plano de objetos.

circumspecto”¹⁵ e, neste caso, uma voz que brada de dentro do Poder Judiciário local, tendo em vista a sentença favorável ao Partido Conservador que este juiz de direito da comarca lhe conferiu, “anullando a eleição de juizes de paz do districto da cidade, por fraude da mesa parochial, composta toda de indivíduos da parcialidade *liberal*, ou silista, e em virtude de reclamação nossa”¹⁶.

O Vigário José de Mattos Silva, enquanto Vice Presidente do Diretório do Partido Conservador em Assú no ano de 1877¹⁷, foi a voz em defesa do conservadorismo, pronunciada de dentro da Igreja Católica. O religioso, inclusive, não se nega em atestar a favor do grande nome conservador da época, o Sr. Antônio Soares de Macêdo, de que “é esta a verdade deste facto, que selarei com o meu juramento, se assim for preciso. Authoriso-o, como me pede, para fazer desta minha resposta o uso que lhe convier”¹⁸.

Trata-se de um testemunho em favor do referido proprietário de terras, confirmando que a escrava Lucrécia havia sido de fato libertada pela senhora D. Cândida Wanderley, servindo como prova contra o Sr. Wanderley que afirmara que a mesma não era livre¹⁹. Em outras palavras, envolve-se em um embate político que deixa transparecer sua estreita ligação com as esferas do poder local.

Contudo, a grande voz conservadora era a do próprio Sr. Antonio Soares de Macêdo, proprietário de terras e presidente do Diretório do Partido Conservador em Assú no final do Império. Seu grito foi proferido em favor de si mesmo quando disse:

Hontem vim a imprensa por deferencia ao publico, e hoje o faço por amor de minha reputação gravemente offendida. Para os que me conhecem, e não ignoram a chronica dos meus mal intencionados detractores, não carecia occupar-me do assumpto, que fez o objecto do famoso libello a que vou responder. Isto seria por de mais ocioso. Devo, porém, justificar-me perante aquelles, que não me conhecendo de perto, podem ainda deixar-se seduzir pelo canto malicioso da astuta serêa²⁰.

¹⁵ DIGAM-SE as cousas por seus proprios nomes. **Brado Conservador**, Assú, p. 2, 16 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00022.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

¹⁶ *Ibid.*; loc.; cit.;

¹⁷ SOLICITAÇÃO. **Brado Conservador**, Assú, p. 1, 02 fev. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00016.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

¹⁸ SILVA, José de Mattos. **Brado Conservador**, Assú, 16 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00022.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

¹⁹ DIGAM-SE as cousas por seus proprios nomes. **Brado Conservador**, Assú, p. 2, 16 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00022.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

²⁰ AO PUBLICO. **Brado Conservador**, Assú, p. 2, 23 fev. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00019.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

Ao defender-se de acusações de ter matado um escravo seu, por nome de Francisco, buscou, na verdade, enaltecer sua “ilibada” postura cidadã pautada na moral e nos bons costumes da sociedade.

Dessa maneira, o grito conservador, a partir desses atores, se fazia ecoar de dentro do Poder Judiciário, da Igreja Católica e da própria Política, bem como, ainda, de setores econômicos ocupados pelos grandes proprietários de terras do regime monárquico. O discurso, neste sentido, tinha um objetivo claro, o poder, não apenas municipal, mas, também, em nível de província. Assim, o grupo conservador local,

Sentindo-se órfãos e fartos da tutela do diretório de Natal, os chefes Conservadores do 2º distrito resolveram reagir e instauraram a dissidência no sertão. Liderados pelos “coronéis” Francisco Gurgel, de Mossoró, Antônio Soares de Macêdo, do Açu e Luís Manuel Fernandes Pimenta, de Caraúbas [...], realizaram um congresso, em fins de julho de 1889, no qual não aceitaram a candidatura de Oliveira Santos no seu distrito. Contra a orientação do chefe nacional, Conselheiro João Alfredo, lançaram, por sua conta e risco, a do advogado e abolicionista histórico Almino Álvares Affonso (1840-1899) (BUENO, 2002, p. 50).

Dessa maneira, as vozes em favor desses conservadores, portanto, objetivam o poder em nível municipal e provincial, inclusive, disputando a hegemonia política da Província potiguar contra as forças da capital no Litoral e da Cidade do Príncipe no Seridó, evidenciando a importância assuense na liderança sertaneja dentro dessa disputa.

Trata-se de um brado conservador que ecoa de dentro de importantes instituições da sociedade monárquica em prol de um objetivo comum e, neste aspecto, pode-se dizer que não “existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa: é uma prática social e [...] constituída historicamente” (MACHADO, 1998, p. 8). Em outras palavras, o poder é visto como parte de um corpo social presente e espalhado por toda a sociedade, pois está penetrado “na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder” (MACHADO, 1998, p. 12).

Com isso, a microfísica do poder provoca um deslocamento analítico em relação ao seu espaço e ao nível no qual o estudo se efetua. A investigação do poder passa a ter um controle mais detalhado e chega aos gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos realizados pelo corpo físico e social. Assim, o nascimento e o exercício dos micro-poderes não são criações do Estado, mas nascidos dentro dele, pois, “os poderes

se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado”.²¹

Para Roberto Machado, o poder existe antes e além do Estado, enquanto uma rede de poderes distribuídos em uma sociedade, e nos remete à ideia de uma insurreição contra a noção que aponta o Estado como órgão central e único do poder. Assim, se compreende as vozes que ecoam de cada setor da sociedade monárquica assuense em favor dos valores e ideias conservadoras no final do século XIX, ou seja, como micro-poderes expressos em um discurso que busca legitimar-se na função exercida por aqueles que proferem as falas, isto é, na pessoa do Sr. Juíz de direito, no Vigário da cidade e no proprietário de terras e principal nome da política conservadora local, Antônio Soares de Macêdo.

O lugar da fala desses homens públicos indica que os poderes não estão localizados em um ponto específico da estrutura social, mas “funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras”.²² Entretanto, o poder não existe e sim práticas e/ou relações de poder, visto que ele “não é um objeto, uma coisa, mas uma relação”.²³

Assim, se há o lugar (institucional) da fala, então, nele também habita a noção de um saber cuja autoridade e legitimidade foi outorgada para aquele que ocupa o cargo, logo, não é simplesmente uma pessoa quem profere o discurso, mas, alguém constituído no direito de discursar. Ou seja, a própria instituição estaria remetendo o seu parecer acerca de determinado assunto, justamente pelo fato de os “saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles [...] os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica”.²⁴

A análise do *porquê* dos saberes, dentro da *ordem do discurso* político conservador em Assú, às vésperas da República, a partir das noções de Roberto Machado, seria o meio à compreensão de sua existência e transformação enquanto peça de relações de poder ou dispositivo político, isto é, a busca pela genealogia (do poder). Contudo, no pensamento teórico de Foucault, conclui o autor, não há uma teoria geral, nem uma origem natural ou uma essência do poder com características universais, pois o poder não é um objeto, mas uma prática social que se organiza historicamente.²⁵

²¹ Ibid., loc., cit.;

²² Ibid., p XIV;

²³ Ibid.; loc.; cit.;

²⁴ Ibid., p. X;

²⁵ Ibid., loc., cit.;

Percebe-se, na arqueologia ou genealogia do poder, a descontinuidade como proposta de análise, tendo em vista que “o programa que elas formulam é o de realizar análises fragmentárias e transformáveis”.²⁶ Portanto, “o poder é reprodutor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber”²⁷, logo, afirma Roberto Machado, o poder disciplinar não destrói, mas fabrica o indivíduo, o qual “não é o outro do poder, realidade exterior, que é por ele anulado, é um de seus mais importantes efeitos”²⁸.

Assim, o discurso desses homens públicos assuenses no final do século XIX visa construir o indivíduo social dentro dos valores e ideias conservadoras, justamente para que o grande objetivo seja atingido, a partir de uma ordem sistematizada que o discurso se dispõe no contexto político local do final do Segundo Reinado. Dessa maneira,

Não há saber neutro. Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado, é apropriado por ele, que dele se serve como instrumento de dominação, descaracterizando seu núcleo essencial. Mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder.²⁹

Os espaços sociais específicos, neste sentido, são locais de distribuição do saber e do exercício do poder. Assim, “a escola está na origem da pedagogia, a prisão da criminologia, o hospital da psiquiatria.

E, em contrapartida, todo saber assegura o exercício do poder”³⁰. Nisto se dá o ingresso do Estado no estudo das genealogias, enquanto projeto de explicar a sua gênese “a partir de práticas de governo, da gestão governamental, ou da ‘governamentalidade’, que têm na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos básicos”³¹. Os “saberes” desses conservadores assuenses se tornam a fonte do exercício dos “poderes” que o discurso lhes confere ao proferirem suas falas à sociedade local, às vésperas da República.

²⁶Ibid., p. XI;

²⁷ Ibid.; p. XIX;

²⁸ Ibid.; p. XX;

²⁹ Ibid.; p. XXI;

³⁰ Ibid.; p. XXII;

³¹Ibid.; p. XXIII.

A ordem sistêmica do discurso enquanto um projeto político conservador em Assú no final do século XIX

O discursopolítico conservador em Assú, às vésperas da Proclamação da República, foi organizado, sistematizado e subdividido em três momentos distintos, mas, que se convergem em um único propósito: a busca pelo poder. Trata-se da tríade *ataque* (aos inimigos liberais), *defesa* (dos valores da monarquia e suas instituições) e *modelo* (ideal para a sociedade), que o brado conservador proferido em Assú no final da monarquia buscou se apropriar. Desse modo, tentou alcançar o poder da província, colocando-se na liderança sertaneja na disputa contra o Litoral e o Seridó, pela hegemonia da política potiguar.

Dessa maneira, o grito conservador assuense aponta os liberais como “inimigos da sociedade, da monarquia, da Igreja Católica e dos pobres”, dentro de uma estratégia que visava colocar o referido grupo opositor como aquele que se levantava contra os valores monarquistas e, assim, destruí-los moralmente perante a opinião pública. Para mostrar o “perigo liberal” para a instituição monárquica e seus valores, os conservadores questionaram o que fizeram “os apóstolos da liberdade nos cinco longos annos das *vacas gordas*? [...] crearam leis odiosas e vexatorias ao cidadão e provocaram uma guerra desastrosa e ruínosa que ia submergindo o paiz em um mar de desgraças”³².

Os conservadores apresentaram, também, os liberais como opositores da Igreja Católica, na qual se assenta, segundo o discurso, “a estabilidade dos Estados”, tendo em vista que os “philosophos modernos, ou antes sofistas, creados na escola do patriotismo, tem procurado persuadir aos povos esses principios erroneos de chimricos e mal entendidos palavrões, substituindo ao principio d’authoridade, base necessaria da fé religiosa e social”³³. Por fim, os conservadores finalizam seu ataque ao grupo liberal expondo-o como inimigo do povo quando, de acordo com o discurso, falseou junto ao presidente da Província a existência, no município, de uma epidemia de febres de mau

³² A SITUAÇÃO. **Brado Conservador**, Assú, p. 1, 30 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00024.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

³³ A ESTABILIDADE dos estados depende da estabilidade da verdadeira crença. **Brado Conservador**, 16 fev. 1877. Seção: Moral, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00018.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

caráter (febre amarela ou varíola)³⁴, somente para conseguir recursos financeiros que seriam desviados para uso particular desses políticos liberais.

Nestes termos, o discurso conservador, veiculado em Assú no final do século XIX, buscará fazer a junção de seu ideário ao pensamento católico, justamente para mostrar que seus ideais comungavam dos mesmos princípios dessa importante instituição monárquica, a Igreja Católica. Pretendiam, os conservadores, legitimar e fortalecer o seu discurso, tendo em vista a defesa de um ideário, no qual “a verdadeira civilização está na Igreja Católica, que é a coluna e o fundamento da verdade”³⁵.

Desse modo, o discurso pode ser analisado a partir de uma *ideologia* de cunho marxista que tem seu ponto de partida na consciência para alcançar a realidade material. As contradições sociais seriam causadoras das ideias errôneas (DUTRA, 2012). Dessa maneira,

Enquanto os homens, por força do seu limitado modo material de atividade, são incapazes de resolver essas contradições na prática, tendem a projetá-las nas formas ideológicas de consciência, isto é, em soluções puramente espirituais ou discursivas que ocultam efetivamente, ou disfarçam, a existência e o caráter dessas contradições (DUTRA, 2012, p. 294).

A ideologia presente na crítica marxista da religião indica uma contradição, ou seja, uma premissa invertida, pela qual a sociedade e o Estado produzem a religião como meio para compensar uma realidade deficiente, em busca de uma solução que está fora do mundo real³⁶. Desse modo, a *ordem do discurso* político conservador, pronunciado em Assú no final do século XIX, pode ser analisado a partir dessa ideologia marxista, que visa determinar à sociedade civil os valores morais cristãos, através da influência e da autoridade da “cadeira da verdade, da unidade, da infalibilidade e da santidade”³⁷.

O movimento que o discurso realiza parte dessa ideologia para materializar a sociedade ideal e a noção de uma *vontade de verdade*, que tem como suporte uma distribuição institucional, a qual exerce sobre os outros pressão e coerção

³⁴ É PERDER tempo. **Brado Conservador**, p. 1. 28 set. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00046.pdf>. Acesso em: 21.08.18.

³⁵ A CIVILISAÇÃO. **Brado Conservador**, 26 jan. 1877, seção Moral, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00015.pdf> Acesso em: 21.08.18.

³⁶ Ibid.;

³⁷ A CIVILISAÇÃO. **Brado Conservador**, 26 jan. 1877, seção Moral, p. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00015.pdf> Acesso em: 21.08.18.

(FOUCAULT, 1996). A fala aponta para uma instituição religiosa que tem em si as condições “micro-físicas” da “verdade, da unidade, da infalibilidade e da santidade”³⁸, enquanto colunas firmes, nas quais a ideia do progresso verdadeiro pode se firmar com segurança e, com isso, se *materializar* nas macro estruturas, ou seja, “no ensino da moral evangélica, nas conquistas da ciência, no bem-estar social e na confraternização dos povos”³⁹.

O alinhamento do ideário conservador ao pensamento católico apresenta-se como uma idealização que o discurso político conservador em Assú, no final do século XIX, procurou expressar, indicando para a sociedade sua ligação com os “valores preciosos e puros” para o seu tempo, os princípios do conservadorismo. Logo, o próprio discurso é submetido a uma delimitação dentro das dimensões do acontecimento e do acaso, através de “procedimentos internos, visto que são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle” (FOUCAULT, 1996, p. 21), os quais funcionam a partir dos princípios de classificação, ordenação e distribuição. “Não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar [...]; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza” (FOUCAULT, 1996, p. 21,22).

Dessa maneira, o discurso conservador proferido na sociedade assuense pôde se expressar por meio de dois tipos diferentes: os que “se dizem” e os que “são ditos”. No primeiro caso, os discursos expressam o ato que os pronunciou no correr dos dias e das trocas; e no segundo, são pautados na origem dos atos de uma fala que os retomam, transformam e falam deles. Esses discursos estropeiam sua própria formulação, pois, uma vez *ditos* continuam *ditos* e ainda *estão por dizer* (FOUCAULT, 1996, p. 21). “Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, [...] e que chamamos de ‘literários’; em certa medida textos científicos” (FOUCAULT, 1996, p. 22).

Com isso, o discurso político conservador em Assú, às vésperas da Proclamação da República, faz o seu desfecho em relação ao seu objetivo: o alinhamento do ideário conservador ao pensamento católico, a partir de um jogo discursivo, como uma utopia enquanto “um discurso que renasce em cada um de seus

³⁸ A CIVILIZAÇÃO. **Brado Conservador**, 26 jan. 1877, secção Moral, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00015.pdf> Acesso em: 22.08.18.

³⁹ *Ibid.*, loc., cit.;

pontos, absolutamente novo e inocente, e que reaparece sem cessar, em todo frescor, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos”⁴⁰.

O eterno devir que esse discurso se propõe ensejar, portanto, é evidenciado dentro do jornal *Brado Conservador*, ao se perceber o uso sistemático de textos religiosos que assumem um tom jurídico e, dessa forma, determinam a sua legitimação no seio da sociedade. Trata-se de um discurso que apresenta dois papéis distintos, porém, solidários: a exegese jurídica e o comentário religioso.

No segundo caso, o texto se limita a indicar um comentário global presente no discurso, o que evidencia “o desnível entre texto primeiro e texto segundo” (FOUCAULT, 1996, p. 24, 25). Em outras palavras, o texto primeiro constrói novos discursos indefinidamente, ou seja, permanente e reatualizável, cuja reticência e riqueza abrem para todos a possibilidade de falar. Já o texto segundo põe limites a essa “abertura democrática”, pois funciona como a “fala oficial” que diz, “*enfim*, o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*” (FOUCAULT, 1996, p. 25).

Portanto, a *ordem do discurso* político conservador, veiculado em Assú no final do Segundo Reinado, nesta lógica, define os seus passos, desde o início até o seu desfecho, dentro de uma fala perene e repetitiva, mas, de uma forma disfarçada, fazendo-se passar por algo novo, quando na verdade, se trata de uma repetição daquilo que já havia sido dito, porém, de um jeito diferente, o que dá a entender que se trata de algo novo, disfarçando sua repetição⁴¹.

Assim, a matéria que tem como título “A civilização”⁴² e que se inicia afirmando que “a verdadeira civilização está na Igreja Catholica”⁴³, continua a dizer a mesma coisa com outras palavras ao longo do texto e conclui repetindo a mesma ideia de uma instituição sólida da qual a sociedade deve emergir. Logo, “toda civilização que não vem da Igreja [...], não tem uma base sólida; é mais aparência do que realidade: é um edifício erguido sobre a areia, que não resiste às tempestades do século”⁴⁴.

Desse modo, a *ordem do discurso* conservador, veiculado em Assú no final do século XIX, apresenta o terceiro aspecto de sua estratégia, ou seja, expõe o conservadorismo como proposta e modelo ideal de sociedade. Assim, “são elles que se

⁴⁰ Ibid., loc., cit.;

⁴¹ Ibid.;

⁴² A CIVILIZAÇÃO. *Brado Conservador*, 26 jan. 1877, secção Moral, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00015.pdf> Acesso em: 22.08.18.

⁴³ Ibid., loc., cit.;

⁴⁴ Ibid., loc., cit.;

tornam obstinados em quererem occultar a verdade que os confunde, [...]. Inspirados no anjo das trevas são elles que fogem da luz que lhes fere os olhos, para se refugiarem nos antros da mentira”⁴⁵, enquanto que nós conservadores, “já somos bem conhecidos na provincia, para quem principalmente appellamos; e temos plena confiança de que os homens sensatos de ambas as parcialidades politicas nos farão a devida justiça”⁴⁶.

O grito conservador se lança ao “público imparcial que tem de julgar-nos, e que não ignoram a historia dos *liberaes* do *Correio*, de quem tão mal resam as chronicas, sabe quaes os GARIMPEIROS políticos: se – Nós ou Elles”⁴⁷. Em outras palavras, ao fazer a distinção em relação àqueles que o discurso conservador considera como inimigos da monarquia, quais sejam, os liberais, o grupo conservador se apresenta como modelo ideal e seguro para a restauração da monarquia e de seus valores. Portanto, suas estratégias evidenciam que

O discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; [...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder (FOUCAULT, 1996, p. 10).

A união das tradicionais famílias conservadoras assuenses em favor de seu projeto político conservador: a perpetuação no poder local

O desfecho da disputa pela hegemonia política da Província potiguar no final do século XIX consolidou a família Albuquerque Maranhão no poder do Rio Grande do Norte, já nos primeiros anos da República, demonstrando a vitória de Natal (Litoral) nessa disputa pelo poder do Estado e que já estava em evidência desde os tempos monárquicos, junto às forças políticas no Seridó e no Oeste Sertanejo. Deste modo,

Os novos ocupantes do Poder Executivo tomaram posse a 28 de fevereiro de 1892 [...]. Pedro Velho reiniciou a montagem da estrutura de dominação oligárquica que o interregno deodorista interrompera, consolidando-a até o final de seu governo. Essa obstinação o levará e aos Albuquerque Maranhão, a dominar a política estadual durante quase 30 anos (BUENO, 2002, p. 130).

⁴⁵NÓS E ELLES. **Brado Conservador**. 15 dez. 1876, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1876_00011.pdf> Acesso em: 22.08.18.

⁴⁶ *Ibid.*, loc., cit.;

⁴⁷ *Ibid.*, loc., cit.;

Diante dos novos ares do cenário político potiguar, o que se percebe é que as forças conservadoras de Assú buscaram garantir e conservar a hegemonia política local em suas mãos, inclusive, valendo-se da junção das tradicionais famílias conservadoras assuenses em favor da perpetuação do poder local, ultrapassando gerações.

A união entre os Soares e os Macêdo se deu “na ilha Açoriana de São Miguel, Portugal, aos 03 de julho de 1677, com o casamento de Sebastião da Costa Macêdo e Maria Soares Dutra”⁴⁸. Consta que “no ano de 1816, um descendente de Sebastião e Maria Soares, chamado Pedro Soares de Macêdo fez essa família se unir à família ‘Casa Grande’ – apelido este de um grande tronco genealógico fixado em 1741 na Ribeira do Assú”⁴⁹. No *Brado Conservador*, encontramos a confirmação desta citação, quando afirma que

Quatro annos conservou-se elle solteiro [...], até que em 1816 casou-se com a Exma. Snra. D. Anna Thereza Soares de Macêdo, filha do capm. Luíz José de Araújo Picado, que era concunhado do sobredito Araújo⁵⁰.

Portanto, a união dessas duas famílias fixava os laços de parentesco, que logo consolidaria a liderança política e econômica da cidade de Assú nas mãos de uma única ramificação genealógica, conhecida como “Casa Grande”, cuja descendência ultrapassou gerações, permanecendo sempre no alto escalão da política local. É o que pode ser constatado no encontro da família Soares de Macêdo, de 19 de junho de 2011, para comemorar os 180 anos de nascimento do patriarca Antônio Soares de Macêdo.

Coroadado com um jantar de confraternização com os familiares e amigos da Família Soares de Macedo. Também marcaram presença neste encontro o Deputado Estadual George Soares e sua esposa Danyelle Soares, o Ex-Deputado Estadual e Ex-Prefeito de Assú Ronaldo Soares e sua esposa Daniela [...], além de muitos outros membros da Família Soares⁵¹.

⁴⁸ MACÊDO, Gregório Celso. A família Soares de Macêdo e as suas ramificações. **Blog Fernando Caldas**. Assú, 04 out. 2016. Disponível em: <http://blogdofernandocaldas.blogspot.com.br/2016/10/a-familia-soares-de-macedo-e-as-suas_4.html> Acesso em: 22.08.18.

⁴⁹ *Ibid.*, loc., cit;

⁵⁰ O CAPM. PEDRO Soares de Macêdo. **Brado Conservador**. Assú, p. 1, 30 jul. 1878. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1878_00061.pdf> Acesso em: 22.08.18.

⁵¹ CRUZ, Daguiá. Assú: Encontro da Família Soares de Macedo. **Blog da Prof. Da Guia Cruz**. Jucurutu, 21 jun. 2011. Disponível em: <<http://portaldejucurutu.blogspot.com.br/2011/06/assu-encontro-da-familia-soares-de.html>> Acesso em: 22.08.18.

Quase 200 anos separam a chegada em terras assuenses do Sr. Capm. Pedro Soares de Macêdo (1812), do encontro da família “Casa Grande”, que homenageou o seu filho, o Sr. Antonio Soares de Macêdo na cidade de Assú em 2011. Logo, uma clara demonstração da perpetuação do poder da referida família conservadora que, às vésperas da República, lançou seu grito à sociedade assuense em favor dos seus valores e princípios.

A análise acerca da perpetuação do poder nas mãos da família “Casa Grande” – que o discurso político conservador em Assú foi capaz de determinar ao longo da história – pode ser embasada no controle, limitação e validação das regras do poder dentro da sociedade assuense no final do regime monárquico⁵², a partir de um jogo estratégico. Este, segundo Michel Foucault, faz a sua produção ser, em toda sociedade,

Ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 08-09).

A ideia da perpetuação para esses conservadores ultrapassa os limites da fala e da lingüística e se pretende materializar enquanto um projeto de longa durabilidade, cujo objetivo é conservar não apenas os valores do conservadorismo, mas o poder nas “justas” mãos daqueles que são capazes de manter a “ordem sobre o qual asenta toda a ideia de liberdade e de progresso reflectido e moderado”⁵³. Assim, “o discurso – deixa de ser um representante dos sentidos pelos quais se luta e/ou se debate para ser, então, um instrumento do desejo”⁵⁴, o poder que se pretende alcançar.

Dessa maneira, o discurso político conservador, pronunciado em Assú no final da Monarquia do Brasil, buscou convencer a todos os seus correligionários “*da necessidade de appellar para as forças vivas do grande partido conservador e congregal-as com o intuito de prestar a esta localidade e ao paiz, mais um assignalado*

⁵² São noções discutidas por Ramon Taniguchi Piretti Brandão (2015), em sua resenha sobre a obra de Michel Foucault, *A Ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/4456/2445>> Acesso em: 22.08.18.

⁵³ OS REFORMADORES. **Brado Conservador**, p. 1, 24 fev. 1881. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1881_00086.pdf>. Acesso em: 23.08.18.

⁵⁴ BRANDÃO, Ramon Taniguchi Piretti. A ordem do discurso. **InterEspaço**: revista de geografia e interdisciplinaridade. Grajaú, v. 1, n. 3, p. 392, 2015. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/4456/2445>> Acesso em: 23.08.18.

*serviço*⁵⁵. Portanto, na imensa lista de ramificações da descendência do Sr. Pedro Soares de Macêdo, merecem destaques os sobrenomes “Montenegro” e “Soares”, pois são claros indicadores de que o apelo lançado às “*forças vivas do grande partido conservador*”⁵⁶ no ano de 1876, de fato ecoou pela história e chegou ao século XXI com o mesmo vigor de quando os conservadores assuenses convocaram a todos os amigos e correligionários políticos para “*dar ao partido conservador do Assú uma direcção forte e patriótica*”⁵⁷.

Considerações finais

O ideário que engrandecia os valores e princípios da sociedade monárquica apresenta-se como uma ideologia que enaltece a liberdade e a igualdade, mas esconde aquilo que acontece por trás do processo superficial de troca, ou seja, a desigualdade e a falta de liberdade, cuja função era ocultar o caráter contraditório do padrão real e focar no modo como as relações apareciam superficialmente, constituindo um mundo das aparências dentro dos objetivos que o discurso pretendia atingir, gerando uma ideia invertida tanto na consciência quanto na realidade das pessoas. Ou seja, a permanente conotação crítica e negativa da ideologia, a partir de Karl Marx (DUTRA, 2012).

Assim foi possível visualizar a *ordem do discurso* político conservador em Assú às vésperas da República, suas estratégias e objetivos. Michel Foucault contribuiu para o entendimento de um discurso que saiu em defesa dos valores da Monarquia, mas que ocultava a real intenção desses conservadores quando se alcançava o poder, ou seja, servir aos seus pares “os seus mais vitais interesses, concorrendo, quanto em mim couber, para o seu bem estar e engrandecimento moral e material”⁵⁸.

Fontes

A CIVILISAÇÃO. **Brado Conservador**, 26 jan. 1877, secção Moral, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00015.pdf> Acesso em: 21ago. 2018;

⁵⁵ CARTA de Convite. **Brado Conservador**. Assú, p. 1, 08 jun. 1877. Secção: Brado Conservador. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00035.pdf> Acesso em: 23.08.18.

⁵⁶ Ibid., loc., cit.;

⁵⁷ Ibid., loc., cit.;

⁵⁸ ARAÚJO, Pedro Soares de. Ao digno corpo eleitoral do 2º districto. **Brado Conservador**. Assú, p. 2, 07 fev. 1882. Secção: Publicações Solicitadas. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1882_00107.pdf> Acesso em: 26 ago. 2018.

A ESTABILIDADE dos estados depende da estabilidade da verdadeira crença. **Brado Conservador**, 16 fev. 1877. Seção: Moral, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00018.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2018;

A SITUAÇÃO. **Brado Conservador**, Assú, p. 1, 30 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00024.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018;

AO PUBLICO. **Brado Conservador**, Assú, p. 2, 23 fev. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00019.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018.

ARAÚJO, Pedro Soares de. Ao digno corpo eleitoral do 2º districto. **Brado Conservador**. Assú, p. 2, 07 fev. 1882. Seção: Publicações Solicitadas. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1882_00107.pdf> Acesso em: 24 set. 2017.

CARTA de Convite. **Brado Conservador**. Assú, p. 1, 08 jun. 1877. Seção: Brado Conservador. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00035.pdf> Acesso em: 23 ago. 2018;

CRUZ, Daguia. Assú: Encontro da Família Soares de Macedo. **Blog da Prof. Da Guia Cruz**. Jucurutu, 21 jun. 2011. Disponível em: <<http://portaldejucurutu.blogspot.com.br/2011/06/assu-encontro-da-familia-soares-de.html>> Acesso em: 22 ago. 2018;

DIGAM-SE as cousas por seus proprios nomes. **Brado Conservador**, Assú, p. 2, 16 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00022.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018;

É PERDER tempo. **Brado Conservador**, p. 1. 28 set. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00046.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018;

MACÊDO, Gregório Celso. A família Soares de Macêdo a as suas ramificações. **Blog Fernando Caldas**. Assú, 04 out. 2016. Disponível em: <http://blogdofernandocaldas.blogspot.com.br/2016/10/a-familia-soares-de-macedo-e-as-suas_4.html> Acesso em: 22 ago. 2018;

NÓS E ELLES. **Brado Conservador**. 15 dez. 1876, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1876_00011.pdf> Acesso em: 22 ago. 2018;

O CAPM. PEDRO Soares de Macêdo. **Brado Conservador**. Assú, p. 1, 30 jul. 1878. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1878_00061.pdf> Acesso em: 22 ago. 2018;

OS REFORMADORES. **Brado Conservador**, p. 1, 24 fev. 1881. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1881_00086.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2018;

SILVA, José de Mattos. **Brado Conservador**, Assú, 16 mar. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00022.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018;

SOLICITAÇÃO. **Brado Conservador**, Assú, p. 1, 02 fev. 1877. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/713953/per713953_1877_00016.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018;

Referências

BRANDÃO, Ramon Taniguchi Pirette. A ordem do discurso. **InterEspaço**: revista de geografia e interdisciplinaridade. Grajaú, v. 1, n. 3, p. 392-398, 2015. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/4456/2445>> Acesso em: 23 ago. 2018.

BUENO, Almir de Carvalho. **Visões de República**: idéias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895), Natal: Editora da UFRN, 2002.

DUTRA, Waltensir (tradutor). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MACHADO, Roberto. Por uma Genealogia do Poder. In.: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Ed. Graal, 1998.

DISCURSO, MEMÓRIA E PODER: a representação dos cabelos femininos em propagandas da Lola Cosmetics⁵⁹

Polianny Ágne de Freitas Negócio⁶⁰
Lúcia Helena Medeiros da Cunha Tavares⁶¹

Ao longo da história, as mulheres viveram em torno de padrões preestabelecidos pela sociedade, os quais sempre ditaram como elas deveriam se comportar, se vestir e até mesmo como arrumar os cabelos para se adequarem ao ambiente privado e/ou público. Nesse sentido, observamos que as propagandas de cosméticos foram, e ainda são, importantes veiculadoras desses estereótipos que padronizam os corpos.

Este trabalho surge, então, da curiosidade de entender e fazer um resgate histórico sobre como os padrões de beleza, com foco nos cabelos femininos, se (des)construíram com o passar do tempo e com a mídia moderna. Assim, questionamos: “De que forma a mídia cria estereótipos para os corpos das mulheres?”; “Como se dá a disciplinarização dos cabelos femininos?”; “Como se constitui o sujeito feminino, na mídia, por meio das propagandas da *Lola Cosmetics*?”.

Para tentar responder a esses questionamentos, analisaremos os dados, buscando interpretar as relações de poder que se apresentam nas propagandas da *Lola Cosmetics* e ainda descrever a constituição do sujeito feminino pela mídia. Para isto, primeiramente, foi criado um arquivo contendo diversas propagandas da *Lola Cosmetics*, que foram coletadas por meio das mídias sociais, como *facebook* e *instagram*, bem como em catálogos dessa marca de cosméticos.

De forma qualitativa, será feita uma análise de dados, buscando, portanto, compreender e interpretar o *corpus* selecionado e relacioná-lo com os conceitos da

⁵⁹ Uma primeira versão da pesquisa foi publicada na Revista Colineares (ISSN 2357-8203), vol. 4, num. 1 – Jan/Jun 2017.

⁶⁰ Graduada em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa e suas Respectivas Literaturas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN e Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ensino (POSENSINO) – UFERSA/UERN/IFRN. Membro do Grupo de Estudos do Discurso da UERN – GEDUERN e do Grupo de Pesquisa Linguagens e Internet – GLINET. E-mail: pollyfrn@gmail.com.

⁶¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística – PROLING, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Membro do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem – PPCL e do Mestrado Profissional em Letras – PROFLETRAS. Vice-líder do Grupo de Estudos do Discurso da UERN – GEDUERN. E-mail: luciahmct@gmail.com.

Análise do Discurso. A pesquisa qualitativa, de acordo com Gerhardt e Silveira (2009, p. 31),

não se preocupa com representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, etc. Os pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa opõem-se ao pressuposto que defende um modelo único de pesquisa para todas as ciências, já que as ciências sociais têm sua especificidade, o que pressupõe uma metodologia própria.

Considerando que este trabalho é apenas um recorte de uma monografia de graduação, desse arquivo foram selecionadas, para análise, apenas 03 propagandas (os *lolabooks*), tendo em vista que cada uma delas aborda um tipo diferente de beleza feminina.

Análise do discurso, sujeito e poder: uma visão foucaultiana

Antes de começarmos a desenvolver os objetivos desta pesquisa, é importante entender do que se trata a Análise do Discurso (AD) e qual das vertentes será abordada neste trabalho. O campo de estudo da AD está em constante formação, mas pode ser definido como o campo da linguística que se preocupa em analisar as construções ideológicas e os sentidos presentes nos discursos.

Devemos considerar que o discurso é um suporte abstrato para vários textos materializados. Segundo Gregolin (1995, p. 17), “entendemos, portanto, discurso como um dos patamares do percurso de geração de sentido de um texto, o lugar onde se manifesta o sujeito da enunciação e onde se pode recuperar as relações entre o texto e o contexto sócio-histórico que o produziu”.

Quando os diferentes discursos se cruzam com as *formações ideológicas*, constitui uma *formação discursiva* e toda formação discursiva se constitui por diversos discursos, a isto chamamos *interdiscurso*. Sobre isso, Fernandes (2007, p. 51) diz que “trata-se de uma *interdiscursividade* caracterizada pelo entrelaçamento de diferentes discursos, oriundos de diferentes momentos na história e de diferentes lugares sociais”.

Ao analisar os discursos, precisamos verificar também os conceitos que envolvem sujeito e poder. Foucault nos diz que há dois significados para a palavra *sujeito*: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade

por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Em sua reflexão, o autor busca observar e analisar a história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos e nos traz 03 modos de objetivação, sendo um destes a objetivação do sujeito nas práticas divisórias: “o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Esse processo o objetiva” (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Temos, portanto, o sujeito como tema central da pesquisa e, enquanto esse sujeito é colocado em relações de produção e significação, é também colocado em relações de poder. Sendo assim, ao estudar o poder, precisamos ver quais condições históricas motivam os acontecimentos, bem como o tipo de realidade vivenciada.

Para analisar as relações de poder, devemos tomar como ponto de partida o antagonismo, a ideia que se opõe. Foucault nos traz como exemplos o criminoso e o bom, o doente e o sadio, o louco e o são. Valendo-se da temática desta pesquisa, podemos exemplificar que, para descobrir porque uma mulher é considerada “feia”, precisa-se investigar o que se compreende por beleza naquela determinada época.

Essa oposição pode ser feita por meio de lutas, que giram em torno da questão “quem somos nós?”, como ressalta Foucault (1995), surgindo contra um meio que ignora quem somos individualmente. Essas lutas são vistas como uma técnica de poder. Esse poder se aplica na vida cotidiana, categorizando o indivíduo e marcando-o com a sua própria individualidade e identidade, impondo uma lei de verdade, que nós e os outros devemos reconhecer.

Foucault complementa esse pensamento dizendo que geralmente podem-se classificar três tipos de luta:

contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (FOUCAULT, 1995, p.235).

Essas lutas tanto podem acontecer individualizadas como simultaneamente, sendo que, quando acontecem ao mesmo tempo, uma delas prevalece. A razão pela qual acontecem se deve às relações políticas, nas quais o Estado tanto exerce um poder individual como totalitário, incluindo, então, o *Poder Pastoral*, exercido pelas instituições cristãs.

Poderíamos assim, nos perguntar: como se exerce o poder?

Em todas as circunstâncias, as relações de poder exigem consentimento, portanto, só é possível exercer o poder sobre “sujeitos livres” enquanto “livres”:

entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas (FOUCAULT, 1995, p. 244).

É interessante pensar que nem sempre a servidão ao poder é voluntária, muitas vezes o sujeito se sente pressionado, coagido e provocado a se submeter ao poder exercido. Foucault (1995 p. 244,245) coloca que “mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ - de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta”.

Por último, não existe sociedade sem relação de poder, pois a análise, a elaboração e a retomada dessas relações, segundo o autor, “é uma tarefa política incessante” (1995, p. 246) e junto às relações de poder vão estar presentes também as manifestações de resistência. E essa resistência pode ser observada nas propagandas analisadas aqui neste trabalho.

História das mulheres e discursivização sobre seus cabelos

Em determinadas culturas, desde o nascimento, as mulheres foram menos privilegiadas que os homens, já que era mais interessante para o pai produzir um herdeiro, o que se devia ao fato de ser atribuído mais valor ao sexo masculino que ao feminino. Após o casamento, as mulheres, agora esposas, mães e donas de casa, viviam suas vidas em torno de seus maridos, de sua família, sempre submissas. Não tinham a liberdade de se expressar, não podiam ser chamativas ou fugirem do padrão que lhes era imposto, deveriam se contentar com o seu papel doméstico e sua função social, sentindo-se felizes apenas com isso.

Com os movimentos de emancipação feminina em alta, ocorreram transformações no modo de pensar e de agir. Na mídia, as mulheres foram abordadas sob diferentes formas e identidades. As rupturas também se deram por meio do corpo, inclusive dos cabelos, já que estes exercem um poder significativo na construção da identidade feminina. A fêmea humana tem um crescimento excessivo dos cabelos que,

de diferentes formas, surgem como um atrativo visual e é alvo de bastante atenção. Sobre isso, Morris diz que

os cabelos foram exibidos, escondidos, penteados, cortados, alisados, ondulados, presos, soltos, coloridos e enfeitados de milhares maneiras diferentes. Representaram um pouco de tudo: de glória da feminilidade a motivos de tabus religiosos. Nenhuma outra parte do corpo passou por tantas e incríveis mudanças culturais (MORRIS, 2005, p.19).

Hoje, no século XXI, as mudanças e influências são tantas que é muito difícil estabelecer um único modelo dominante. No entanto, podemos fazer um resgate histórico dos padrões que outrora foram estabelecidos, pois, durante bastante tempo, buscou-se usar o poder disciplinar para controlar esse instrumento de sedução.

Os cabelos fazem parte do ser humano e, na mulher, é um elemento identitário, um símbolo visível de sua feminilidade e um instrumento de poder. Para uma mulher, perder seus cabelos é também perder a sua identidade. Perrot (2016, p. 52) diz que “raspar os cabelos de alguém, homem ou mulher, é tomar posseção dele ou dela: é torná-lo anônimo” e esse ato de dominação é utilizado para disciplinar e ordenar; a disciplina carcerária, inclusive, se utiliza desse ato para disciplinar. Tavares (2015, p. 7) ressalta que

em alguns países Orientais, ao ficarem viúvas e sem uma família para ampará-la, as mulheres seguem para abrigos junto aos seus filhos menores e têm a cabeça raspada. A “tosquia” também reflete um ato de purificação dos pecados, da dessexualização. Como se dessa forma a mulher se tornasse assexuada, não pudesse mais conduzir seus desejos e estivesse inapta às seduções.

Nesses casos, a “tosquia” é utilizada como um sinal de ignomínia, que é a desonra, a degradação social e a humilhação, o que evidencia, portanto, a importância simbólica dos cabelos e da falta destes.

Nesse contexto, o véu já era um acessório utilizado, mas surgiu como uma obrigação religiosa quando, de acordo com Perrot (2016), o apóstolo Paulo declarou que as mulheres deveriam se cobrir nas assembleias, como um sinal de respeito e submissão, porém, os homens deveriam se descobrir. Ao usar o véu, era como se a mulher estivesse com a cabeça raspada e, como foi discutido anteriormente, este era um sinal de dominação. Nos dias de hoje, ainda há culturas que adotam o uso do véu, porém, os

debates sobre a obrigatoriedade ou sobre a escolha de usá-lo geram muitas controvérsias nos países mediterrâneos e dividem opiniões.

Outros símbolos de disciplina também surgiram. De acordo com Perrot (2016, p. 58), “no século XIX, uma mulher ‘de respeito’ traz a cabeça coberta, uma mulher de cabelos soltos é uma figura do povo, vulgar; nas feiras, distinguem-se as burguesas que usam chapéu, que saem às compras, das feirantes que nada usam para cobrir os cabelos”.

Nesse caso, como forma de pudor, em vez do véu, é utilizado o chapéu, que aparecia de todas as cores, formas e tamanhos. Posteriormente, aliado ao uso do chapéu, a exibição dos cabelos entra em cena por meio dos penteados, tornando-os objeto de arte e moda. Disciplinar os cabelos ainda era um conceito muito forte, portanto, a mulher jamais deveria exibi-los soltos na rua. Em contrapartida aos cabelos compridos e penteados, a moda dos cabelos curtos entra em alta e é acelerada pela Segunda Guerra Mundial, pois as mulheres que trabalhavam buscavam mais conforto e praticidade em suas atividades. Após esse período, além dos novos cortes, surgem também as variantes de alisar, encaracolar e, principalmente, se libertar das modas antigas.

Conforme descreve Perrot (2016, p. 60), “ora são cabelos frisados em ‘permanentes’ produzidos por *bigoudis* elétricos: as mulheres ficam com a aparência de carneiros. Ora são cortes retos que dão às mulheres a aparência de rapazes, principalmente quando elas usam *tailleur*, gravata e piteira”. Os novos cabelos são aliados a novas atitudes, como fumar, dirigir, ler jornal em público, estudar e exercer outras profissões, que até então eram permitidas somente aos homens. Em meio a essas mudanças, o conceito de que havia um jeito ideal para ser mulher foi se transformando. A ideia de aceitação da própria beleza passa, assim, a se propagar e, nessa nova fase, o discurso midiático se adequa, não mais estabelecendo padrões e estereótipos, mas valorizando os diferentes tipos de beleza e os diferentes tipos de mulher.

As mulheres Lola: uma análise dos *lolabooks*

Ao analisar o discurso, “suporte abstrato que sustenta vários TEXTOS (concretos) que circulam em uma sociedade” (GREGOLIN, 1995, p. 17), faremos uma análise para verificar o que se diz nas propagandas selecionadas e como é dito, para entender os motivos que levam a esses dizeres.

É relevante para a análise que se compreenda a relação que se estabelece entre o discurso e a ideologia, visto que a análise irá englobar o campo linguístico e o campo social. A ideologia é, portanto, a visão de mundo dominante em uma determinada classe e em última instância pode determinar a linguagem.

Quando isso acontece, reconhece-se a *formação ideológica* e as *condições de produção do discurso*. Em uma mesma sociedade pode haver várias formações ideológicas, que correspondem a uma *formação discursiva*, constituída pelos dizeres e pensamentos permitidos naquele espaço. Uma formação discursiva engloba diversos discursos e quando há o entrelaçamento entre estes, denominamos *interdiscurso*.

Pêcheux (apud GREGOLIN, 1995, p. 18) diz que

o discurso é um dos aspectos da materialidade ideológica, por isso, ele só tem sentido para um sujeito quando este o reconhece como pertencente à determinada formação discursiva. Os valores ideológicos de uma formação social estão representados no discurso por uma série de formações imaginárias, que designam o lugar que o destinador e o destinatário se atribuem mutuamente.

Dessa forma, o discurso só produzirá sentido para o sujeito se estiver aliado ao tempo e ao momento sócio-histórico em que foi produzido, logo, em todas as análises será feita uma historicização do período para entender os sujeitos e as relações de poder que os envolvem. O sujeito discursivo traz em si formações discursivas que se relacionam com a linguagem e a história, perpassados por uma *memória discursiva*. De acordo com Gregolin,

para Courtine, essa noção está subjacente às análises realizadas por Foucault em *A Arqueologia do Saber* (1969), isto é, a ideia de que toda formulação possui, em seu “domínio associado” outras formulações que ela repete, refuta, transforma, nega, enfim, em relação às quais produzem-se certos efeitos de memória específicos (GREGOLIN, 2005, p.06).

Portanto, para entender as referências e os sentidos que compõem um enunciado é necessário que haja conhecimento sobre o que se fala, pois somente assim será ativada a memória discursiva. Brandão (apud TAVARES, 2012, p. 39) considera que “é a memória discursiva que torna possível a toda formação discursiva fazer circular formações anteriores, já circuladas”. Em consequência disso, tal conceito será fundamental para guiar a análise a seguir.

Partindo dessas considerações, iniciaremos a análise do primeiro *lolabook* selecionado. Observe:

IMAGEM 1 - Fotografia de um dos *lolabooks*



Fonte: Acervo pessoal

Todos os *lolabooks* seguem o padrão de conter um enunciado motivacional e uma *pin-up* moderna, representando uma mulher real. A frase apresentada nesse objeto é um discurso direto da personagem que diz “Ok, nessa vida nada é perfeito. Ops, mentira, o meu cabelo é!”. Logo em uma primeira leitura, é ativada a *memóriadiscursiva* do leitor, que lembra do dizer popular de que na vida nada é perfeito, portanto, devemos nos conformar com as falhas. A personagem, no entanto, contradiz esse discurso, afirmando que o seu cabelo é perfeito e sem falhas.

É interessante analisarmos a personagem como um sujeito discursivo para entendermos os motivos que garantem tal segurança, visto que seu cabelo é “normal”, não há nada de “extraordinário”. Se pensarmos em um “cabelo perfeito”, imediatamente a nossa memória discursiva é ativada para os comerciais de *shampoo* e produtos capilares que trazem cabelos longos, em sua maioria lisos, sedosos e soltos. Essa mulher não possui essas características, então, o que a faz considerar seu cabelo perfeito? Quais sentidos emanam dessa *pin-up* moderna, por meio da mídia?

Antes de adentrar nessas questões, vamos atentar também para a *interdiscursividade* entre a propaganda da Lola e o clássico cartaz *we can do it*, produzido durante a Segunda Guerra Mundial, para convocar as mulheres para o trabalho industrial:

IMAGEM 2 - Cartaz de propaganda *we can do it*



Fonte: Disponível em: <<https://goo.gl/dYm5c2>>. Acesso em: 21/04/2017.

As duas mulheres, ao mesmo tempo que se assemelham, por meio do lenço vermelho, olhar determinado e da pose clássica de luta, se diferenciam pelas roupas e tatuagens. A primeira mulher, moderna, não está vestida como operária, e sim, de forma casual; suas tatuagens ilustram seu corpo e complementam sua personalidade de ser livre e exercer o poder sobre o seu próprio corpo.

A segunda mulher, inspirada em Naomi Parker⁶², ficou conhecida como *Rosiethe Riverter*, em português, *A Rebitadeira*, e se tornou um ícone não só americano, mas mundial, já que representou todas as mulheres que trabalharam em estaleiros e fábricas, produzindo armas, munições e suprimentos, substituindo os homens que haviam ido à guerra. Na época de sua criação, o cartaz não tinha a intenção de representar o empoderamento feminino. O objetivo era motivar as mulheres a trabalharem de forma mais intensa durante aquele período de guerra, visto que, até então, o incentivo era para que estas trabalhassem apenas em casa, dedicando-se ao lar, aos filhos e ao marido.

No entanto, o gesto expresso no cartaz se tornou um símbolo de luta e resistência, sendo utilizado bastante pelo movimento feminista até hoje. História e memória estão entrelaçadas. Silverstone (2005, p. 81) diz que “encontramos nossas

⁶² Informação disponível na página <http://www.naomiparkerfraley.com/>

identidades nas relações sociais que nos são impostas e nas que procuramos. Nós as vivemos diariamente. Percebemos uma necessidade de pertencer. E precisamos reestabelecer a certeza de que realmente pertencemos”.

Se na época da Segunda Guerra Mundial as mulheres lutavam para manter a integridade do seu país enquanto os homens estavam fora, quais os motivos que levam a mulher moderna a também aderir ao símbolo de luta? Desde os tempos mais remotos até hoje, o corpo da mulher foi regulamentado e a mídia sempre teve uma contribuição forte na divulgação dos padrões de beleza estabelecidos, que ditam uma ordem a ser seguida. A mulher que não pertence a essa ordem é julgada e mal vista pela sociedade.

A nova mulher, para a *Lola Cosmetics*, não é padronizada, não obedece a um único modelo ideal de beleza. Ela exercita o poder, utilizando seus cabelos como quer e enfeita seu corpo como uma forma de mostrar essa liberdade. Destacamos aqui um processo de resistência aos discursos que permeiam a beleza. Na *pin-up* Lola, observamos que há tatuagens, por exemplo, ilustrando essa liberdade. Esse sujeito discursivo tem voz e considera seus cabelos perfeitos – mesmo que não sigam um modelo especificadamente estereotipado –, simbolizando então a luta da mulher moderna por uma representação que englobe a diversidade e a naturalidade de ser mulher.

Considerando o que foi abordado, prosseguiremos com a análise dos *lolabooks* a seguir:

IMAGEM 3 - Fotografia de dois *mini lolabooks*



Fonte: Acervo pessoal

No primeiro caderno, temos a frase “se te perguntarem o que você faz, responda: sucesso!” dita por uma personagem negra, com cabelo crespo e *blackpower*. Seu corpo é voluptuoso, apresenta um quadril largo, seios fartos e foge do padrão de “magreza”. Podemos ver também duas tatuagens em seu peito e a estampa de onça em sua blusa, que ressaltam sua modernidade.

No segundo caderno, há uma mulher (não tão jovem) com cabelos loiros platinados, batom preto, tatuagens no braço e “tirando uma *selfie*” (forma atual de fotografia) no espelho. Seu corpo se difere da primeira no sentido de ser menos voluptuoso, mas também não exhibe o padrão de magreza nem de musculatura exibido como modelo pela mídia. A frase que corresponde ao que ela diz é “Acordei e me senti incrível. Me olhei no espelho e confirmei”.

Temos a representação de duas belezas distintas, que não atendem a padrões específicos, e, ao mesmo tempo, temos duas mulheres confiantes e com autonomia para autoafirmar suas qualidades e atributos. Mas, por muito tempo não foi assim.

A mulher negra, principalmente, sofreu com a exigência da brancura da pele e a lisura dos cabelos. Nos anos de 1920 e 1930, estava na moda o bronzeamento à beira-mar, porém, nas propagandas de diversos produtos de beleza o que se destacava era a pele branca.

Nos comerciais, era propagado que havia uma proximidade entre a pele negra e a sujeira, tratando-a muitas vezes como “encardida”, e relacionava também com o “atraso cultural”, reforçando o preconceito e impulsionando a venda de maquiagens para clarear a pele. Sant’Anna comenta que

durante muito tempo, o brutal preconceito existente no Brasil diante da pele negra e do cabelo “carapinha” foi exposto sem grandes pudores em jornais e revistas. Às vezes, atribuía-se maior preconceito ao passado, como se dessa maneira fosse possível amenizar as desigualdades sociais do presente (SANT’ANNA, 2014, p. 77).

Nesse período, o cabelo das mulheres negras era alvo desse preconceito e, já que apresentavam muito volume, passou a ser propagada a necessidade de “domá-los”. Surgiram, então, métodos de alisamento, como o “cabelisador”, que veio para substituir o ato de passar ferro quente para “engomar” as madeixas e o “Hennê”, produto alisante que prometia conservar os cabelos lisos e negros.

Em um contexto de transformações, os cachos entraram e saíram de moda várias vezes. Nos anos 1980 e meados de 1990, por exemplo, os cachos ficaram em alta,

levando as mulheres de cabelos lisos a fazerem “permanentes”, e assim, se enquadrarem no estereótipo exigido. Porém, a cultura de alisar os cabelos voltou com a chegada do século XXI e só vem sendo desconstruída recentemente.

Veja, por exemplo, uma propaganda da campanha da linha “SEDA Anti-Sponge”, lançada em 2006. No anúncio, há dois leões para simbolizar a figura e os cabelos femininos. Na selva, o leão é considerado o “rei”, gerando assim uma implícita comparação com a mulher, equiparando-a a uma “rainha”. A chamada do anúncio traz o seguinte dizer “cabelo armado e com frizz?”, seguido do leão com a juba volumosa. Logo após, temos a ilustração da linha de produtos e um leão com a juba lisa e sem volume, ou, como a própria marca diz, com “volume controlado”.

IMAGEM 4 - Anúncio publicitário da marca SEDA



Fonte: Disponível em <<https://goo.gl/NivjsW>>. Acesso em 22.04.17.

A partir da interdiscursividade, podemos inferir que a juba do primeiro leão é considerada feia e fora dos padrões, portanto, deve ser mudada, e se o leão simboliza a mulher, podemos atribuir a “juba” aos cabelos crespos, acentuando o preconceito em relação a esse tipo de cabelo. Se a mulher tem os cabelos crespos, nesse caso, é induzida a alisá-los para ficar como o segundo leão, que representa a mulher com o padrão ideal a ser seguido, caso contrário, ela será oprimida pelo meio em que está inserida, pois o poder midiático se torna mais forte que o poder exercido por ela mesma sobre o seu próprio corpo.

Com as transformações ocorridas em relação à história das mulheres e seus cabelos, a mídia passou a se adequar e a produzir campanhas diferentes. Se até pouco tempo as propagandas visavam, por meio do poder disciplinar, incentivar as mulheres a domesticarem seus cachos, agora temos uma mídia que, novamente, as incentiva a abraçá-los.

Considerações finais

Os textos analisados neste trabalho nos trazem uma nova representação da mulher na mídia. Esses discursos, que foram se transformando ao longo do tempo, atuam na constituição e na transformação do sujeito feminino.

Verificamos que, no *corpus* analisado, não há tentativas de disciplinar os cabelos, mas há uma disciplinarização do sujeito para que se possa entender e aderir aos ideais libertários propostos pela marca e pelos produtos, levando a mulher a assumir os cabelos em seu formato natural, sejam lisos ou não. O volume, os cachos e o crespo são bem aceitos e os produtos cosméticos destinados a esses tipos de fios não tentam alisá-los ou controlá-los e sim revigorá-los, reforçando a beleza natural que possuem. O cabelo ainda é visto como um instrumento de poder e a mulher é o sujeito que o exerce, não mais sendo controlada e se permitindo conquistar autonomia e liberdade, independente de um discurso que diga o contrário.

Esta pesquisa contribui para os estudos da Análise do Discurso, mostrando como o discurso midiático é caracterizado, de acordo com o momento histórico e social em que se insere, e como exerce o poder de influenciar o público alvo, neste caso, as mulheres. Vimos que, no decorrer dos anos, os enunciados e os sentidos se transformam, assim como os sujeitos, que passam a se constituir em suas novas identidades.

Referências

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso:** reflexões introdutórias. São Carlos, Claraluz, 2007.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica:** para além do estruturalismo e da

hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (Org.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009. (Educação a Distância, 5).

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. A Análise do Discurso: conceitos e aplicações. **Revista Alfa**, São Paulo, vol. 39: p. 13-21, 1995.

MORRIS, Desmond. **A mulher nua**: um estudo do corpo feminino. Tradução: Eliana Rocha. São Paulo: Globo, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução Angela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2016.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **A história da beleza no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014.

SILVERSTONNE, Roger. **Por que estudar a mídia?** 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAVARES, Lucia Helena Medeiros da Cunha. **Mulher, trabalho e família**: jogos discursivos e redes de memória na mídia. Tese de Doutorado, UFPB - João Pessoa, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/4afs9x>>.

TAVARES, Lucia Helena Medeiros da Cunha; CARVALHO, Ana Maria de. “Jogue as tranças, Rapunzel!” A sociedade de controle e os discursos sobre os cabelos femininos. In: CARVALHO, Ana Maria de; TAVARES, Lucia Helena Medeiros da Cunha e SILVA, Moisés Batista da (Orgs.). **De linguagem e de sentidos**. Mossoró: Edições UERN, 2015, p.174-190.

DISCURSO E ENUNCIADO EM FOUCAULT⁶³

Francisco Paulo da Silva⁶⁴
Marcos Paulo de Azevedo⁶⁵
Ana Maria de Carvalho⁶⁶

Já nos advertia Foucault sobre os riscos de entrarmos na ordem do discurso, pela ligação que ele mantém com o desejo e o poder. Ordem que afasta o discurso de uma relação de transparência entre as palavras e as coisas e o coloca na condição de acontecimento, isto é, como emergência histórica determinada pelas práticas discursivas e pelo conjunto de regras que regem essas práticas. Descrever o funcionamento discursivo exige, a partir desse estudioso, procurar dar conta desse algo a mais que faz com que o discurso não seja confundido com um signo ou com jogos de representações entre palavras e coisas, mas determinado (e nisso não há nada de negativo) pelo poder.

A temática do poder em Foucault está presente nos dois processos de construção de sua obra: na arqueologia o poder aparece na discussão sobre a relação saber/poder e sobre a verdade científica na qual Foucault se posiciona, afirmando que aquilo que é tomado como verdadeiro numa época está ligado ao sistema de poder. Ou seja, a validação do conhecimento científico é uma questão de poder. O poder é quem determina os enunciados como verdadeiros ou falsos em uma época. Foucault busca, na fase arqueológica, libertar o saber dessa problemática. Na fase genealógica, a ênfase recai sobre as práticas de poder e seus efeitos na construção da subjetividade. O poder passa a ser analisado a partir das suas práticas, das tecnologias de produção de poder desenvolvidas pelas sociedades. Não mais o poder circunscrito ao Estado ou aos seus aparelhos, não mais analisá-lo na consideração das lutas de classes, mas explicar seu funcionamento, comparando-o a uma rede que se estende ao corpo social, produzindo

⁶³Trata-se de uma versão ressignificada do artigo “Articulações entre poder e discurso em Michel Foucault, de autoria de Francisco Paulo da Silva.

⁶⁴Docente da Faculdade de Letras e Artes – FALA, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Atua como docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem-PPCL (UERN) e como docente colaborador no Programa de Pós-graduação em Letras – PPGL (UERN). Líder do Grupo de Estudos em Análise do Discurso da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - GEDUERN.

⁶⁵Docente da Faculdade de Letras e Artes – FALA, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte). Membro-pesquisador do Grupo de Estudos em Análise do Discurso da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - GEDUERN.

⁶⁶Docente da Faculdade de Letras e Artes – FALA, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte). Membro-pesquisador do Grupo de Estudos em Análise do Discurso da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - GEDUERN.

seus efeitos. O poder não mais localizável, mas multidirecional, espalhado como micro-poderes - grãos de poderes na mesa do social.

Nossa leitura de Foucault objetiva uma explicitação de suas contribuições sobre as noções de discurso e enunciado e a relação desses elementos com o saber e o poder e suas implicações mútuas na produção social de sentidos.

Discurso e enunciado na arqueologia de Michel Foucault

O saber é tema de interesse na fase arqueológica. Foucault investiga como o saber foi se constituindo e as condições de possibilidade de seu aparecimento. Importava conhecer, no espaço do saber, o gesto que inaugurou o surgimento de determinados objetos e os tornou pensáveis ao conhecimento. Na explicação do método arqueológico, o conceito de enunciado como unidade do discurso é inserido, cabendo ao arqueólogo investigar seu funcionamento para compreender a formação discursiva que possibilitou o aparecimento de certos enunciados e não outros na constituição do saber de uma época.

O conceito de formação discursiva possibilitou a Foucault analisar como o saber vai se constituindo a partir das práticas discursivas, como elas engendram os saberes e como cada formação discursiva constrói os objetos de que fala. A tarefa, então, é descrever essas formações discursivas. A elas chegamos pelos enunciados que compõem os discursos de uma época, os quais se produzem e circulam como verdades e que se formam numa trama discursiva.

Foucault toma o enunciado como acontecimento discursivo e, desse modo, o arqueólogo elege “como seu material o discurso e os objetos que determinados discursos, em cada época, podem dispor ou apresentar, isto é, como um objeto se torna inteligível e como alguém pode apropriar-se de certos objetos para falar deles” (ARAÚJO, 2001, p. 55). A ideia é a de que os objetos não preexistem ao saber, eles existem como acontecimentos, como aquilo que uma época pôde dizer devido a certos arranjos entre o discurso e as condições não-discursivas. Tais arranjos determinam as relações circunscritas nos discursos e, por sua vez, as condições históricas para que apareça um objeto de discurso.

As relações discursivas, como se vê, não são internas ao discurso: não ligam, entre si, os conceitos ou as palavras; não estabelecem entre as

frases ou proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Mas não são, entretanto, relações exteriores ao discurso, que o limitariam ou lhe imporiam certas formas ou o forçariam em certas circunstâncias, a enunciar certas coisas. Elas estão, de alguma maneira, no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes, (pois essa imagem de oferta supõe que os objetos sejam formados de um lado e o discurso do outro), determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para fala de tais ou quais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los, etc. Essas relações não caracterizam a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que eles se desenvolvem, mas o próprio discurso enquanto prática (FOUCAULT, 2000, p. 52,53).

Foucault tenta libertar o discurso das análises puramente linguísticas ou do jogo lógico do falso e do verdadeiro, que trata o discurso como uma proposição. O que interessa é tratá-lo como prática que determina a historicidade dos enunciados. Por isso, ao descrever o enunciado como unidade desse discurso, argumenta que não se deve confundi-lo com uma proposição ou como algo dotado de uma gramaticalidade. O discurso é um acontecimento e para analisá-lo é necessário libertar-se das sínteses apressadas, das continuidades homogêneas⁶⁷. A análise do campo discursivo tem sua diferença:

trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclue. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve mostrar porque não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (FOUCAULT, 2000, p. 31,32).

O que se pretende, suspendendo as unidades opressivas que impedem de se enxergar o enunciado como acontecimento, é admitir que ele surge como “irrupção histórica, observar que ele constitui uma emergência: um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente”

⁶⁷As unidades opressivas a que se refere Foucault dizem respeito às noções de tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade, que pressupõem uma consciência coletiva e uma causalidade que teceria continuamente a história. No lugar disso, busca-se uma história que reconhece a emergência dos fatos, escanções, diferenças, transformações. Tal visão *implica uma história diversa daquela história global com movimento dialético de superação de contradições e final redentor* (ARAÚJO, 2001, p. 58).

(FOUCAULT, 2000, p. 32). Mas isolar a instância do acontecimento enunciativo da língua e do pensamento, tal qual faz o arqueólogo, é para dar conta de outros tipos de relações: relações entre os enunciados, entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente. Afinal, somente tratando o enunciado como acontecimento se pode “descrever nele e fora dele, jogos de relações” (FOUCAULT, 2000, p. 33)

Foucault considera que não é possível dar conta de todas as relações entre enunciados e escolheu um domínio em que essas relações são numerosas, densas e relativamente fáceis de descrever: as ciências do homem. A questão será responder o que dá unidade a um conjunto de enunciados. Para isso, parte da análise do funcionamento discursivo dos enunciados em três domínios do conhecimento: a medicina, a gramática e a economia política, na tentativa de encontrar um elemento que daria unidade aos enunciados de um mesmo campo. A análise empreendida mostrou que a unidade entre os enunciados se funda não em um domínio de objetos cheio, fechado, contínuo, geograficamente bem recortado, em um tipo definido e normativo de enunciação, na permanência de uma temática, mas em séries lacunares e emaranhadas de objetos, jogos de diferenças, de desvios, de substituições, de transformações, funções heterogêneas para poderem se ligar em uma figura única (FOUCAULT, 2000). Nesse funcionamento, o que se encontra é a dispersão enunciativa e do sujeito.

Constatada a heterogeneidade como característica constitutiva dos enunciados, a questão será responder o que lhes dá unidade, o que possibilita reuni-los como pertencentes ao mesmo campo, ao mesmo domínio de objetos, o que, afinal, é responsável por uma regularidade que os reuniria em meio às suas dispersões. Essa questão encaminha Foucault a formular o conceito de *formação discursiva*:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante dispersão e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, o conceito, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva (FOUCAULT, 2000, p. 43).

Cada campo discursivo desenvolve maneiras particulares de formação de seus objetos dispersos. O que assegura essa formação é um conjunto de relações estabelecidas entre instâncias de emergência, de delimitação e de especificação. Assim, quanto aos seus objetos, uma formação discursiva se define:

Se se puder estabelecer um conjunto semelhante; se se puder mostrar como qualquer objeto do discurso em questão aí encontra seu lugar e sua lei de aparecimento; se se puder mostrar que ele pode dar origem, simultânea ou sucessivamente, a objetos que se excluem sem que ele próprio tenha que se modificar (FOUCAULT, 2000, p. 50).

Para analisar a formação dos saberes, considerando esse conceito de formação discursiva, Foucault introduz as regras de formação como as condições a que estão submetidos os elementos de uma repartição discursiva, de um campo do saber (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação contribuem para operacionalizar o conceito de formação discursiva e instituem as condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. O que está em jogo no solo do saber, com a introdução do conceito de formação discursiva, é libertar-se das unidades de análises instituídas pela epistemologia e pela história das ideias (obra, influências, origem, autores), para que possa ser estabelecido o solo em que a análise se detenha nas práticas discursivas. Isso significa realizar um deslocamento no *modus operandi* das ciências humanas:

O que, até então, velava pela segurança do historiador e o acompanhava até o crepúsculo (o destino da racionalidade e da teologia das ciências, o longo trabalho contínuo do pensador através do tempo, o despertar e o progresso da consciência, sua perpétua retomada por si mesma, o movimento inacabado, mas ininterrupto das totalizações, o retorno a uma origem sempre aberta e, finalmente, a temática histórico- transcendental), tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando a análise um espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa? (FOUCAULT, 2000, p. 45).

Poderíamos nos perguntar a respeito das consequências de, se analisar o discurso, não no jogo de relações de continuidade, origem, totalização, mas naquilo que o caracteriza como prática. Se assim procedermos, seremos levados a nos deparar com um conjunto de regras imanentes a uma dada prática discursiva, regras que a definem em sua especificidade. Tais práticas, com suas regras próprias, estabelecem as relações necessárias para se falar dos objetos, para que certos objetos apareçam. Elas também condicionam a delimitação, análise e especificação dos objetos. Por isso, não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época (FOUCAULT, 2000, p. 51).

Ao estabelecerem as condições para que se possa falar de certos objetos, as práticas discursivas deixam entrever as relações que constituem o discurso. Fazem isso sem recorrência a uma interioridade ou a uma exterioridade. As relações discursivas são definidas no próprio discurso, no seu limite. Isso significa que essas relações permitem que se enxergue o discurso sem que tenhamos de recorrer a um referente para interpretá-lo, ou à síntese, ou à função unificante de um sujeito, mas na descontinuidade que rege sua dispersão, na descontinuidade dos planos de onde fala, isto é, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando entra na ordem do discurso. As relações discursivas apresentam o discurso naquilo mesmo que o define: a especificidade de uma prática discursiva. Por tudo isso, a prática discursiva ainda pode ser definida por ser um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. Como consequência desses elementos que caracterizam a prática discursiva, Foucault apresenta elementos que participam da conceituação de discurso:

O discurso, assim concebido, não é a manifestação majestosamente desenvolvida de um sujeito que pensa, que conhece e que sabe o que diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos [...], não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se define o regime de suas enunciações (FOUCAULT, 2000, p. 61-62).

Considerado na esfera das formações discursivas, o discurso é constituído por um conjunto de sequências de signos que se encontra no nível do enunciado e não por um conjunto de performances verbais. Nesse sentido, o discurso tem modalidades particulares de existência, definidas pela formação discursiva, considerada como sendo o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases ou das proposições, mas dos enunciados. Seguindo esse raciocínio, Foucault precisa o termo discurso como, “conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que se pode falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico” (FOUCAULT, 2000, p. 124).

A análise do enunciado, como realizada em *A Arqueologia do Saber*, mostra-nos que um enunciado pertence a uma formação discursiva, assim como uma frase pertence a um texto e uma proposição a um conjunto dedutivo. Para Foucault, enquanto as regularidades de uma frase e de uma proposição são definidas pelas leis de uma língua ou por uma lógica, respectivamente, a regularidade dos enunciados é definida pela

própria formação discursiva. Desse modo, assinala-se a correlação entre enunciado e formação discursiva, essa última funcionando como matriz de sentido. A partir dessas considerações é elaborada a definição de discurso:

Chamaremos de discursos um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal indefinidamente repetível e cujo aparecimento e utilização poderíamos assimilar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. O discurso, assim entendido, não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e porque ele pode emergir e tomar corpo, num determinado ponto do tempo; é, de parte a parte, histórico - fragmento de história; unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo (FOUCAULT, 2000, p. 135-136).

O vínculo existente entre formações discursivas e enunciados contribui para se definir a noção de prática discursiva. Para Foucault, essa não pode ser confundida com uma operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem, nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência, nem com a "competência" de um sujeito falante quando constrói frases gramaticais. Feita essa advertência, expõe o conceito de prática discursiva:

Um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2000, p. 156).

Para Ficher (2012), tudo é prática em Foucault e assim, enunciados e visibilidades, textos e instituições são práticas sociais cujas regras de funcionamento se impõem a todos aqueles que falam dentro de um certo campo discursivo. Sendo assim, como tais práticas limitam o surgimento dos enunciados, é preciso considerar, no âmbito das formações discursivas, o efeito de raridade dos enunciados. Tal raridade permite entrever que aquilo que é dito exclui outros dizeres, que o enunciado tem uma existência que se mostra na dependência de uma formação discursiva. É nesse sentido que, para Foucault, a análise das formações discursivas se volta para essa raridade, tenta

determinar-lhe o sistema singular e, ao mesmo tempo, dá conta do fato de poder existir interpretação. Nesse raciocínio, interpretar um enunciado seria uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de compensá-la pela multiplicação dos enunciados. Esse valor não seria definido por sua verdade, não seria avaliado pela presença de um conteúdo secreto, mas caracterizaria o lugar deles, sua capacidade de transformação e de troca, sua possibilidade de transformação, não apenas da economia dos discursos, mas da administração, em geral, dos recursos raros. Isso significa que nem tudo é sempre dito – poucas coisas são ditas de fato – então, o enunciado fica no limite do não dito, no limite que os separa do que não foi dito pelo simples fato de terem sido excluídos em função dessa raridade que, definida pelas relações históricas, dá lugar à aparição do enunciado como acontecimento. É assim que para Foucault (2000), os enunciados são coisas que se transmitem e se conservam, que têm um valor e das quais procuramos nos apropriar, que repetimos, reproduzimos e transformamos. A raridade do enunciado é uma demonstração das relações de força responsáveis pelo fato de ele ser dito e que são determinadas pelas relações de poder que o instaura. A raridade faz com que um enunciado ganhe visibilidade, seja racionalizado, formulado, em detrimento de tantos outros. Assim, considerando a relação enunciado-discurso, vale considerar quanto ao discurso que

ele aparece como um bem - finito, limitado, desejável, útil - que tem suas regras de aparecimento e de circulação; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas "aplicações práticas"), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta e de uma luta política (FOUCAULT, 2000, p. 139).

A sociedade e a ordem do discurso

Ao proferir sua aula inaugural no *Collège de France*, intitulada *A Ordem do Discurso*, Foucault marca um momento de transição da fase arqueológica para a fase genealógica. Se na primeira não está explícito o modo como as práticas discursivas estão ligadas a outras práticas (não-discursivas), na segunda, Foucault realiza essas ligações. A aula parte da hipótese de que a sociedade dispõe de meios para controlar a produção dos discursos, sendo a função deles conjurar seus poderes e perigos. A ideia é a de que há restrições no ato de falar, que são tanto internas quanto externas. Há uma política de silenciamento daquilo que oferece perigo, que transgride à norma. Nem tudo

pode ser dito e o que ameaça a ordem deve ser proibido. Atuam aqui procedimentos de exclusão que incidem sobre o objeto como tabu, sobre o ritual da circunstância, sobre o direito individual ou exclusivo do sujeito que fala em regiões como a sexualidade e a política, por exemplo. Há também procedimentos de separação e de rejeição que se estabelecem entre razão e loucura em um certo período da história ocidental. Tais procedimentos impedem que o discurso dos loucos possa circular como o dos outros, seja desconsiderado, não acolhido como verdadeiro ou visto como sendo dotado de poderes místicos. A oposição do verdadeiro e do falso é, também, outra manifestação da exclusão, uma vez que uma vontade de verdade dita a natureza científica dos discursos. Nessa lista de procedimentos de controle estão incluídos também aqueles elementos que demarcam as fronteiras dos discursos, impondo regras à sua circulação (o comentário, o autor e as disciplinas).

Essas constatações marcam o início de uma preocupação em mostrar como o poder se exerce e como ele se apresenta na espessura do discurso. Com esses procedimentos controlando os discursos, haveremos de conceber que *não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa* (FOUCAULT, 1999, p. 9). Para Foucault, as regiões onde as proibições são mais visíveis, onde o poder, portanto, mais atua, compreendem a sexualidade e a política.

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisso não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Com a aula inaugural, começamos a conhecer um Foucault obstinado em desenvolver uma mecânica do poder. De todos esses procedimentos, a vontade de verdade possibilita que enxerguemos melhor as incursões do poder sobre o saber, uma vez que nessa aula, Foucault ainda está muito preocupado em explicar como o saber foi se constituindo sob os signos do poder, como esse elege saberes em detrimento da exclusão de outros. Sobre a vontade de verdade, na ótica de Foucault, assim se posiciona Pinho: Esse termo, utilizado por Nietzsche para denunciar uma atitude de

depreciação ou enfraquecimento da vida – do que é terreno, mundano, transitório – assume na aula inaugural dois significados precisos: 1) o mundo "não é cúmplice de nosso conhecimento", ou seja, conhecer representa antes de tudo um ato de violência em relação às coisas; e 2) a verdade, que até então representava a riqueza do pensamento, a via de acesso ao universal, o inesgotável reino da fecundidade, passa a ser concebida como uma "prodigiosa máquina" destinada a excluir (PINHO, 1998, p. 184,185).

Essa é a tônica que caracteriza a genealogia - a ideia nietzscheana de que, por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é a luta pelo poder. Mas se na fase de transição ela está apenas esboçada, será preciso esperar por *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* para que uma mecânica do exercício do poder seja explicitada. Com a genealogia, Foucault passa a analisar o modo como a prática discursiva se liga a outras práticas, o modo como o poder se exerce no discurso.

A genealogia e o discurso

Em sua fase genealógica, Foucault investiga como acontece em nossa sociedade uma história política do conhecimento, defendendo que o poder político não está ausente do saber, mas é tramado por ele. As obras posteriores à *Aula Inaugural* seguirão uma busca de explicação para a mecânica do poder, mostrando como ele se exerce, como produz verdades e subjetividades como efeitos do discurso. *Vigiar e punir* marca-se nessa trama das ações do poder sobre o saber. Ao investigar a prisão, Foucault conclui que ela não devia ser vista somente como lugar de castigo, mas, desde a sua fundação, esteve ligada a um projeto social de transformação dos indivíduos. Recorrendo-se ao poder disciplinar, é possível explicar o mecanismo de funcionamento do poder sobre os indivíduos. Desse modo, a disciplina atuante na instituição carcerária, mas não só nela, é considerada uma técnica utilizada pelas sociedades modernas para adestrar os indivíduos e para torná-los produtivos. Ela incide sobre os corpos dos indivíduos, exercendo sobre eles uma coerção, mantendo-os ao nível da mecânica. Na leitura de Machado (1979), a disciplina é um instrumento de poder que trabalha os corpos dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento, fabricando um tipo de homem necessário ao funcionamento e à manutenção da sociedade

industrial, capitalista. E é assim, quando trabalhado pelo sistema político de dominação, característico do poder disciplinar, que o corpo se torna força de trabalho⁶⁸.

Visto desse modo, o indivíduo é uma produção do poder, ou seja, o poder na concepção foucaultiana é formador de uma verdade sobre o sujeito. Assim, o indivíduo é uma fabricação do poder e o elemento que torna possível um conhecimento sobre ele:

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada - o homem - como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências humanas (MACHADO, 1979, p. XX).

Como a ação da disciplina não atua somente no âmbito das prisões, estando presente também nas instituições de ensino, nos hospitais, nas fábricas etc., as suas técnicas (distribuição espacial, controle do tempo, aprendizagem progressiva, maximização das habilidades), quando aplicadas aos corpos, possibilitam a formulação de saberes sobre o homem na sociedade moderna. Assim, as ações do poder não são negativas, mas positivas, pois, como o próprio Foucault afirma, faz parte das disciplinas não só produzirem discursos sobre si próprias, mas também serem exercidas pela normalização discursiva. É desse modo, por exemplo, que o surgimento da palavra *homossexual* no século XIX delineia uma espécie e introduz uma ordem, enquadrando os indivíduos e seus comportamentos, o que nos leva a perceber que a disciplina atua também na produção linguageira⁶⁹. Afinal, “as disciplinas têm o seu discurso [...] As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, da norma” (FOUCAULT, 1979,

⁶⁸É importante compreender que a genealogia não se inspira no modelo econômico, como no marxismo, em que o funcionamento do poder se dá na relação entre uma infra-estrutura e as superestruturas ideologicamente determinadas por uma classe dominante. Assim, a força de trabalho não passa a ser vista como uma mercadoria explorada por essa classe que detém o poder para manter essa exploração. Na concepção foucaultiana, o poder não se define na luta de classes e o Estado não é tomado como aparelho de reprodução da exploração de uma classe sobre a outra. Afinal, em seus estudos, o poder não é localizável e não é um objeto que se possui. Ele é lugar de luta, relação de força. Ele se exerce e se disputa. O poder funciona como uma rede que se espalha na estrutura social com suas micro e poderosas ações, que estão em toda parte da estrutura social

⁶⁹O conceito de palavra de ordem que nos é dado por Deleuze, embora co-extensivo à linguagem, parece-nos que funciona como dispositivo disciplinar, uma vez que demonstra o caráter dimensionante da linguagem. Sobre essa questão, a leitura de Araújo (2001) é esclarecedora.

p. 189). Do ponto de vista simbólico, ao eleger uma palavra, a disciplina configura um mapeamento, saberes e verdades sobre uma espécie, por exemplo.

As ações do poder disciplinar também atuam sobre os corpos no ponto em que esses expõem seus desejos - nas regiões da sexualidade. Esse é o tema de *A vontade de saber*. Foucault considera que nos séculos XVIII e XIX houve uma grande proliferação de discursos sobre o sexo em vários campos do saber, mas essa insistência em falar sobre o sexo deve ser vista como estratégia do poder para controlar os indivíduos e mapear seus comportamentos. O sexo passou a ser alvo de ação do poder e campo de construção de verdades sobre os indivíduos. Se antes se falava de sexo no confessionário, agora a Psicanálise propicia falar dele nos moldes em que a sociedade valoriza - no campo científico, lugar de produção de verdades valorizadas. O falar sobre sexo funciona como dispositivo disciplinar que propicia conhecer a interioridade dos indivíduos e classifica seus comportamentos em "normal" ou "desviante". Assim, essa profusão discursiva sobre o sexo não esgota a luta contra a repressão, servindo para enquadrar o comportamento dos sujeitos.

No desenvolvimento de suas reflexões sobre a relação saber/poder, Foucault chega à análise de uma "racionalidade estatal" que pretende não mais controlar os corpos, mas a vida, a espécie, a raça. Trata-se do biopoder, cuja atenção se volta para fenômenos de cunho biológico - natalidade, saúde pública, habitação etc., e que leva o Estado a controlar e regular a vida da população. Aqui é o lugar onde a disciplina alcança seu ápice como dispositivo, instalando a sociedade de controle cuja natureza é biopolítica. Essas estratégias políticas que atuam sobre indivíduos e população produzem discursos, confirmando a tese de Foucault de que não há saber que não se ligue às estratégias do poder. A esse respeito, Pinho pondera que

a partir da ideia de que os discursos estão associados a um componente político, pode-se concluir que, dentro de uma perspectiva genealógica, isto é, para além dos mecanismos repressivos, o que é dito envolve relações de força, eficácias, estratégia, táticas políticas. Faz parte do ofício do genealogista a tarefa de revelar o regime político inerente ao jogo enunciativo (PINHO, 1998, p. 188).

Considerações para efeito de fim

Vimos neste texto que Foucault concebe o discurso como constituído na trama da relação saber-poder. Assim, os discursos são produzidos considerando as práticas que os

fazem aparecer como efeito de raridade frente à multiplicidade de acontecimentos. Daí a questão foucaultiana: por que este enunciado e não outro? A questão parece pretender responder ao fato de que as práticas discursivas e não discursivas dominam, controlam aquilo que é dito, produzindo verdades sobre os objetos. Verdades que são os efeitos dos jogos do saber e do poder, mas que, sendo efeitos de estratégias de naturalização dos objetos, são tomados como discursos verdadeiros ou discursos da verdade (que não são mais que efeitos de uma vontade de verdade).

Vale destacar que numa leitura arqueogenealógica da noção de discurso e enunciado, proposta por Foucault, entrelaça jogos de relações entre o discursivo e o não discursivo que determinam o que pode e deve ser dito, numa certa conjuntura histórica. Assim, como não há outro modo do poder manifestar seus efeitos, é pelo discurso que devemos enxergar sua atuação, quando o poder põe em funcionamento suas microformas, seus dispositivos que se materializam na discursividade.

Referências

ARAÚJO, I. L. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

FISCHER, R. M. B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, M. A ordem do discurso. 6. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **Vigiar e punir**. 28. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOMES, M. R. **O poder no jornalismo**. São Paulo: Hacker Editores. EDUSP, 2003.

MACHADO, R. **Introdução**. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

PINHO, L. C. **As tramas do discurso.** In. BRANCO, G. C. e NEVES, L. F. B. (orgs.). Michel Foucault: da arqueologia do saber à estética da existência. Rio de Janeiro: Nau; Londrina: Cefill, 1998.

PODER PASTORAL: do conceito ao uso metodológico na compreensão de fenômenos religiosos na contemporaneidade

Emanuel Freitas da Silva⁷⁰

Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade.

Michel Foucault

92

Esse texto tem como objetivo apresentar algumas possibilidades de uma análise do fenômeno religioso contemporâneo a partir da obra de Michel Foucault (1926-1984). Obviamente, não tratarei do referido fenômeno como um todo, pois isso exigiria um verdadeiro “tratado sociológico”, nem tampouco de toda a obra foucaultiana. Assim sendo, é de uma particularidade do fenômeno religioso que este texto se trata: as subjetividades e os laços comunitários engendrados dentro dos grupos de oração da Renovação Carismática Católica (RCC), sobretudo a partir da centralidade neles ocupada pelos “coordenadores”, representados como “pastores”; assim como também opere um recorte preciso na obra de Foucault, utilizando-me do conceito de “poder pastoral”, por ele definido, para compreender relações de micropoder em curso no cristianismo primitivo e que, aqui, será utilizado para, guardando as devidas particularidades, compreender como o fenômeno vivenciado nos grupos de oração da RCC pode ser lido à luz da definição de Foucault.

O material empírico que serviu como *cópus* de análise para o presente texto foi colhido durante a realização de pesquisa doutoral, realizada entre os anos de 2015 e 2018, por meio de entrevistas com membros e ex-membros da Comunidade Católica Shalom (CCSh), observações participantes, leitura de material produzido como conteúdo formativo para seus membros, o que, em linha gerais, reproduz-se como generalidade na estrutura de grupos de oração da RCC em geral, permitindo-me uma certa “generalização” na compreensão do fenômeno.

⁷⁰ Doutor em Sociologia (UFC), Professor Assistente de Teoria Política (FACEDI/UECE). Email: emanuel.freitas@uece.br

Assim sendo, em primeiro lugar apresento, em linhas gerais, a RCC, dando destaque aos grupos de oração como instrumento de maior importância para seus adeptos no que tange à ação de “captura” de novos membros e de sua devida permanência e “formação” da nova identidade católica; prossigo com uma rápida apresentação da CCSH, de onde emergiram o cenário e os atores do campo religioso que balizaram a realização da pesquisa; elaboro uma sistematização da obra de Michel Foucault, destacando a definição de “poder pastoral”, sua contextualização dentro da obra e a possibilidade de ressemantização do mesmo para a compreensão de fenômenos religiosos contemporâneos; por fim, relaciono o *modus vivendi* dos grupos de oração (GO) com o aporte teórico aqui escolhido.

A Renovação Carismática Católica: a contemporaneidade do catolicismo em movimento

O movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), surgido no período pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), respondeu ao reaparecimento de um sujeito que ressurgira no cenário religioso: o indivíduo⁷¹. O interesse eclesial do catolicismo, agora, era direcionado à pessoa, à busca de sua salvação, ainda que por meio da participação em grupos de oração, e à resolução de seus problemas (físicos, espirituais, financeiros). A RCC configura-se como exemplo de um dos movimentos surgidos no período pós-conciliar e que, nesse sentido, contribuiu para a afirmação do *aggiornamento* do catolicismo frente aos novos tempos e à própria mensagem ditada no Concílio. Servindo como uma “estratégia de fortalecimento da identidade católica frente ao avanço do pentecostalismo” (ORO&ALVES, 2013, p. 122), a RCC se representa como “o”

⁷¹ Este cenário religioso fez emergir várias experiências religiosas calcadas na figura do indivíduo, legitimando o movimento pentecostalista, em diversas experiências nacionais, como no caso do Chile, detalhadamente estudado por D'EPINAY (1970), em que se ressalta, a partir do significado da experiência do “pentecostes” para os fiéis protestantes, a mobilização da individualidade como atributo para a vivência da fé eclesial e suas implicações na vida social em geral. Contudo, se nos detivermos na RCC, veremos como “o primado do coletivo politizado foi substituído pela revalorização da intimidade sacralizada do indivíduo” (PRANDI&SOUZA, 2015, p. 365). Por conta disso, os autores consideram a RCC como a “carismática despolitização da Igreja Católica” (1996). No cenário atual, contudo, que registra a sempre maior imersão das lideranças carismáticas na política partidária, pode-se problematizar o que os autores entendiam como “politização” (que se dava via CEB's) e, talvez seja o momento de falar em uma “repolitização carismática da Igreja Católica”.

movimento⁷² que, de fato, teria respondido às orientações pastorais advindas do Concílio Vaticano II.

É comum encontrar nas publicações da RCC, seja em livros e na mídia impressa em geral, seja em sites e também nas falas dos seus líderes a afirmação de que esse movimento surgiu a partir do Concílio do Vaticano II (1962-1965). No entanto, como esclarece Edward Cleary (2010: 6), não há nenhum documento nem outra evidência que permita vincular a origem desse movimento a esse concílio. O fato de o papa João XXIII ter se referido ao Vaticano II como “Um novo Pentecoste” tem sido apontado pelo Cardeal Suenens⁷³, o grande defensor da RCC junto a Roma, e por outros que compartilham com essa defesa, como uma prova dessa estreita vinculação entre concílio e a RCC (MARIZ&SOUSA, 2015, p. 397).

As questões humanas passam pelo indivíduo, e isto requer um zelo seu por sua vida espiritual: é o que creem os movimentos pentecostais, e a RCC em particular⁷⁴, uma vez que tais movimentos apregoam a necessidade de uma “ética individual e a procura por um aperfeiçoamento moral do adepto que produz uma redefinição das relações com a família e na sociedade” (SAFIOTI, 2009, p. 219). A mudança na estrutura social passaria, necessariamente, pela mudança na vida individual, que passa pela conversão.

Segundo as narrativas de seus membros e os estudiosos do tema, a RCC originou-se na cidade de Pittsburgh (EUA), no ano de 1967⁷⁵, durante um retiro de jovens universitários, que estavam preocupados em reavivar a fé católica num país em que ela estava, bem mais do que no Brasil, em franco declínio. Desde então, espalhou-se pelo mundo inteiro, firmando fortes raízes no Brasil, onde chegou ainda no ano de 1969.

⁷² Desde o início, apresentou-se como a renovação “da” Igreja como um todo. Em sua primeira manifestação pública ao movimento, em 1975, o Papa Paulo V referiu-se a RCC não como “um movimento específico”, mas como um “sopro renovador do Espírito para todos os membros da Igreja”, o que, anos depois, em 2013, seria reiterado pelo Papa Francisco, a quem seria essencial que os carismáticos compartilhassem “com a Igreja” a experiência por eles vivenciada.

⁷³ Em seu discurso por ocasião da Festa de Pentecostes, em 2013, o Papa Francisco referiu-se ao Cardeal Suenes como a “pessoa-chave” que manteve a RCC no interior da Igreja, no sentido de ter sido o grande acolhedor do movimento no seio da Igreja e o responsável pelo diálogo entre este e a hierarquia (FRANCISCO, *Discurso do Santo Padre ao movimento da Renovação no Espírito*, 03 de julho de 2013). A figura do referido cardeal, e sua missão de porta-voz do movimento carismático, pode ser melhor compreendida dentro dos jogos de poder que orbitam no interior do Vaticano em URQUHART (2002).

⁷⁴ “A contradição entre o catolicismo de libertação e o catolicismo carismático pode ser interpretada como uma relação dialética entre uma religião de redenção e uma religião de aperfeiçoamento no interior do mesmo sistema religioso católico” (OLIVEIRA, 1999, s/p).

⁷⁵ Assim como não empreendi um minucioso balanço acerca das CEB’s, também não farei aqui um pormenorizado balanço histórico da RCC. Contudo, remeto o leitor ao primoroso trabalho acerca das origens da RCC apresentado em CARRANZA (2000).

A RCC nasce como um “movimento”⁷⁶ de “renovação” do catolicismo, um movimento cujo objetivo é reavivar a fé dos católicos, numa espécie de discurso *intracatolicismo*⁷⁷, ou seja, seu alvo principal é o povo católico “não-praticante”, desmotivado com a própria Igreja⁷⁸. Além disso, a “renovação” operou-se, por primeiro, “num ambiente universitário, secular e mais elevado, no sentido de bens culturais e intelectuais” (SAFIOTI, 2009, p. 217), dando ao movimento uma predominância de ação entre as camadas médias e escolarizadas, nos setores mais industrializados e modernizados da vida social, inclusive no Brasil, em mais um contraponto ao público-alvo das Comunidades Eclesiais de Base.

O “grupo de oração” é o espaço por excelência da ação evangelizadora da RCC⁷⁹. Geralmente realizado em duas horas, constitui-se como um momento de cânticos de louvor (animados por uma equipe de música, chamada de “ministério”⁸⁰), momentos de oração mais intimista, com forte teor emocional, oração de cura, manifestação dos dons carismáticos (oração em línguas, profecia, revelação, repouso no Espírito *etc*), seguido de momento de pregação de algumas mensagens a partir de um texto bíblico e uma finalização, comprometendo o fiel à evangelizar e levar mais alguém na reunião seguinte.

Por sua vez, o coordenador do grupo, por muito tempo tendo sido chamado pelo termo “pastor” (levando a uma série de desconfortos com a Igreja, uma vez que

⁷⁶ Apesar de alcunha “movimento” não ser a mais autorreferenciada pelos membros da RCC, desde seus primórdios, uma vez que o termo sugere ser “mais um movimento” dentro da Igreja, ao passo que ela busca ser “um novo modo de ser Igreja”, destinando sua mensagem a todo o catolicismo (cf. MARIZ, 2003).

⁷⁷ Teixeira (2005, p. 20) compreende a RCC como um exemplo do que nomeia como “catolicismo de reafiliados”, ou seja, como um “movimento fundado na pertença por opção e que promove uma ‘re-adesão’ aos valores tradicionais do catolicismo”. No próximo capítulo, veremos tal sentimento de ‘re-adesão’ ao catolicismo, a partir dos depoimentos dos membros da Comunidade Shalom acerca do “modo de ser católico” ressignificado por sua pertença a ela.

⁷⁸ Como afirma um ex-presidente do Conselho Nacional da RCC no Brasil: “nós, da Renovação, nem nos consideramos um movimento leigo a mais na Igreja [...] nós nos consideramos e *queremos ser a própria Igreja em renovação*” (MIRANDA, 1999, p. 52. Grifo nosso).

⁷⁹ No site da RCC pode-se ler o seguinte: “O Grupo de Oração é a célula fundamental da Renovação Carismática Católica, é a expressão máxima e principal da RCC [...] O grupo de oração da RCC não deve esquecer, obviamente, de sua dimensão carismática”. Disponível em: http://www.rccbrasil.com.br/atual/cobertura/noticias.php?cod_cobertura=2548&aba=atual.

⁸⁰ O uso, pela RCC, de alguns termos já utilizados pela Igreja, como o termo “ministério”, é causa de grandes embaraços nas relações entre o clero e o movimento, tendo sido mesmo recomendado que não se utilizasse “termos já consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC assumem significado diferente, tais como pastor, pastoreio, ministério” (CNBB, 1994, p. 19). Bourdieu (2004, p.120) nos adverte acerca da “luta pelo monopólio do exercício da competência legítima” que ocorre no campo religioso para, além de “definir o religioso” propriamente dito, também age sobre as “diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso”, o que confere pistas para a compreensão dos atritos entre RCC e Clero católico, conforme vemos aqui e veremos mais adiante.

“pastores” são os sacerdotes, e somente eles; o que engendrava uma certa “disputa” entre quem deveria ser escutado pelo fiel: o padre ou seu “pastor”?), é quem conduz todos os momentos, constituindo-se como alguém de considerável notoriedade (que eles chamam de “unção” ou mesmo “poder”: “*fulano ora com poder*”, “*fulano é muito ungado*” são expressões corriqueiras entre os membros dos grupos de oração em relação aos “pastores”), uma vez que, além de coordenar o grupo, ainda exercer um papel “formativo” na vida de cada membro. Sobre si recai a “graça” e a “autoridade” de conduzir a vida espiritual de “suas ovelhas”, exercendo mesmo um “poder pastoral” sobre elas.

Os grupos de oração na RCC são espaços religiosos que permitem ao fiel procurar uma “satisfação pessoal”, desligando-se do mundo material. Seus participantes procuram e encontram uma resposta religiosa a suas aflições cotidianas, reelaborando sua maneira de ver e agir na sociedade (SAFIOTI, 2009, p. 221).

Movimento igualmente de leigos, apoiados em paróquias e outras organizações católicas, os carismáticos se reúnem em grupos de oração que fazem a louvação com cânticos e preces, depoimentos e sessões de cura milagrosa. Com o tempo, conquistaram paróquias e impuseram seu estilo emocional e festivo de celebrar a missa, para desgosto de católicos não carismáticos. Isso obrigou muitas paróquias a celebrar em separado missas para uns e para outros (PRANDI&SANTOS, 2015, p. 367).

Para tornar-se membro de um grupo de oração, e da RCC, é preciso que o fiel participe de um “Seminário de Vida no Espírito Santo”, que “marca o início dessa nova vivência comunitária” (MIRANDA, 1999, p. 47). Trata-se de um evento, geralmente realizado em dois dias de retiro, onde se ouvirão pregações sobre temas relacionados ao “kerigma” (anúncio da salvação), e que são assim organizadas: amor de deus, pecado e salvação, falsas doutrinas⁸¹, promessa do Pai, Pentecostes e, após isso, o momento culminante: a imposição de mãos⁸² dos membros já ativos sobre aqueles que ainda não

⁸¹ Parte da pregação da RCC objetiva indicar o que seriam as “falsas doutrinas” espalhadas pela sociedade, sendo as mais combatidas: Igreja Universal do Reino de Deus, Candomblé, Umbanda, Igreja Messiânica, Espiritismo Kardecista, Igrejas Neopentecostais, Seicho-No-Iê, Maçonaria e algumas outras, sempre apresentadas como “inimigas” da fé cristã, o que conferiu ao movimento um “poder de guerra” com o qual a Igreja pôde contar na disputa do amplo mercado religioso contemporâneo, reiterando o discurso de que “fora da Igreja não há salvação”.

⁸² Outro ritual performático da RCC que guarda estranheza para com a hierarquia, uma vez que essa compreende-o somente dentro das celebrações litúrgicas-sacramentais, tais como o ato de o padre impor as mãos para batizar ou perdoar os pecados.

fazem parte da RCC, para que estes “recebam o dom de línguas”, que se chama o “momento da efusão do Espírito Santo”.

Os grupos de oração constituem o momento de renovação espiritual dos fiéis, sem substituir, contudo, a vivência sacramental (ou seja, sem substituir a obrigatoriedade da missa e demais sacramentos), mas “renovando-a”, dando-lhe um “novo vigor”, gestando uma nova *práxis* católica. Importa salientar isso – o objetivo de uma nova *práxis* no interior do catolicismo –, uma vez que a RCC se constitui como “um processo de diferenciação interna do catolicismo”, tanto no sentido de diferenciarse do “outro católico”, como ao “outro cristão”, como ao “não cristão”, engendrando, assim, novos “sujeitos religiosos” em várias dimensões (MIRANDA, 2012). As práticas da RCC, em especial a compreensão em torno do “batismo no Espírito Santo”, ressignificam não somente a biografia dos indivíduos, mas, exatamente por isso, os põe em novas formas de sociabilidade que, supostamente preenchendo um “vazio” criado na própria mensagem enunciada pelas pregações, exige formas de sectarismo que leva seus membros a evitarem o contato com os “outros”, encontrando dentro da própria “comunidade de fé” as respostas e os elementos únicos de que julgam ter necessidade.

Os membros da RCC são o tempo todo convidados (interpelados, seria o melhor termo), por seus coordenadores (“pastores”) a darem mostras de uma certa “ruptura” com o seu passado, operada por algum feito a partir dessa instituição, e tal ação inscreve-se como uma “reformulação do passado”, que passa a ser contado numa certa “linha” de acontecimentos que preparavam-nos para a experiência religiosa, que os conduziam para o momento de “experiência” que modificou suas vidas, funcionando, essa experiência (ou melhor, a compreensão presente dessa experiência) como um verdadeiro “rito de passagem” na interpretação de sua história.

A Comunidade Católica Shalom: a coletividade buscada na compreensão sociológica da religião

Em julho de 1982, um grupo de 12 jovens, egressos do Colégio Marista Cearense, após a realização de retiros pregados pelo Padre Caetano Taleese, na cidade de Fortaleza, decidiam dedicarem-se mais afincadamente ao serviço evangelizador na Arquidiocese de Fortaleza e abriam uma lanchonete “cristã”, o que, dois anos depois, seria o nascedouro da Comunidade Católica Shalom (CCSh), hoje, ao lado da Canção Nova, a

maior expressão do catolicismo carismático no Brasil, tendo à frente Moysés de Azevedo Filho, considerado seu fundador e líder de maior expressão em seu interior.

Hoje a Comunidade possui: 77 casas de missão, sendo 45 no Brasil e 32 no exterior (estando presente em 26 países, sendo as maiores missões as da França, com 05 casas, e as da Itália, com 04); 25 mil pessoas nos grupos de oração da Obra⁸³; 100 Centros de Evangelização⁸⁴; 25 padres formados “segundo o espírito do carisma”; 57 seminaristas; 60 casais que moram na comunidade de vida. Seu trabalho missionário compreende, além dos Centros de Evangelização: 04 emissoras de rádio⁸⁵ administradas pela Comunidade; o Colégio Shalom (que oferece Ensino Fundamental e Médio, em Fortaleza, e neste ano de 2016 conseguiu aprovação do MEC para a confecção de seu próprio material didático); a Faculdade Católica Rainha do Sertão⁸⁶; um albergue para moradores de rua; duas casas⁸⁷ de assistência à viciados em drogas ilícitas; um programa semanal na TV Rede Vida⁸⁸; e, recentemente, foi convidada pela Arquidiocese de Fortaleza para administrar a Igreja do Carmo, no Centro de Fortaleza.

Inúmeros eventos promovidos pela Comunidade inscreveram-se na agenda católica, seja a nível local, nacional, ou mesmo internacional. Livros⁸⁹ e materiais produzidos pela Comunidade também transformaram-se em importante literatura no mercado consumidor de bens simbólicos da RCC⁹⁰, sendo sua co-fundadora, Emmir Nogueira, autora de mais de 30 livros bastante lidos no meio carismático. Seu fundador é membro do Pontífico Conselho para os Leigos, tendo sido convidado para o Consistório dos Bispos Europeus, em 2011, pelo então papa Bento XVI.

⁸³ Compõem a “Obra Shalom” todos aqueles que participam dos eventos, cursos e grupos de oração promovidos pela Comunidade, mas que não desejam fazer “vocacional” nem “consagrarem-se” no carisma.

⁸⁴Centros difusores do “carisma shalom”. Geralmente, contam com uma lanchonete à frente, uma loja onde se vendem produtos de evangelização da Comunidade, amplo espaço onde se celebram missas e se realizam grupos de oração. O mais importante deles é o Shalom da Paz, localizado em Fortaleza, e onde se realizam os mais importantes eventos da Comunidade, como as “assembleias gerais”, além de realizar-se, semanalmente, a missa de “cura e libertação”, comandada pelo padre Antonio Furtado.

⁸⁵ Rádio Shalom AM 690, em Fortaleza; Rádio Boa Nova, em Pacajus e Quixadá; e outra na cidade de Aracaju (SE).

⁸⁶ Que, apesar de pertencer à Diocese de Quixadá, está sob a administração da Shalom.

⁸⁷ Que compõem o “Projeto Volta Israel”, nas cidades de Itapipoca e Eusébio.

⁸⁸ O “Fazendo Barulho”, único da emissora a ser gravado fora dos estúdios da emissora. A Comunidade apresenta-o desde 2014.

⁸⁹ A Comunidade Shalom possui sua própria editora, as “Edições Shalom”, que produzem e distribuem suas publicações pelo mundo.

⁹⁰ Citemos dois exemplos: o livro de estudos bíblicos “Enchei-vos”, escrito por Emmir Nogueira, tornou-se o norteador nacional dos Seminários de Vida no Espírito Santo, principal ação evangelizadora da RCC; e seu livro de formação pessoal, “Tecendo o fio de ouro”, que propõe um caminho de “santidade pessoal”, com um miscelânea de ideias teológicas e psicológicas, estando já na sua sexta edição.

O trabalho de observação atenta nos grupos de oração, em especial no que diz respeito à centralidade da *persona* do coordenador do grupo de oração (o “pastor”) na condução do caminho espiritual trilhado pelos membros⁹¹, conduziram-me à obra de Michel Foucault, tanto no que diz respeito ao **micropoder** (que não abordarei aqui, dado o espaço do texto) e ao **poder pastoral**, que passo a considerar na seção seguinte.

Michel Foucault e o conceito de poder pastoral: do cristianismo primitivo ao catolicismo de nossos dias

O interesse de Foucault pela temática das religiões ocupou um espaço significativo em sua produção sociológica, em especial aquela produzida entre os anos de 1970 a 1980, contemplando práticas religiosas tanto do Ocidente quanto do Oriente. Mas, será sobretudo com sua preocupação em compreender os processos de individualização, subjetivação e dessubjetivação que Foucault encontrará o cristianismo como um importante meio, através do qual o mecanismo da “prática de si” desenvolveu-se no mundo ocidental, por meio de técnicas punitivas, confessionais e de subjetivação.

Ao problematizar a constituição do indivíduo moderno em meio às práticas disciplinares e da fixação de identidades por meio da normalização do comportamento e da docilização da alma, Foucault, em *Vigiar e Punir* (1989), apresenta diversas práticas cristãs, sobretudo observáveis em seminários e escolas católicas, onde emergiram instrumentais “seculares” que serviriam tão bem aos interesses da sociedade disciplinar. Mas, será sobretudo em “A Vontade de Saber”, o primeiro volume de *História da Sexualidade* (1985), que Foucault mostrou as potencialidades das práticas cristãs, em especial a da confissão dos pecados, como engendradoras da identidade moderna, sobretudo a do homem confidente: “O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 1985, p. 86). Uma hermenêutica do sujeito, focada no

⁹¹ Na verdade, o membro do grupo de oração está sob o comando de uma considerável “cadeia” de lideranças a decidirem seus passos. Ao prosseguir no grupo de oração, será incentivado (e continuamente “cobrado”), a participar de um “ministério” (uma espécie de “serviço” na Comunidade, seja cantando, tocando instrumentos musicais, ajudando na coleta financeira, pregando, formando, e tantos outros serviços que a Comunidade dispõe); aí, terá a pessoa do coordenador de ministério que também será “responsável” por sua formação espiritual. Depois, será sugerido seu ingresso no “vocacional”, processo através do qual será considerado apto ou não a solicitar entrada na Comunidade, para um compromisso mais sério; nesse período, que varia de um tempo mínimo de um ano a três, terá uma “acompanhador vocacional” que lhe auxiliará no “discernimento” de sua vocação. Teremos, assim, uma mesma pessoa assujeitada ao comando de outras três, num infinitesimal processo de produção de uma subjetividade completamente rendida às ordenações de um considerável “poder pastoral” moderno.

discurso que é levado, pela confissão, a fazer de si mesmo, tornou-se, segundo ele, uma das heranças mais importantes do cristianismo para o secularizado mundo moderno.

Contudo, a prática da confissão só seria possível com sua correlata, a prática da direção da consciência, que constitui o objeto histórico privilegiado por Foucault para a compreensão dos instrumentos de *produção de verdades de si*, tão caros ao cristianismo. Embora não tendo sido originada no interior do cristianismo, será nele que a direção da consciência, sobretudo por meio da confissão, tornar-se-á obrigatória e devidamente orientada para a autoacusação e para a destruição da vontade do sujeito, em nome da vontade do diretor/pastor/sacerdote.

Na aula proferida em 19 de janeiro de 1980, dentro do curso *Governo dos Vivos*, Foucault assim se expressa:

Creio que estamos no coração do que se constitui o próprio da direção cristã [...], ou seja, estamos no ponto onde se encontram germinadas, emparelhadas, articuladas uma sobre a outra duas obrigações fundamentais [...] Trata-se com efeito de ligar uma com a outra as duas obrigações seguintes: obedecer em tudo, logo, nada esconder⁹². Ou, ainda, ligar juntamente o que principia: nada querer por si mesmo, e o princípio: tudo dizer de si mesmo. Tudo dizer de si mesmo, nada esconder, nada querer por si mesmo, obedecer em tudo: esta junção entre esses dois princípios está, eu creio, no coração mesmo, não somente da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão, eu creio, informar o que constitui a subjetividade cristã e, por consequência, a subjetividade ocidental (FOUCAULT, 1980, p. 34).

Assim, a análise de Foucault compreende a maneira como o cristianismo primitivo, por meio da confissão e da direção de consciência, relacionou a formação do sujeito à própria dinâmica do relato de si feito nas confissões, e de como, daí, surge a tônica da obediência a um outro (o diretor) que, ao mesmo tempo em que destrói a vontade do sujeito, o submete a si, sendo este o cerne da subjetivação cristã: *ser sujeito é estar sujeito à condução de um outro*. Para ele, o cristianismo havia introduzido, no mundo romano, novos mecanismos de poder, que valorizavam proibições já reconhecidas e aceitas, mas que, partindo da sexualidade e do cuidado de si, engendraram novas formas de dominação. Nesse sentido, é que compreendemos o surgimento (e a análise foucaultiana) do **poder pastoral**.

⁹² Por várias vezes, por exemplo, escutei exatamente essa frase, por parte dos membros dos grupos de oração: “não devo esconder nada do meu pastor, pois Deus revela a ele o que é melhor para mim”. Foi por essas oportunidades que o aporte teórico de Foucault foi impondo-se à compreensão dos grupos carismáticos para mim.

Esse poder é o que chamarei – ou melhor, é o que se chama – de pastorado, ou seja, a existência dentro da sociedade de uma categoria de indivíduos totalmente específicos e singulares, que não se definiam inteiramente por seu status, sua profissão, nem por sua qualificação individual, intelectual ou moral, mas indivíduos que desempenhavam, na sociedade cristã, o papel de condutores, de pastores, em relação aos outros indivíduos que são como suas ovelhas ou o seu rebanho (FOUCAULT, 2012, p. 64).

O poder pastoral, de caráter eminentemente religioso, foi exercido na cultura judaico-cristã. A metáfora do pastor não é encontrada nas civilizações grega ou romana; mas teriam sido os hebreus que desenvolveram o tema pastoral com a característica singular de somente Deus ser o pastor de um povo: ele guia seu povo pessoalmente, auxiliado por seus profetas. O pastor se sacrificaria pelo rebanho. Fazer o rebanho viver bem é sua finalidade. Ele mantém a vida de suas ovelhas.

O exercício de tal poder, aos moldes de como é compreendido por Foucault, envolve uma relação direta e total com o rebanho, onde o pastor exerce o cuidado sobre todas as ‘ovelhas’, não se descuidando do que se passa com nenhuma delas, devendo conhecer-lhes com propriedade o seu íntimo. É, pois, uma arte de guiar, cuidar; por isso é que enxerga, nele, a gênese das formas de sujeição e subjetivação próprias do mundo ocidental. É o poder de conduzir condutas.

O fato de haver um pastor implica que, para todo indivíduo, existe a obrigação de obter sua salvação. Em outras palavras, a salvação é simultaneamente no Ocidente cristão um assunto individual – todos buscam a salvação -, porém essa salvação não era objeto de escolha (FOUCAULT, 1980, p. 68).

O caminho da salvação é propriedade do pastor; logo, o que fazer? Entregar-se à sua condução, o que deveria ser feita, primordialmente, pelo exercício da confissão, onde se relataria tudo o que pudesse haver de “impureza” e “obstáculo” no “caminho da salvação”. Relatar tudo, pois, é o único meio possível⁹³. Para salvar-se, pois, seria necessária uma confiança e uma entrega absoluta à pessoa do pastor, o que exige da

⁹³“Essa obrigação de se revelar, de dizer o que ia no íntimo de cada um para o confessor, que tinha, por sua vez, a obrigação de manter o revelado em segredo, faz da prática da confissão e do poder pastoral um misto de obrigação de revelar e de silenciar. [...] Foucault, na esteira de Nietzsche, vai localizar nessa prática a emergência do imperativo de dizer a verdade e a valorização da verdade nas sociedades ocidentais modernas, bem como a articulação específica entre saber e poder que dá origem à modernidade” (MUNIZ, 2012, p. 132).

“ovelha” um contínuo relatar de si a este, tornando o seu interior cristalino a ele, à sua influência, ao seu conhecimento, produzindo, ela mesma, uma verdade sobre si, sobre seu interior, que deverá ter o pastor como destinatário, o que fá-lo-á, depois, um “mestre” sobre a subjetividade que produziu-se para servir-lhe como razão de ser do seu poder.

O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois – isso é a coisa mais importante no cristianismo – não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão, ou mesmo um mérito. No cristianismo, o mérito absoluto é precisamente ser obediente (FOUCAULT, 1980, p.69).

[...] o pastorado trouxe consigo toda uma série de técnicas e de procedimentos que concerniam à verdade e à produção da verdade. O pastor cristão ensina – e nisso ele se inclui, certamente, na tradição dos mestres de sabedoria ou dos mestre de verdade, que podiam ser, por exemplo, os filósofos antigos, os pedagogos. Ele ensina a verdade [...] o pastor cristão, para exercer sua tarefa de pastor, deve saber, é claro, tudo o que fazem suas ovelhas, tudo o que faz o seu rebanho e cada um dos membros do rebanho a cada instante, mas ele deve também conhecer o interior do que se passa na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão.

O que significa conhecer o interior dos indivíduos? Significa que o pastor disporá de meios de análise, de reflexão, de detecção do que se passa, mas também que o cristão será obrigado a dizer a seu pastor tudo o que se passa no âmago de sua alma (FOUCAULT, 2012, p. 68).

Para os membros dos grupos de oração da RCC há um minucioso trabalho de produção de uma “história da salvação”, individual, cujo momento definidor é o “encontro com Cristo”, a partir do Seminário de Vida no Espírito Santo, de onde surge sua “caminhada formativa” rumo a um novo modo de ser católico. Tal caminhada porta, entre seus elementos, uma série de cursos sobre diversas temáticas (doutrina católica, ética, sexualidade, vida de oração, engajamento social *etc*), o intenso acompanhamento do “pastor”, o engajamento em ministérios e, sobretudo, um incentivo ao uso de “cadernos de oração” e de “diários” como “moções” (espécies de *insights* através dos quais as decisões são tomadas, a partir da partilha destas, e do pronto assentimento, dos “pastores”).

No caso dos membros dos grupos de oração da CCSH, esse trabalho de produção de “verdades de si” é ainda mais minucioso: uma vasta literatura foi produzida pela Comunidade para servir de auxílio para que os membros adquiram o “autoconhecimento”⁹⁴ e a “cura afetiva da autoimagem”⁹⁵, para a “escrita da sua história de salvação”, para a “descoberta”⁹⁶ de seu estado de vida (celibato, matrimônio ou sacerdócio, no caso dos homens), para a ajuda com as finanças⁹⁷ e, acima de tudo, estudos orientados para apreender maneiras “corretas” de se ler a Bíblia. Há, inclusive, dois livros em que se incita à produção de cartas a serem trocadas entre Deus e o indivíduo (“Cartas ao amor da minha vida”). Tudo isso produz, no desenrolar cotidiano da vida carismática, o insumo para as trocas de “saberes” entre “ovelhas” e “pastor”, que desenvolve, a meu ver, um papel muito mais importante e micro do que a do sacerdote, que mantém a sua importância, ainda, tão somente por conta dos sacramentos da confissão e da celebração da missa.

Na formação geral acerca do papel do “pastor” nos grupos de oração da Comunidade há a seguinte orientação acerca do exercício de tal “missão”:

Temos uma grande multidão de pessoas que se assemelha a um rebanho sem pastor, porque há poucos coordenadores de grupo de oração, líderes, sacerdotes, dispostos a darem verdadeiramente suas vidas pelas suas ovelhas. A Igreja está carente de pessoas que gastem seu suor, que invistam seu tempo, suas orações, suas lágrimas e até mesmo o seu sangue pelas ovelhas que o Senhor lhes confia. [...] É levá-los aos caminhos do Senhor e ajudá-los a caminhar nesta direção. É pegar a ovelha desgarrada, magra, ferida, suja, como muitos irmãos que chegam ao nosso grupo e cuidar delas.

Entretanto, esses irmãos, muitas vezes, continuam do mesmo jeito, por quem zele por eles. E é por isso que precisamos de pessoas que se esqueçam de si, dos seus problemas, e que invistam suas vidas no Senhor Jesus e nas ovelhas que Ele lhes confiar.

Os nossos grupos de oração estão cheios de pessoas feridas, marcadas pela vida, precisando de libertação, de cura, de orientação, precisando aprender a caminhar firmemente no Senhor. Nossos grupos estão cheios de pessoas que não caminham na vida cristã porque não há quem as ajude. E, conseqüentemente, este grupo não caminha.

Em Ez 34,1-10, Deus nos fala dos pastores infiéis que só cuidam de seus próprios pastos, de seus interesses. Acham que pastorear é simplesmente dirigir uma noite de oração, é ficar na frente satisfazendo a si próprios, às vezes com vaidade, com orgulho, com sede de aparecer. Os pastores infiéis não dão nem atenção às suas

⁹⁴ Livro “Tecendo o fio de ouro”.

⁹⁵ Livro “És precioso” e, também, “Joaquim e sua padiola”.

⁹⁶ Livro “Belo é o amor humano”.

⁹⁷ Livro “A economia do reino”. “Enchei-vos”, “Luz dos meus passos”, dentre outros.

ovelhas e acham até importuno quando elas os procuram. E não pode ser assim. Quando procedemos desta maneira, estamos satisfazendo a nós próprios. O Senhor nos entregou um rebanho, e é através deste rebanho que Ele quer realizar a sua obra. Ele quer usar as nossas mãos, os nossos braços, as nossas pernas, a nossa oração. Ele quer que nós protejamos essas ovelhas e as façamos crescer [...].

Jesus pregou para multidões, fez milagres e realizou prodígios, porém seu trabalho mais importante foi tomar doze homens, acompanhá-los, formá-los, fazê-los crescer, fazê-los discípulos.

Escolhendo, por exemplo, seis pessoas (isto vai depender do tamanho do grupo), elas vão fazer parte do grupinho de partilha do pastor. O pastor vai ter uma reunião a parte com elas, semanalmente, para formá-las e partilharem o seu crescimento no Senhor. Vale salientar que o grupo de partilha não é um poço de derramamento de problemas e lamentações, mas um poço de crescimento na fé. Neste grupo são partilhadas as graças que o Senhor tem dado a cada um e as dificuldades, para juntos, uns rezarem pelos outros e crescerem em comunhão com o Senhor. Pode haver também um momento de doutrina, onde pode-se tomar uma passagem bíblica e partilhar sobre ela.

[...] O pastor é responsável pelo crescimento daqueles seis e cada um dos seis vai ser responsável pelo crescimento dos outros seis.

[...] E o pastor segundo o coração de Deus é aquele que cuida de cada ovelha, ajuda-a a crescer, que dá a sua vida, que gasta o seu tempo. O pastor segundo o coração de Deus é aquele que investe todo o seu ser neste Reino de Deus, que faz este reino brilhar, quer na paróquia ou na comunidade.⁹⁸

A centralidade do coordenador, ainda hoje chamado pelo termo “pastor”, exerce-se de forma institucional (por meio da condução do próprio grupo de oração e suas atividades – retiros, formação espiritual, indicação de ministério, definição do lugar onde o membro deve frequentar a missa *etc*), de forma pessoal (no acompanhamento/conhecimento das particularidades infinitesimais da vida do membro do grupo, exercendo uma intrincada rede de *micropoder*) e, sobretudo, de forma existencial, uma vez que a ele se atribui as “grandes coisas” realizadas na vida dos membros. Centralidade acompanhada, *ipsis literis*, de uma confiança absoluta em seu poder de condução e de guia, crido como conferido pelo próprio Deus, para que os sujeitos melhor possam caminhar na senda moral do catolicismo.

Vejamos, assim, algumas afirmações acerca da *persona* do coordenador de um grupo de oração, por mim frequentado durante a realização da pesquisa, que serviu de base para esse texto:

⁹⁸ Disponível em <https://www.comshalom.org/pastoreio-2/>. Acesso em 12.09.18.

O coordenador é um homem de Deus, *foi escolhido por Deus para estar onde está [...] a despeito dos limites*, há uma graça que o acompanha [...] *é uma pessoa de Deus* (Entrevistado 01).

O pastor *é um homem de Deus* e uma criatura muito frágil por ser amigo de Deus, *transmite o que as pessoas esperam* (Entrevistado 02).

[...] é um homem do Espírito Santo, profundamente conduzido e inspirado pelo Espírito Santo [...] é uma autoridade que o próprio Deus confere (Entrevistado 03).

Tudo o que eu vivo como e que eu desejo viver, Deus coloca primeiro nele, todas as ideias. Às vezes venho conservar com ele sobre meus problemas e ele sabe direitinho como me aconselhar. Fico impressionada! É um guia no real sentido do termo. Tem gente que tem vergonha de se abrir com ele, de revelar o que está passando. Eu, não. Mesmo que eu não conte, Deus revela para ele (Entrevistada 04).

O pastor do grupo é um instrumento de Deus na nossa vida. Ele é as mãos, os ouvidos, a boca, os dedos de Deus. É o “pastor”, como o próprio nome diz. Isso é muito importante, essa direção que temos aqui, várias pessoas que Deus põe para te formarem, direitinho. Você não sai perfeito se não quiser (Entrevistada 05).

A noção do papel do pastor como um “guia”, “representante” de Deus e como o “formador” é bastante clara para os entrevistados. Não há dúvida, para eles, do papel que cabe-lhe dentro do que acreditam ser o próprio processo de salvação de cada um deles: não haverá êxito em suas empreitadas individuais se não houver a coparticipação desse sujeito, o coordenador-pastor. Os sujeitos liderados pelo poder carismático – valor (auto)atribuído aos sujeitos cridos como “dotados” de um poder carismático ou de uma vocação “confiada por Deus” – atuam como forças legitimadoras da cosmologia que requer essa mesma legitimação, ou seja, esta é legítima porque eles a legitimam, e a legitimam porque esta lhes é apresentada como tal. A *relação* produz a legitimação e os sujeitos legitimadores.

No ato de transformação das ordenações dadas ao líder-vocacionado-a-pastor, de representações da vida à condução da vida propriamente dita, a eticização, é que ocorre a força legitimadora da autoridade religiosa, posto que a eticização atua como uma linha direta da dominação, sendo sua própria incorporação. O pastor do grupo de oração atua, pois (guardadas as devidas proporções), com os mesmos elementos de ação do pastor identificado por Foucault como o ator por excelência das formas primitivas de cristianismo: guia indispensável do povo sob o seu domínio, domínio este produzido na própria entrega de seus dominados a ele, por meio das verdades de si por eles mesmos produzidas e que, nessa produção, atuam para estabelecer e sedimentar o poder de guia

que os pastores adquirem⁹⁹. Sem as “verdades de si” (as dores, as angústias, os anseios, as aspirações, as “moções”) produzidas pelos membros do grupo, que necessitam do “saber-guiar” dos pastores, tal poder inexistiria.

Assim, longe de pressupor que estaríamos diante da mesma forma de poder analisada por Foucault, talvez até mesmo induzido a isso pela homologia do termo “pastor”, o que se quis aqui foi elaborar uma reflexão possível, nos limites desse texto, das relações entre os mecanismos de exercício daquele poder no cristianismo primitivo com formas contemporâneas de produção de subjetividades submissas (o que, para ele, seria de certa redundância) ao poder de outros, poder este conferido pelos próprios sujeitos na medida em que produzem suas identidades no interior de novas formas de coletividade surgidas no catolicismo carismático.

Referências

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica**: origens, mudanças e tendências. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

D’EPINAY, C.L. **O Refúgio das Massas**: estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FOUCAULT, Michel. **Governo dos Vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Gallimard, 1980 (*mímeo*).

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

_____. **História da Sexualidade 1**: vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Ditos e Escritos, vol. V**: ética, sexualidade, política. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MARIZ, Cecília. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?. *Civitas*, v.3, n.1, jun. Porto Alegre, 2003.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2015, p. 381-408.

⁹⁹ Vejamos, por exemplo, esse testemunho dado por um jovem “pastor”:

MIRANDA, Julia. Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa. **Religião e Sociedade**, vol. 30, n.01, Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens o religioso no político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MUNIZ, Durval. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética entre revelar e silenciar no discurso cristão *In*: CANDIOTTO, Cesar (org.). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

OLIVEIRA, Eliane Martins. Semântica da Canção Nova: relações de duplo vínculo e segredo em pesquisas sobre a Comunidade de Vida Canção Nova *In*: SAFIOTI, Flavio Munhoz (org). **Novas Leituras do campo Religioso Brasileiro**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2014.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, n. 33, vol. 1, pp 122-144, Rio de Janeiro, 2013.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança Religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v.5, n.2, jul-dez.2015, p. 351-379.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja católica. *In*: PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**, p. 59-91. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAFIOTI, Flavio Munhoz. Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009, p 216-241.

URQUHART, Gordon. **A Armada do Papa**: os segredos e o poder das novas seitas na Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record, 2002.

NOVOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO TEMPO PRESENTE: estratégias de resistência e de (re)criação da existência

Francisco Vítor Macêdo Pereira¹⁰⁰

Este artigo, com base em algumas teorizações de Gilles Deleuze (1925-1995), Félix Guattari (1930-1992), Michel Foucault (1926-1984) e Suely Rolnik (1948-), discute algumas possibilidades éticas de superação existencial dos processos de subjetivação então vigentes – e em atualização (im)positiva *contra a vida* – desde as fímbrias da modernidade até o tempo presente. Para além de quaisquer ordenações institucionais ou imantações de controles e privilégios, aderentes àqueles ou a outros processos, estes autores apresentam, como possibilidade filosófica radical, a criação de novas e diversas estratégias de resistência e de singularização existencial - a todas as formas de violações e dominações dos corpos e de suas vontades em nosso tempo.

Com base em agências como a do *cuidado de si* e a da *coragem total da verdade*, em ruptura às concessões as quais – repetidamente – ainda relacionem as subjetividades a *essencialismos* ou a *universalismos* alheios, estes autores demonstram que a *ética de si* no mundo e no tempo presente pode ser atuada, pode ser ousada: à revelia dos dispositivos e dos expedientes capitalísticos de controle, incitação e ordenação produtiva.

Na perspectiva esquizoanalítica, formulada por Guattari e por Deleuze (1995), a compreensão da subjetividade moderna não se insere na determinação de um universo pessoal, consciencial, nem no âmbito primazmente psíquico de cada sujeito - ordenado a par ou em contraponto *deste* com qualquer objetividade exterior. Sem coincidir com um *mundo externo* e contrastável, com um público objetivo às suas expectativas pessoais, sem que sequer equivalha à necessária dimensão racional e contemplativa de suas *ações e responsabilidades*, o *ser sujeito* da modernidade não corresponde – *enquanto ente existente* – a nenhum referencial sólido de confirmação *de si mesmo*, tampouco a qualquer projeto de identidade *a priori* ao seu convívio em sociedade.

¹⁰⁰ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Permanente do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (MIH/UNILAB). Professor de Filosofia do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (IH/UNILAB). Membro do Núcleo de Políticas de Gênero e Sexualidades (NPGS/PROPAG/UNILAB) e do Grupo de Pesquisa África-Brasil: produção de conhecimento, sociedade civil, desenvolvimento e cidadania global (PROPPG/UNILAB). Email: vitor@unilab.edu.br.

O que de fato se dá, *na instauração das subjetividades (pós)modernas*, é uma espécie de dicotomia *estruturante e funcional* entre o *individual* e o *coletivo*: a delimitar territórios de existência cujas fronteiras não representam – nem necessária nem exatamente – nenhuma ideia original... nem nenhum princípio inaugural de propósitos, como conceito ou verdade suficientemente fundante do *todo*, da *existência* e do *seu fim*. Não há, senão como disposição mítico-discursiva, o anúncio feliz de pontos coordenados a bem sucedidas conexões interativas, de acesso às interligações harmônicas do *ser sujeito* com o cumprimento de sua *destinação* no mundo.

A partir dessa concepção esquizoanalítica, o que podemos pensar – nós, sujeitos ou *assujeitados* – é que estamos permanentemente *em estranhamento*, em (re)significação e em (re)construção *diante da realidade que nos exorta a ser*, e que a anunciada estabilidade das identidades subjetivas (ante a *objetividade do mundo*) não é senão o resultado das sucessões de formatações ilusórias, das reimpressões *do self*... a derivar das confranças de ajustes e de adequações aos regimes da racionalidade (pós)moderna.

Na evidenciação disso, autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Suely Rolnik compreendem a subjetividade como um *processo de constituição de territórios existenciais*, tramados a partir do entrecruzamento de determinações econômicas, políticas, sociais, culturais, éticas, tecnológicas, midiáticas, entre outras.

Para eles, a subjetividade não é, pois, produzida *no seio da faculdade da alma*, como efeito incontroverso das relações interpessoais ou meramente superado a partir dos complexos intrafamiliares e religiosos. Ela é fabricada *em suas propostas, em seus enunciados cheios, em seus alcances e distensões categóricos*, a partir das grandes máquinas sociais, institucionais, linguísticas, dentre outras.

São estes dispositivos de *natureza* social, política, econômica, científica, tecnológica, midiática, emocional etc. que se encontram em constante movimento de atualização e de (re)adaptação à manutenção da ordem do mundo; a atravessarem, para isso, ínsita e ininterruptamente, a produção de todas as subjetividades: (per)formatando-as, imprimindo (-as) sobre *as mesmas* diferentes constelações de forças - as quais, em um determinado momento ou em outro (num sentido ou em outro), exortarão ou conduzirão essas *mesmas subjetividades*, conscienciosa e compungidamente, mediante gozo e culpa, *a se reconstituírem, a se anunciarem*, assumindo novas senhas e repaginadas formas.

Por meio de *linhas marginais de fuga*, de uma *coragem total da verdade* (ao preço de suas próprias vidas!) e de *inusitadas estilizações estético-existenciais*, os autores a que nos referimos pensam, no entanto, em algumas possibilidades filosóficas de se promover a singularização ética e vital de existências próprias - ao arrepio de toda a compulsão maquínica das subjetividades (pós) modernas, à revelia de todas as suas atualizações de violência e de dominação em série: enfeixadas então nos dispositivos e nos expedientes das atuais sociedades de controle, acumulação, consumo, descarte e exclusão.

Como desvio ou como subversão cotidiana das concepções morais e culturais hegemônicas – atinentes aos modos e aos comportamentos de uma vida ocidental pequeno-burguesa, racista, fascista, elitista e patriarcal –, algumas atitudes filosóficas – como a *coragem política da verdade*, o *deslizamento epistemológico* e a *estilização existencialmarginal* – podem, com efeito, por meio de rupturas locais e específicas, destituir das subjetividades os seus mais atuais referenciais ontológicos a tipos essenciais, universais ou procedimentais de alienação do ser (de si mesmo) inserto no mundo.

Subjetividade, esquizoanálise e poder

A produção de quaisquer subjetividades no tempo presente ocorre, de fato, no agenciamento de dispositivos de efeitos muito diversos – ao mesmo tempo a ultrapassarem e a atualizarem a capacidade de promover quaisquer modelizações ou serializações das maneiras de ser, de agir, de sentir, de compreender e de se perceber a si, aos outros e ao mundo – neste tempo tecnológico de indiferença, informação, banalidade, eficiência, egoísmo maduro, vertigem virtual e urgências sem fim.

Todavia, na perspectiva esquizoanalítica, formulada por Guattari e por Deleuze (1995), a compreensão filosófica a respeito dessas subjetividades não se encerra – nem sequer se insere mais – na determinação de um universo pessoal, de interação sistemática *entre o individual e o social*. Tampouco remonta ao âmbito primaz e psiquicamente analisável – de cada sujeito – em demanda *por originais significados* no mundo. Em perseguição às expectativas da racionalidade, ante as atribuições e os reconhecimentos de identidades, os sujeitos, *de fato*, não se deslocam mais em um plano lógico de (in)formação de/sobre si mesmos, nem de compreensão inequívoca *das causas de suas ações* ou *das categorias de sua existência* propriamente no mundo.

A despeito de qualquer dicotomia entre *individualidade* e *coletividade*, de qualquer dissonância entre acerto, habilitação formal e condenação moral, de qualquer pretensão que ainda postule delimitar territórios cujas fronteiras não estejam *a priori* estabelecidas pela *nova cultura de direitos*, – nem por vocação nem por destinação alguma – cabe mais ao sujeito (pós) moderno *um projeto autêntico de liberdade*.

A partir da concepção esquizoanalítica sobre esse sujeito *sem mais estofo* (agora ainda mais alienado *pela perda de suas memórias e de suas narrativas* ante a estupidez ciclópica da informação), o que podemos pensar – nós, *igualmente sujeitos* – é que estivemos e ainda estamos, *sim* – da modernidade até aqui –, permanentemente *arrojados emanúncios, contemplados meramente em promessas exteriores*: haja vista que a estabilidade ou a outorga de reconhecimento das identidades subjetivas – *ante a realidade dura e objetual das coisas* – não corresponde mais senão a um jogo de formações ilusórias e crescentemente tecnológicas.

Disso se percebe que, *de ordinário*, as subjetividades seguem sendo ininterruptamente constituídas por fluxos de agenciamentos coletivos: de enunciações, de concessões e de atribuições sistemáticas - mediante as quais, na condição de membros, de associados, de partes individualmente interessadas no compromisso e na satisfação de suas funções, elas estarão incessantemente apenas se conectando e se reconectando às mesmas, diferentes e repetidas, opiniões.

Para Deleuze e Guattari (2008), os efeitos de dispositivos do capitalismo – sobremodo globais – buscam tornar os sujeitos modelizados aos ritos desses fluxos e, conseqüentemente, subjugados aos seus domínios: notadamente por meio da propagação das subculturas burguesas de consumo, descarte e (re) produção em massa. Em contraposição à atualização totalizante destas formas de dominação, subsiste, contudo, a tentativa filosófica e atitudinal de algumas expressões e agências marginais de subjetivação: em abjuração e em resistência a todos os padrões estabelecidos, revestidas da coragem total de autonomizarem e singularizarem modos éticos e estéticos de existências próprias.

Como se percebe, em meio às diversas máquinas constitutivas da realidade, podemos apreender a subjetividade como o resultado – e não propriamente como o agente – da pluralidade das relações sociais: subjetivação transida entre os indivíduos e os coletivos, induzida das insígnias identitárias, das estreitas atribuições de funções, aos personalismos de amplas e democráticas representações. Com efeito, dispõem-se e propõem-se as subjetividades da (pós) modernidade à escolha das melhores ações, ao

festejo da enunciação dos saberes e dos poderes oficiais – a não terem mais *para si* outra pretensão que não a de se tornarem a sua pública e resiliente morada. Subjetividades, portanto, sobre as quais as forças exercidas pelos expedientes maquínicos do capitalismo vão aglutinando *contingências e impulsos de toda a ordem* – até que sejam instadas a abandonar as suas *antigas formas*, e que autorizem, cada vez mais (a) celeradas, se lhes delineiem novas compulsões e dotações subjetivas.

Partindo desse entendimento, Deleuze e Guattari (1995) defendem um plano de imanência crítica, um plano de multiplicidades puras, chamado também de *plano de consistência ou de composição de si*. Nesse plano, não há formas, estruturas, estágios ou zonas de desenvolvimento estabelecidos... apenas forças indefinidas, linhas, partículas e tensões em movimento... *incriadas e criativas* na/para a afirmação *do ser de si* no itinerário da própria liberdade: a ter como única, verdadeira e vital tarefa *inventar-se a cada ato*.

Aquém a toda a vertiginosa transformação tecnológica dos regimes de produção subjetiva – que reduzem e homogeneízam os sujeitos todos do/no presente aos expedientes e às operações caosmóticas de sucessão do real – torna-se necessário (como agência de resistência ética e estética) forjar novas práticas transversais e/ou de subversão subjetiva. Em resposta a todas as amarrações territorializadas – dos delineamentos em série dos territórios existenciais – para a abertura a valores sociais e culturais transsubjetivos e inusitados, passa-se à criação de novos paradigmas éticos e estéticos: de afrontamento às ordenações socialmente instituídas sob os ritos, os códigos, as promessas e as ameaças de (re) produção racional e maquinal do capital.

Para Suely Rolnik, em *Subjetividade e História*, toda subjetivação, por sua vez, haveria de configurar-se *num devir*: “continuamente constituída a partir de ligações e de religações, cujas ramificações fazem-se e refazem-se com elementos intra e extra psíquicos, individuais e pré-individuais, humanos e não humanos, orgânicos e não orgânicos” (ROLNIK, s/d, p.01). Esta temática da subjetividade, tal qual nestes termos, *sans un jeu de rôle*, se dá como (con) formação histórica, num diapasão muito próximo àquele, conforme o qual, já havia sido apresentada, no decorrer da obra anteriormente desenvolvida por Michel Foucault (2004), a noção de subjetividade.

Ética de si como prática subjetiva de liberdade

Com efeito, para Foucault, em *A ética do cuidado de si como prática de liberdade* (2004), as tecnologias de controle, de saber e de poder procuram docilizar o indivíduo, tornando-o *sujeito*: muito mais que adaptado, produzido e incitado aos modos alienados de subjetivação do capital. Na concepção do filósofo do *Collège de France*, não há uma *suposta verdade*, sequer *naturalidade alguma* proveniente de uma *essência constitutiva* ou *original* do sujeito em sua humanidade. Pelo contrário, a subjetividade – notoriamente em voga desde a modernidade – corresponde a uma elaborada construção histórica, pois que não podemos pensá-la, sequer visualizá-la em decalque do espaço, do tempo, da cultura e das práticas, mediante as quais ela se constitui. Dessa forma,

não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade - a partir, obviamente, de certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (FOUCAULT, 2004, p. 291).

Já em suas teorizações a propósito da subjetividade *como tarefa preponderante de si* – como prática de liberdade consistente em uma *ética de si* –, Foucault destaca que cada época produz modos ou estilos preponderantes de subjetivação, de sujeição, de assujeitamento, de acomodação e de instalação produtiva dos indivíduos (de seus pensamentos e de suas vontades à ordem estabelecida) (Cf. FOUCAULT, 2004, p.273). Algo que desconstrói, assim, a suposta naturalidade de um *sujeito concebido a priori*, dotado de um interior e de um exterior fixos (de sólito, conformes à ordem imanente de regras, ordenamentos e programas paradigmáticos), de uma herança atávica - cujos contornos e linhas definidos conformariam, mais que a sua natureza, as suas possibilidades existenciais de ação e de liberdade no mundo.

Podemos compreender que, para Foucault, a subjetividade é então constituída historicamente, e que o seu curso pode *e deve* ser indefinido, aberto à reinvenção - e não imantado por éticas prescritivas, impactado por imprecizações de costumes, menos ainda automatizado por quaisquer premissas científicas. Afinal, o sujeito não existe como uma forma (pré) determinada, sequer como um roteiro. Ele não é uma substância definida, nem mesmo um *télos* incontrastável. *Ser*, ou melhor, *fazer-se* sujeito corresponde, antes,

a um *ethos*: à ética de corajosamente (re) inventar-se, assumir-se como *esteta de si, agir(-se) muito mais como artífice da própria existência* do que meramente reagir como programação (in)compatível - ou não - diante do mundo. O sujeito é, assim, formado pelas práticas que o constituem (ou das quais se constitui), posto que muita vez (quase sempre) soçobre programado *à deriva de sua vontade, a reboque de seus desejos, alheio à coragem de uma consciência própria*.

Na compleição dessa percepção, tocante à produção e à programação da subjetividade, de acordo com Veiga Neto (2005) – em *Foucault e a Educação* –, as pesquisas do filósofo *das microfísicas do poder* giraram em torno daquilo que ele mesmo denominou: “os três modos de subjetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos” (VEIGA NETO, 2005, p.136). Quais sejam: a objetivação de um sujeito no campo dos saberes, a objetivação de um sujeito nas práticas do poder – que divide e que classifica – e a subjetivação de um indivíduo que trabalha, produz e – *acusando-se, categorizando-se discursivamente* – pensa sobre si, e permite pese sobre si (*como objeto da moral*), o complexo de todas as atribuições e identidades, as quais o contingenciam às práticas de sua produção. Dito pelo próprio autor, os *seres humanos* tornam-se sujeitos “pelos modos de investigação, pelas práticas divisórias e pelos modos de transformação que os outros aplicam e que nós aplicamos sobre nós mesmos” (FOUCAULT, 1995, p. 37).

Desse modo, a subjetividade passa a ser entendida como o resultado social de práticas e de expedientes os quais, por último, o próprio sujeito estabelece – ou permite que se estabeleçam – de si para consigo mesmo: a partir de uma série de procedimentos que são propostos e prescritos às suas vontades, como procuração à representação de suas empresas e interesses individuais, até à inflexão do governo que haveria de deter como consciência ou ato inalienável de si mesmo. No veio de todas as formações e regimes funcionais dos quais venha a fazer parte – posto que afins em fixar-lhe ou ao menos em anunciar-lhe identidades possíveis – o sujeito da modernidade se estorcega na sucessão de empenhos e de empreendimentos para manter-se ou ilusoriamente liberar-se em função de certo número de fins utilitários (Cf. EIZIRIK, 2005, p. 97).

Consonante a isto, Rolnik (2008) ressalta que esta subjetividade, de modo paradoxal, se engendra nas mesmas malhas das diferenças e da simultaneidade, da velocidade e da liquidez morbosa; atravessando o tempo e o espaço num movimento incessante, idiossincrásico e decalcado de qualquer corporeidade possível à sua liberdade. A despeito das suas copiosas polimorfias e polifonias, da mobilidade múltipla de todas as suas táticas e plataformas, e também da atualidade de suas melhores declarações jurídicas, as subjetividades modernas ora se sucedem, como outrora, nas mesmas correspondências

biunívocas *entre a exclusão e o acerto*. Nos conjuntos *em que escorchantes relações de imagens* cumprem todas as *diversas funções do real* – cumpliciando-se elas mesmas na destruição de suas vontades e de suas potencialidades – essas *mesmas* subjetividades, um pouco antes, um pouco depois do que lhes restaria a ser vivido, seguem insertadas nas repetidas e monótonas gerações de suas postulações por mais reconhecimentos e distinções.

Sujeito, capitalismo e esquizofrenia

Investigando igualmente a temática da subjetividade no mundo hodierno, Guattari (1992), por sua vez, considerou as inúmeras linhas do processo atual de globalização ou de mundialização das relações da modernidade - notadamente sob as semióticas utilitaristas e pragmáticas do capital das finanças e do consumo frenético. O *capitalismo mundial integrado* – CMI, como ele o representa – vai, com ênfase, tomando conta de todas as áreas do planeta e ora se configura não apenas pela integração internacional dos sistemas financeiros, nem somente pela constituição de mega-mercados...mas, especialmente, pela modelização massificada, indiferenciada e *informe* das subjetividades de praticamente todos os indivíduos: invariavelmente tornados cidadãos, eleitores, contribuintes, *investidores*, bons empregados e bons pais de família.

Nessa perspectiva, à luz de um enfoque interdisciplinar – que integra os campos da Filosofia, da Sociologia, da Psicanálise e da Antropologia –, Guattari (1992) postula que o que fundamentalmente caracteriza esse capitalismo, mediante as suas (aparentemente diversas e múltiplas) formas de existência, é um determinado modo repetitivo de (re) produção das subjetividades. Sob esse espectro, as subjetividades no mundo atual permanecem massivamente controladas e incitadas pelos mais impessoais dispositivos tecnológicos e burocráticos de poder e de saber: os quais têm reconhecidamente disposto o *mainstream* das inovações técnicas, científicas, procedimentais e mesmo artísticas à serviço das autoridades capitalísticas às mais retrógradas e inexpugnavelmente manipuladoras de todos os tempos.

Tanto é, dessa forma, que o que hoje se verifica – praticamente por toda parte – é uma insuspeitada rescendência de ódios, racismos, fascismos e insensibilidades *de toda a sorte*: informados e generalizados a contrapelo da instituição de qualquer cultura política dos *direitos humanos*, ora a captarem grandemente as expectativas das opiniões públicas e mesmo dos consensos políticos mais recentes.

Na concepção desse teórico, a (re) produção das subjetividades – *assujeitadas em série* – ora constitui a verdadeira matéria-prima de toda e qualquer realização em

vias para o consumo, o falso progresso, a destruição e o descarte. Na escalada *em rotas imprescindivelmente utilitárias e capitalistas* de um egoísmo maduro, de uma idiotização sem par e de um horrendo ódio pequeno-burguês *de si mesmo*, as forças sociais que administram o capitalismo finalmente perceberam, de acordo com o autor (1992), que a (re) produção das próprias subjetividades é que é, na atualidade, o mais importante de todos os expedientes maquínicos de controle, dominação e exploração *da vida*: visto reproduzirem, as subjetividades *mesmas*, os esquemas de percepção, integração e exclusão dos próprios sujeitos – *como outros* –, a sistematicamente odiarem-se e matarem-se *uns aos outros*.

Na prática, esse processo de subjetivação capitalística – indiferenciada e global – efetiva-se na medida em que o projeto social dominante se apropria e controla invariavelmente a quase totalidade dos meios e dos estilos de vida - se estabelecendo, se rotinizando, se sedimentando... no cotidiano da cultura, da educação, nos postulados da ciência, nas postulações do direito e da política e mesmo nas manifestações da arte. Como resultado disso, define-se praticamente a maioria dos modos *de se ser e de se agir* no tempo presente, como: a organização do trabalho (e a do não-trabalho); o uso e a difusão das tecnologias da informação; a apreciação do noticiário, dos apelos e das trivialidades jornalísticas; a padronização e o envenenamento compulsório da alimentação; o frenesi dos cuidados hedonistas com a saúde e com o corpo; a idiotização completa dos lazeres; a prescrição das relações afetivas em aplicativos de encontros...enfim, a totalizante incompreensão burguesa dos desejos e a captação integral *das vontades de poder* à reprodução incessante do capital.

Dessa forma, nas casas, nos trabalhos, nas igrejas, nos sindicatos, nos movimentos em geral, nos espaços e nos veículos coletivos, midiáticos, vão se fabricando as subjetividades... invariavelmente modeladas e remodeladas, serializadas: conforme a agenda das demandas *do agir comunicativo, das ordens do dia*; sequiosas por atualidade, por prontidão, por inovação, por desenvolvimento e por segurança; tragadas e subsumidas em sagas de sucesso, em vagas de empreitada e de aposta no futuro, na aparência de um projeto sólido para o porvir - posto que ao preço da maceração da singularidade, da perda da autonomia do cotidiano e da insensibilidade das relações de produção do mundo. Nas palavras do próprio Guatarri, em *Caosmose - um novo paradigma estético*,

O que caracteriza os modos de produção capitalísticos é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são de ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação que eu chamaria de *cultura da equivalência* ou de sistemas de equivalência na esfera da cultura (GUATTARI, 1992, p. 16).

No que se segue a isso, Guattari e Rolnik (2008) apontam a *cultura de massa* como o elemento fundamental de *produção da subjetividade capitalística contemporânea*. Para esses autores, a *cultura de massa* – principal elemento articulador e mantenedor deste modelo de atomização econômica, de exclusão e de indiferença – produz sujeitos padronizados, normalizados, articulados uns com os outros, a partir da expectativa de determinados princípios hierárquicos, de sistemas de valores e de compensação previamente dispostos, e de submissão intransigente dos gostos, dos caracteres e dos modos de ser à ordem do consumo.

Essa subjetividade capitalística equalizada, inócua – de atitudes *standard* – é serializada a partir *de uma imagem, de um consenso*: a consolidar-se em leis de eficácia contida, em valores publicitários ou de plataformas quase divinizados, em costumes absolutamente inconsequentes, em hábitos miméticos e banais e em opiniões públicas aligeiradas e rasteiras: as quais se reproduzem inopinadamente no cotidiano, esquadrinhando os sujeitos todos, localizando-os, adernando-os, derivando-os em todas as instâncias sociais.

Indo mais além, os referidos autores acrescentam que a ordem capitalística define e produz, de forma clara e imperativa, os modos como se devem processar – até mesmo no nível do inconsciente – a totalidade das relações humanas. Essa ordem imanente, que formula o sucesso, que define o bom senso, que dita as regras práticas de conduta psicossocial e que pauta mesmo os discursos da ética e das vanguardas das artes, estabelece *racistamente* como os sujeitos todos devem ora trabalhar, agir e até manter as suas relações afetivas... ademais de estabelecer pressupostos a respeito de como se deve amar, falar, pensar e progredir *na vida*. Delineia, enfim, *como se ganha e como se perde a vida* - ou como se vive *para não morrer*, ou como se morre *a fim de se continuar a viver*.

Em síntese: essa poderosa e fantástica máquina de produção da vida contemporânea, a que Foucault vai definir – desde o volume I da *História da sexualidade* (1976) – como um poder produtivo e profuso (um *biopoder* de

desdobramentos e de consensos racistas), arquiteta o modo como então o sujeito se relaciona com o mundo e consigo mesmo, reduzindo os indivíduos todos a meras engrenagens, a efeitos de ação política, a oscilantes posições discursivas, a enunciados relativos e pusilânimes... como títeres manipulados pelo resultado calculado dos seus atos, com cada valor sintonizado aos índices do mercado e aos seus equivalentes de generalidades em troca, cotado na aparência comunicativa da ética, do avanço, da representação, da inclusão, do acesso e do conagração eventual.

Possíveis atuações em resistência à ordem de (re) produção capitalística das subjetividades

Neste contexto, o sistema capitalista busca dominar as populações não apenas no plano econômico, mas, podemos dizer, em todas as esferas da vida social e privada, como então nos dizem Deleuze e Guatarri, no volume I de *Mil platôs*: “as religiões, os estados, a ciência, o direito, a televisão etc., são potências capazes de impor determinados modos de estar e de existir. Cada uma dessas potências não se contenta em ser exterior a mim, a nós, também passa através de cada um de nós” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 31).

Os autores talvez se referissem ao fato de que, para o processo de produção das subjetividades capitalísticas, da modernidade para cá, o critério fundamental deixou de ser primordialmente *o da vida* - na medida em que passou a ser adotado, de maneira monocrática, e para quase tudo, o critério da máxima rentabilidade de captação *da energia vital*. *Os indivíduos e os seus recursos* são então considerados como mera prospecção *de mais valia* e, portanto, desde já informadas e reduzidas às suas vontades e potencialidades à máquina multiplicação do capital - em seus mais diversos dígitos e feições *financeiros, midiáticos, culturais e simbólicos*.

Seguindo essa mesma visão, Rolnik (2008) ressalta que o principal efeito desse processo de subjetivação do capital é o do estabelecimento sub-reptício dos corpos e dos seus comportamentos de vida à mais absoluta incoerência consumística. Deixam os corpos de assumir o centro de gravidade no processo de existência coletiva, e reduzem-se a meros títeres de manumissão ao capital. Isto é, as suas subjetividades passam a ser vivenciadas como se emanassem unicamente de um mesmo indivíduo desejante (numa suposta interioridade *do mesmo*): potencial, universal, autárquico e artificialmente igual *para todos* - em conformidade aos ficcionismos jurídicos, religiosos e científicos que

ora empreitam todo o personalismo à inteira ordem do real. “Na verdade, aquilo que parece ser um *dentro*, centrado no indivíduo e em seu corpo, nada mais é do que transcendência de uma sobrecodificação, através da qual se opera a produção serializada de subjetividades desencarnadas” (ROLNIK, s/d, p. 38, *grifo nosso*).

A atual ordem capitalística de *omnilateral* controle e produção social – via modelização das subjetividades em escala planetária – se choca, no entanto, com possíveis fatores de resistência: os quais batem corajosamente *de frente e contra* esse processo geral de serialização da vida; na medida em que se esforçam por afirmar, assumir e construir genuínos, originais, autonomizados e singulares modos de existência. Para Guattari (1992), trata-se da agência de modos de subjetivação singulares, os quais se contrapõem a todas as subjetividades dominantes, rompendo com o autoritarismo dos saberes oficiais, englobantes e totalizantes.

Nessas agências *marginais de resistência*, de (contra) produção de subjetividades não hegemônicas, rompe-se igualmente com o território fechado *do instituído, da neutralidade, da covardia dos pares e dos regimes de verdades pré-estabelecidas*: cerradas, carregadas e instauradas *incontinentemente* em princípios hierarquizados de dotação, dominação e controle.

Ainda de acordo com Guattari (1992), a singularização heterárquica das subjetividades pode se realizar na medida em que seja possível o desenvolvimento de ativações de resistência e de recusa a todos os canais e caminhos - os quais, *de ordinário*, conduzam à serialização, à hierarquização pré-estabelecida e à manipulação teleguiada das ações e disposições dos sujeitos *em seus corpos e em suas vontades*. Trata-se de recusar o que está ordenadamente estabelecido - para construir novos modos de sensibilidade, novas possibilidades de relação e experimentação direta *com o outro, com o meio, com as diversas forças...* distintas e inusitadas formas de criatividade e de estetização vital *em comunidade e com a natureza*. Assim sendo, estará se desenvolvendo e se produzindo subjetividades singulares, a francamente libertarem-se das malhas asfixiantes da ordem capitalística, a contra todas elas ousar, a contra *o mesmo* ousar! E ousar muito!

Nessa mesma linha, em seu artigo a propósito da *subjetividade na arqueologia do saber*, Guilherme Castelo Branco (2011) traz em discussão as possibilidades *de singularização existencial* em nosso tempo presente – a partir das elaborações teóricas do último Foucault –; lembrando-nos que, no entendimento do *filósofo da ética de si*, o *èthos* atual não corresponde mais a

[...] descobrimos o que somos, mas nos recusamos a ser o que somos. Não se trata de encontrarmos *nosso eu* no mundo, mas de inventarmos nossa subjetividade: a luta pela liberdade se inicia na esfera subjetiva. A questão, assim, é criar novos laços comunitários, para além das formas de vida empobrecidas e individualistas, implantadas pelas modernas técnicas e relações de poder. [...] a subjetividade está situada no campo de tensão aberto entre os limites que nos determinam e a sua ultrapassagem possível, tensão inesgotável, na qual a razão tem de decidir se fica ou não a serviço da liberdade. [...] onde há poder, há resistência e as resistências ao poder, muitas vezes, têm força irresistível (CASTELO BRANCO, 2011, p. 21).

Importante observar que a criação dessas novas possibilidades de subjetivação implica em mudanças radicais de mentalidade e em atuação audaz por novos modos de vida - os quais passariam pelo que Guattari (1992) chama de *revolução molecular*, ou por aquilo que Foucault (2004) denomina de *micro revoluções* ou *micropolíticas do cotidiano*. Revoluções estas a diário, a (re) inventarem-se por meio das ativações das subjetividades em suas mais atuais experiências com as amizades, com a erótica, com os prazeres, com as sabedorias e as políticas do cotidiano, na proximidade com a natureza... a indefinidamente se resingularizarem e se recriarem como agências menores de produção vital: localmente atuantes sobre si e nas quais sensitiva e esteticamente seja respeitada a multiplicidade das diferentes tradições culturais e individuais.

Para Guattari e Rolnik (2008), o *plano molecular* é um desses processos singulares, os quais decididamente transformam as relações dos indivíduos e das coletividades, do mundo material e dos meros signos, para o mundo *dos afetos ativos*. Nesta perspectiva, *a revolução molecular* abrange todos os níveis de relações humanas, quais sejam: infrapessoais (presentes na esfera do onírico, da criatividade); pessoais (nas relações de autodomínio) e interpessoais (na e para a invenção de novas formas de sociabilidade - na vida doméstica, amorosa, das amizades, do mundo do trabalho etc.).

Essa *revolução molecular*, segundo Moreira Neto, em *Subjetividades e movimentos sociais* (2001), “vislumbra e rascunha inúmeras possibilidades de ruptura e de reapropriação, que o desenvolvimento da subjetividade capitalística traz e imprime em todos os níveis das relações sociais” (MOREIRA NETO, 2001, p. 119). Portanto, é igualmente importante, nesse processo de *roturas e reimpressões subjetivas*, o desencadeamento de vivências e de práticas (éticas, estéticas e políticas) as quais – para além de todas as promessas do capital – desabusadamente subvertam *as subjetividades*

parametrizadas, possibilitando a exortação de singularidades subjetivas *vibrantes*, por si *desejantes, sonhadoras, criativas e artesãs* de seus próprios e inusitados estilos de vida.

Considerações finais

Nesse sentido, contrapor-se às subjetividades dominantes, produzindo estratégias filosóficas as quais revelem, desnudem e – honesta e abertamente – desafiem toda a *desfaçatez dos que se acovardam e se vendem às promessas capitalísticas das subjetivações maquínicas*, torna-se algo preponderantemente vital em nosso tempo presente. A partir dessa noção de *revolução molecular*, Guattari & Rolnik, em *Microfísica: cartografias do desejo* (2008), abrem, na prática, uma nova perspectiva filosófica de análise da subjetividade: então sobre o conceito de *ética como luta filosófica*, a ser atualmente assumida por aqueles sujeitos que, ao invés de culpar e/ou denunciar *uma ou outra responsabilidade* à ordem das relações técnicas, morais e jurídicas estabelecidas, buscam – *com a coragem total da verdade de si mesmos* – agonisticamente superar os limites que os situam em conceitos de existência e de ação, reduzidos meramente às formas dos discursos políticos, sapienciais e econômicos.

Esses autores reforçam que *essa luta agonística* – pela preservação dos desejos subjetivos de liberdade – deve assumir, sem qualquer procuração, o desafio contra todas as atualizações de dominação capitalística; uma vez que as suas injunções podem, sim, ser afrontadas por diversas agências de resistência: dispostas a desencadear, destemida e afetivamente, inesperadas interposições de ousadia estética e inauditos choques de enfrentamento ético *contra o estabelecido*.

Nessa concepção, o processo de singularização da subjetividade – ou de sua reapropriação filosófica – somente se realiza quando os indivíduos envolvidos (com a coragem filosófica de si mesmos) criam os seus próprios modos de referência, em novas paisagens e contextos (inter) subjetivos. Nas palavras de Deleuze, em *Controle e devir* (1992): “Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempo, mesmo que de superfícies ou volumes reduzidos” (DELEUZE, 1992, p. 217). Continuando nessa mesma linha de *fugas* ou *descontinuidades marginais*, Guattari – então juntamente a Deleuze, em *Mil platôs*, vol. I (2005) – convoca-nos para a construção de novos modos de existir: “Faça rizoma e nunca raiz, faça linha e nunca ponto! Vá, faça, se jogue, sinta

o risco, experimente-o, e depois diga se funcionou” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 36).

Dessa forma, a subjetividade se autoconstitui e se reconstitui por fluxos de ativações coletivos, de enunciações despojadas, com os quais ela estará incessantemente se conectando e se reconectando. Para Rolnik (2008), essa visão atribui à subjetividade uma mutabilidade que abre espaço à invenção, ao novo e a novos desdobramentos. Desprende-a de estruturas cristalizadas, serializadas, padronizadas; provocando uma infinidade de movimentos, de deslocamentos, de fluxos realmente abertos - os quais se conectam, se reconectam, plugando outras *possibilidades de ser* inusitadas, outros modos *de andar e de atuar na vida*.

Referências

BRANCO, Guilherme Castelo. A Subjetividade na arqueologia do saber. In: **Desejo e Sexualidade**. Foucault vol. 4. Revista Mente, Cérebro e Filosofia. São Paulo: Duetto editorial, 2011.

DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Volume I. São Paulo: Editora 34, 1995.

EIZIRIK, Marisa Faermann. **Michel Foucault**: um pensador do presente. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: **Ditos e Escritos V**. Rio de Janeiro, 2004. pp. 264-287.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. Michel Foucault. **Uma Trajetória Filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GUATTARI, Félix. **Caosmose** - Um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2008.

MACHADO, Leila Domingues. Subjetividades contemporâneas. In: BARROS, Maria Elizabeth (org.). **Psicologia**: questões contemporâneas. Vitória: EDUFES, 1999.

MOREIRA NETO, Mariana. Subjetividades e Movimentos Sociais – Pontos para discussão. In: Oliveira, F. B. & Fortunato, M. L. (orgs). **Ensaio**s – Construção do Conhecimento, Subjetividade, Interdisciplinaridade. João Pessoa: Editora Universitária: 2001.

ROLNIK, Suely. **Subjetividade e História**. Revista Rua, n.1.
http://www.labeurb.unicamp.br/rua1_texto_3.htm, s/d.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: autêntica, 2005.

AS RELAÇÕES DE PODER EM *O SOM E A FÚRIA*, DE WILLIAM FAULKNER

Élida Karla Alves de Brito¹⁰¹
Pedro Fernandes de Oliveira Neto¹⁰²

Durante sua trajetória literária, William Faulkner parece relatar em seus escritos, de maneira muito peculiar, o período de decadência da burguesia branca do Sul dos Estados Unidos. De modo geral, sua obra narra tal experiência a partir das vivências no condado fictício de Yoknapatawpha. Desenvolvendo sua escrita, por vezes, através do fluxo de consciência, técnica consagrada por grandes nomes como James Joyce e Virginia Woolf, em *O som e a fúria*, obra-prima do escritor, o leitor é surpreendido com uma leitura densa, marcada pela quebra cronológica e sequencial da narrativa; o romance se divide em quatro capítulos, cada um com um narrador e tempo diferentes.

O que aí se desenvolve é a história dos Compson, uma família muito rica e importante, cuja riqueza e tradição atravessam a ruína. Uma de suas condições é a tradição de acesso ao conhecimento, à educação e à universidade; no entanto, numa família que está fadada à decadência, imersa em inúmeros dilemas e problemas, tanto de cunho emocional como financeiro, tais situações não estão presas a um mar de facilidades. De modo que, no decorrer da obra, é possível acompanhar como o núcleo aos poucos vai se esfacelando.

Por toda a complexidade atrelada ao trabalho de Faulkner, é possível relacionar à sua obra estudos de temas voltados para estrutura e o tempo da narrativa, a violência, o pessimismo e o fatalismo trágico das suas personagens. Neste texto, nos propomos uma análise de como as relações de poder expostas pelo filósofo francês Michel Foucault podem se apresentar na obra *O som e a fúria* através dos dilemas e conflitos de seus principais personagens, os irmãos Compson: Benjy, Quentin e Jason.

Tais relações são analisadas com referência em estudiosos da obra de Faulkner e teóricos dos estudos literários, bem como através de conceitos próprios de Michel Foucault, como o de sociedade disciplinar, por exemplo. Assim, atentamos para os

¹⁰¹ Graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: elida.brito17@hotmail.com

¹⁰² Doutor em Estudos da Linguagem / Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGeL / UFRN) e Professor na Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). E-mail: pedro.neto@ufersa.edu.br

conflitos mantidos pelos irmãos Compson, as mudanças que ocorrem nas relações entre eles e os próprios acontecimentos e desdobramentos da trama. São estes os pilares nos quais acreditamos encontrar as possibilidades para trabalhar o tema aqui proposto. Porque as personagens descritas por Faulkner se apresentam entrelaçadas a dilemas que dizem respeito à sua liberdade, mas que a todo momento refletem nas ações, nas perspectivas e relações com o outro.

Sobre o romance

A família dos Compson vive na cidade de Jefferson, Mississippi. Seu nome fora por muito tempo sinônimo de influência, remetendo ao grupo possuidor de muitos bens e riquezas e uma linhagem tradicional na qual os seus antecessores ajudaram a fundar a cidade. Mas, com o advento da Guerra Civil Americana e as mudanças que começam a ocorrer no país e naquela região, a família passa a ver dia após dia, suas riquezas, terras e *status* ruírem.

Os capítulos são contados, em grande parte, sob a perspectiva de um Compson, os filhos, e expõem como a família vai pouco a pouco se dizimando até revelar a força que ainda se mantém na sustentação de certa ordem. O primeiro é narrado em abril de 1928 por Benjy, um doente mental de trinta e três anos de idade. Aqui, a narrativa se constitui através de suas memórias, de forma fragmentada e desconexa. A personagem viaja em diversos tempos, refere-se a várias situações e não segue uma sequência cronológica.

No segundo capítulo, a narrativa fica por conta de Quentin, narrando um dia de junho de 1910. Ele é o irmão estudioso que vai para Harvard depois dos pais terem vendido parte das terras para custeá-lo. Mas o jovem “tem uma vida interior turbulenta, atrelada ao passado e repleta de culpa porque sempre teve para com a irmã um amor incestuoso e nunca se conformou pela perda da virgindade dela” (QUERIDO, 2016, p. 260).

A terceira parte de *O som e a fúria* se constrói a partir da perspectiva de Jason, que, novamente, fala desde abril de 1928. Jason é o filho ressentido por ter a responsabilidade de cuidar de sua família após a morte de seu pai. Homem cheio de ódio e preconceito, estando sempre totalmente insatisfeito com a sua condição, perseguindo, maltratando e tendo sob seu controle, com base numa restauração da ordem familiar, os criados e todos da casa.

O romance conclui desvinculando-se da focalização em primeira pessoa encontrada nos capítulos anteriores e passando a acompanhar tudo a partir de um plano em terceira pessoa, a partir de Dilsey. Ela é a ama negra e a figura importante em diversas frentes na família dos Compson; é quem tem um papel decisivo na criação, formação e crescimento das crianças, na manutenção da propriedade, mostrando-se como a quem deu uma vida inteira de dedicação à família Compson, em especial a Benjy.

No romance, a família apresenta-se dentro de um modelo tradicional e patriarcal, no qual cada membro tem o seu papel bem definido, com relações bem delineadas. No entanto, apesar dos Compson lutarem para manter a todo custo um status de firmeza e moralismo, as relações familiares que se manifestam através da interação constante entre os irmãos apontam para algo totalmente oposto. Uma vez que os indivíduos possuem diferentes formas de se relacionarem uns com os outros. E com isso, até mesmo relações aparentemente bem definidas podem se tornar complexas.

É a partir desta compreensão que é possível ver na família e, sobretudo, nas relações entre seus membros a temática do poder articulada por Foucault. O poder pensado como uma relação de forças que está em todas as partes. Dentro da família, no processo de construção de relações, temos a presença da disciplina que é exercida pelos superiores, que geralmente são os mais velhos, sobre os demais membros.

Relações de poder: “A gente nunca deixa ele ir pra rua não”

Os Compson são retratados como uma família de renome onde vivem e tenta a todo custo se manter hierarquicamente posicionada com relação aos seus criados e à ordem social a qual pertencem. É a partir do nascimento de Benjy que parece se dar o início de seu declínio. Ao menos aos olhos do grupo. Tudo porque devido ao seu autismo, Benjamim é visto como uma fonte de vergonha para a família.

O poder, pensado como uma relação de forças que está em toda a parte, aparece na família no processo de construção de seus laços, o que aqui chamamos de disciplina. Para Foucault (1999, p. 36), “a disciplina é um princípio de controle”; “Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”. É para essa compreensão que nos remetemos quando percebemos que Benjy é constantemente vigiado, hora pela família, hora pelos empregados da casa. A relação estabelecida com Benjy é sempre baseada num princípio

de controle e disciplina: “Se você não parar sabe o que vou fazer. Vou comer o bolo todinho. Comer as velas também. Comer as trinta e três velas”; “Fica com as mãos no bolso, disse Caddy. Se não elas congelam. Você não quer ficar com as mãos congeladas no Natal, não é” (FAULKNER, 2015. p. 6).

Ao longo da narrativa é possível observar que o personagem, embora não consiga expressar os seus pensamentos, parece desenvolver seu próprio jeito de apreender o mundo a partir do que sente ao seu redor: “Ele sente o cheiro das coisas que a gente diz para ele quando ele quer. Não precisa escutar nem falar não” (FAULKNER, 2015, p. 80); Benjy desenvolve sua maneira de apreender os sinais auditivos e visuais que o cercam.

No entanto, devido à sua condição, a família parece classificá-lo como *o que deve ser evitado*, que nesse contexto nos se remete às figuras marginais, como o louco, alguém desprovido de consciência, de razão e que deveria ser contido. Foucault relata em *A história da loucura*, como essa questão ao longo dos séculos foi percebida de diferentes formas, ganhando diversos significados e compreensões; que a loucura nem sempre foi percebida como uma mazela, algo a ser contido, excluído ou exterminado. Mas a partir do desenvolvimento da ciência, as sociedades, tal qual onde vivem os Compson, modificaram as conceituações sobre o louco e incluem outros significados que suscitam “reações de divisão, de exclusão, de purificação” (FOUCAULT, 1972, p. 12).

Nesta perspectiva, o que Foucault apresenta é uma visão holística do tema, que, a depender da época, não se estabeleceu como uma doença, uma patologia em si. E justamente por isso, trata-se também de uma questão ligada à cultura e à visão que cada sociedade, em cada época, adotou para estabelecer o que é normal e anormal. De acordo com Foucault, é por volta do fim da Idade Média que “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens” (FOUCAULT, 1972, p. 18). Cria-se uma concepção de loucura que acaba se constituindo como falta de prudência, desobediência, rebelião contra a ordem. Assim, o louco passa a ser visto como aquele que não tem razão nem consciência de seus atos. Entendimento esse que ganha força até se chegar à tentativa de contenção, na qual se estabelece “a prática do internamento no começo do século XIX” (FOUCAULT, 1998, p. 121). Neste contexto, “a loucura é percebida menos com relação ao erro do que com relação à conduta regular e normal”; “aparece não mais como julgamento perturbado, mas como desordem na maneira de

agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre” (FOUCAULT, 1998, p. 121); tornada uma patologia, caberá agora ao médico trazer o louco de volta à normalidade.

Embora Benjy não se enquadre na patologia da loucura, ele é alguém que, como o louco, escapa às determinações da ordem impostas pelo poder e pela disciplina. Por isso mesmo, há sempre uma tentativa de disciplinar, regradar, reprimir e normalizar suas ações. Todos da família tentam a qualquer custo adequá-lo a uma realidade considerada “normal”: “O que é que você tem, disse Luster. Por quê que você não para com essa choradeira e brinca no riacho que nem gente” (FAULKNER, 2015, p. 19). As relações de poder mantidas sobre Benjy são extremas e chegam a desqualificá-lo como pessoa, pelo fato dele se comportar de modo diferente; o que todos na família querem é uma maneira de *fazê-lo normal entre normais*, apenas os criados têm por Benjy uma compreensão sobre sua condição e não o reduzem ao anormal do grupo, reafirmando-se, de alguma maneira, a compreensão foucaultiana, segundo a qual os aparatos de poder se mostram mais abertamente no interior das ordens e tradições já estabelecidas.

O personagem desperta reflexões do ponto de vista estrutural da narrativa ao apresentar os eventos em fluxo de consciência, com uma linguagem impressionista que nos dá uma visão do instante e pelas mudanças frequentes no tempo e no ambiente das ações. Assim como permite reflexões para além do aspecto estrutural, pois apesar dele não compreender algumas coisas que o rodeiam, parece resistir à desordem que o cerca. E assim, mesmo com todas as dificuldades, Benjy, de certa forma, se desvia do caos que o rodeia e sente a presença de algo estranho, diferente ou fora do lugar, como é possível observar em: “Caddy estava toda molhada e enlameada atrás, e eu comecei a chorar e ela veio e se abaixou dentro d’água. ‘Para com isso’, disse ela. ‘Eu não vou fugir não’. Então eu parei. Caddy tinha cheiro de árvore na chuva” (FAULKNER, 2015, p. 19).

Mesmo que de modo inconsciente, Benjy parece desenvolver uma espécie de ligação com a irmã, manifestada principalmente através da presença dos sentidos da audição e do olfato. A relação dos irmãos Benjy e Caddy, parece mostrar que a total dependência de Benjy pela irmã demonstra também, mesmo que de modo inconsciente, que ele exerce certo tipo de poder sobre ela, expresso pelo amor que ele sente.

Segundo Foucault (1998, p.183), o poder “nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem”; “Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de

exercer este poder e de sofrer sua ação”. Não havendo escapatória do poder, seja pelo exercício ou pela resistência, os sujeitos estão sempre envoltos em seus fios.

Sendo assim, é possível compreender que não existe uma forma única de poder e as suas relações passam por diversos meios. Benjy, por exemplo, parece usar o amor, a necessidade que ele tem da irmã para mantê-la por perto; como se observa em: “Versh me largou no chão e Caddy pegou minha mão e seguimos pelo caminho de tijolo. [...] ‘vem’. disse Caddy. ‘O sapo foi embora. Ele já saltou pro jardim. Quem sabe a gente vai ver outro’” (FAULKNER, 2015, p. 26). Seja por gritos ou choros, Benjy sempre acha sua maneira de ter a atenção da irmã, que parece ser para ele como uma protetora, um símbolo, talvez, da figura materna, naquilo que a mãe não foi.

No entanto, Benjy é incompreendido e estando lançado num ambiente envolto por relações que o aprisionam, o controlam e o tentam defini-lo enquanto ordem, acaba sendo mal interpretado e julgado como uma fonte de maldição para a família: “‘Esse lugar é azarado’, disse Roskus. [...] Dilsey terminou de me colocar na cama. [...] Como é que você sabe disso. disse Dilsey. ‘Você virou adivinho’. ‘Não precisa ser adivinho’, disse Roskus. ‘O sinal está aí, deitado nessa cama’” (FAULKNER, 2015, p. 27). Neste excerto, se percebe o quanto o fato de Benjy ser diferente é entendido como algo ruim, sobretudo, numa época que carrega uma forte tendência supersticiosa, por isso ele jamais deveria ser visto, pois olhar para ele era também olhar para o castigo da família. “A gente nunca deixa ele ir pra rua não” (FAULKNER, 2015, p.07), explica Versh, uma das crianças negras designadas sob este mando para cuidar de Benjy durante a infância.

O nascimento de Benjy e o *fardo que ele carrega* são utilizados como a explicação para a miséria na qual os Compson estão imersos. Nesta perspectiva, refletimos que as relações de poder segundo Foucault agem de acordo com as necessidades e com as realidades de cada local. Assim, o poder sobre os sujeitos está sempre a se renovar mediante cada situação. Roberto Machado (2006, p. 168) aponta que a mecânica do poder “se expande por toda sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação”; acrescenta ainda que esse poder “intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo –, e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana”. O poder aparece então como uma força que está presente no dia a dia dos sujeitos. Benjy, em sua trajetória, é o que sente no próprio corpo a sua força, seja pelas constantes tentativas de controlá-lo

através do medo, até mesmo as atitudes mais extremas tomadas pelo irmão Jason, que decidiu submetê-lo à castração.

Benjy já não se reconhece; não reconhece o próprio corpo: “Tirei minha roupa e olhei para mim mesmo, e comecei a chorar. Para, disse Luster. Não adianta nada ficar procurando. Não tem mais.” (FAULKNER, 2015, p. 66). A relação de poder que Jason mantém sobre o irmão e sobre o corpo dele é extrema ao ponto de negar a Benjy até a chance de ele poder ser do seu próprio jeito. Contudo, mesmo o seu corpo estando à mercê de todo tipo de brutalidade e abuso, Benjy parece ainda demonstrar resistência à domesticação, principalmente quando se utiliza da desordem que provoca como uma maneira de mostrar o declínio progressivo da família.

Relações de poder: “é quando você se dá conta de que não precisa de ajuda nenhuma”

Diferente de Benjy, Quentin, o mais velho dos irmãos, carrega consigo a responsabilidade pela família. Foi depositado nele a esperança dos Compson de conseguirem um dia resgatar o passado glorioso que possuíram; fazem isso vendendo “o pasto do Benjy para que o Quentin possa ir estudar em Harvard” (FAULKNER, 2015, p. 86). Quentin, num primeiro momento, pode ser entendido como um típico jovem inteligente, promissor e com grandes chances de sucesso. No entanto, os dilemas e os emaranhados da vida conduzem o jovem por caminhos contrários. O rapaz, em quem a família depositou a sua garantia de resgate, encontra-se paralisado e sufocado por essa missão a ponto de rejeitá-la: “Dê ao Jason. Deixe o Jason estudar um ano em Harvard” (FAULKNER, 2015, p. 70), assim diz Quentin sobre os esforços dos pais para que ele chegasse a Harvard.

A junção do desagrado do rapaz com a vida que lhe foi determinada pela família com dilemas internos, tais como os relacionados ao amor obsessivo quase incestuoso que sente pela sua irmã Caddy, e a sua necessidade exacerbada pela manutenção da moral e dos bons costumes, nos faz perceber com Quentin uma nova face para o poder que parece estar ligada à consciência e crença nos discursos de verdade, dispersos e tornados imposições na e pela tradição e na e pela sociedade. Com Foucault (1998, p. 179), é possível compreender que o poder possui maneiras eficazes de se instalar no corpo social e de manter a sua soberania e disciplina, sobretudo, pelos “efeitos de verdade que este poder produz”. O que se observa, de acordo com Foucault,

é a força com que o poder se estabelece através da produção e circulação do discurso, de modo que o exercício do poder e sua relação com os discursos de verdade parecem seguir um mesmo caminho, do qual o sujeito não consegue se eximir de participar, uma vez que “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade” (FOUCAULT 1998, p.180).

Esse elo entre poder e verdade é notório na narrativa de Quentin, o primogênito dos Compson, que parece não conseguir lidar com a amoralidade e a quebra dos valores que ele considerava primordiais. Por isso, o jovem apresenta-se atormentado de tal forma que todas as suas lembranças e o sentimento de culpa tomam, o consomem e o lançam num abismo que o cerca e o aprisiona num caminho sem volta, assumindo, por fim, uma postura de total descrença na vida e em sua existência.

Se tivéssemos feito alguma coisa tão terrível e o pai disse Isso é triste também as pessoas não conseguem fazer nada muito terrível não conseguem nem lembrar amanhã do que parecia terrível hoje e eu disse: A gente pode se esquivar de tudo e ele disse: Mas pode mesmo? Eu vou olhar para baixo e ver meus ossos murmurantes e a água funda como vento, como um telhado de vento, e muito tempo depois não dá para distinguir nem mesmo ossos sobre a areia deserta inviolável. [...] não é quando você se dá conta de que nada pode ajudar você – nem religião, nem orgulho, nem nada – é quando você se dá conta de que não precisa de ajuda nenhuma (FAULKNER, 2015. p. 72,73).

A personagem de Faulkner idealiza os conceitos de honra e de virtude e toma para si o código sulista de moral e as verdades por ele produzidas, de tal forma que se responsabiliza, se sente culpado pela situação da família e até pela vida promíscua da irmã Caddy. Os poderes exercidos pelas verdades de Quentin o dominam e causam a ele grande desespero, principalmente quando o jovem se dá conta de que é um incapaz de zelar pela confiança nele depositada e cumprir as metas traçadas para ele.

Quando sai de casa, Quentin é visto como uma esperança, já que sua missão é o resgate da família em decadência. Mas ir para Harvard não foi suficiente. Pois na família Compson nem mesmo a figura paterna permaneceu de pé e imponente. Num modelo tradicional, cujo centro recai sobre o homem, o pai é geralmente entendido como provedor e autoridade maior de uma família. No entanto, o Senhor Compson, que já não demonstrava importar-se tanto com os valores nem com a ordem da casa, é ainda o modelo que de alguma maneira *reproduz-se* em Quentin; as diferenças entre o provedor do passado e do presente é demonstrada pelo filho ao relembrar de suas conversas com o pai: “O pai disse que antigamente se conhecia um cavalheiro pelos

livros dele; hoje em dia se conhece um cavalheiro pelos livros que ele não devolveu” (FAULKNER, 2015. p. 73).

Para Foucault (1998, p.180), “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder”. É justamente para esta teia que Quentin é lançado quando percebe a descrença do pai e da irmã nos valores, na moral e na honra os quais ele tanto estimava, ao ponto de elegê-los como ordem e tê-los como atributos de significado para a sua conduta.

Neste instante de rompimento, esfacelam-se os seus ideais e o jovem perde também a motivação para continuar vivendo, caminhada que se inicia com a simbólica ruptura com o tempo – o tempo determinado pelo pai: “Fui até a cômoda e peguei o relógio, ainda com o mostrador virado para baixo. Quebrei o vidro na quina do móvel e aparei os cacos na mão” (FAULKNER, 2015. p. 73). A ação da quebra do relógio, herança paterna, pode significar aqui o rompimento da personagem com o compromisso e com as suas obrigações para com sua família, e ainda, abandono de suas crenças e a clara tentativa de ruptura com o poder e as relações de poder que o sufocava.

Assim, Quentin imerso numa postura de descrença e rompimento total com o tempo e as obrigações impostas pela sociedade e por sua família, se entrega ao suicídio, talvez a sua primeira experimentação de liberdade. Tal como sugere Zérafra (2010, p. 290): “A morte, universal, afirma cada um sua fundamental e infrangível solidão, prova-lhe que ninguém pode fazer nada por ninguém”. Ela é menos a concreção de um fracasso do que uma derrota pelo sufocamento da ordem do poder. Entre o momento em que se sabe herdeiro da função de provedor da família e da morte, Quentin não terá deixado de lutar contra uma realidade: o seu destino e de todos para a danação e a miséria. É o sufocamento de uma ordem estabelecida pelas diversidades de forças do poder que o mergulha na dor, na angústia e o arrasta para a morte.

O ambiente da narrativa e as relações de poder: “Quando uma pessoa age igual a um negro, seja ela quem for, o jeito é ela ser tratada como negro”

O espaço da narrativa expresso em *O som e a fúria* remete a uma família que, embora esteja se degradando, tenta sobreviver pelas aparências, buscando mostrar uma postura de imponência, guardando os velhos hábitos e costumes da aristocracia, mas

que em suma, são apenas uma maquiagem para tentar mascarar a realidade enfrentada por eles.

Após a morte de Quentin, o irmão mais velho, e do pai, Senhor Compson, a manutenção da casa é dada a Jason. É ele o responsável pelo que restou da família Compson, cabendo-lhe a missão de sustentar sua mãe, Benjy e Miss Quentin (a filha de Caddy, o fruto de um escandaloso romance fora do casamento), bem como os empregados da família.

Por tudo isso, Jason é totalmente insatisfeito com sua condição. E nutre ódio, rancor e preconceito até com a condição dos irmãos Benjy, a quem acusa de anormal e a Quentin por ter cometido suicídio, tendo em Harvard tudo do melhor: “a Senhora pode alugar o Ben para um circo; deve ter gente em algum lugar que vai pagar dez centavos para olhar pra ele” (FAULKNER, 2015, p. 180); “se ele precisava vender alguma coisa para Quentin ir para Harvard, teria sido muito melhor para todos nós se ele tivesse vendido aquele aparador para comprar uma camisa de força de uma manga só” (FAULKNER, 2015, p. 181).

Jason não demonstra qualquer afeição pela situação dos irmãos e encara a tragédia da família com desdenha. É sobretudo, um sujeito hostil que devido à sua insatisfação em não ter conseguido um bom emprego como banqueiro, em razão da irmã Caddy ter se envolvido em um romance fora do casamento que resultou em uma filha e de ter acabado como principal responsável pelo sustento da família após a morte do pai, que Jason está sempre empenhando suas forças para dificultar a vida das pessoas à sua volta.

No entanto, ele procura manter as aparências e exerce com rigor e disciplina o papel de chefe da família sobre todos da casa. Este mecanismo pode ser compreendido como a principal forma de exercício do poder por quem está no controle. Com Jason, o que se tem é outra manifestação do poder expressa através do controle e da disciplina, da “docilidade”, principalmente da sobrinha Miss Quentin.

Agarrei-a pelo braço. Ela largou a xícara. A xícara se espatifou no chão e ela tentou puxar o braço, olhando para mim, mas não soltei. [...] “Me solta”, diz Quentin. “Eu te dou um tapa”. [...] Ela tentou me dar um tapa. Agarrei a outra mão também e fiquei segurando como quem segura um gato selvagem (FAULKNER, 2015. p. 168).

Percebe-se então que a personagem se utiliza de técnicas de controle, de repressão, dominação do corpo e disciplina numa família que aos poucos está

desmoranando e que, mesmo assim, o chefe, Jason, tenta a todo custo redefinir as fronteiras das relações e do ambiente para hierarquizar sua postura, através de mecanismos rigorosos. Para Jason, “Quando uma pessoa age igual a um negro, seja ela quem for, o jeito é ela ser tratada como negro” (FAULKNER 2015, p. 166), referindo-se às práticas punitivas e aos castigos impostos por ele à sua sobrinha. Ao compará-la a um negro, nota-se que a personagem detém pelos empregados da casa – o que passa a deter sobre Miss Quentin – a mesma ordem de mando que o senhor escravocrata, para quem o escravo era mera peça de valor sob sua posse. Isto é, eis o poder em sua força primitiva, imposto como ordem natural e justificada pela prática da disciplina e submissão do outro ao domínio de quem manda. Foucault (1987, p.25) aponta que as práticas de correção e punição sempre tem como finalidade a docilidade do corpo, “ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão”.

Nesta perspectiva, os mecanismos disciplinares são aqueles que atuam de modo mais sutil por meio de uma voz mais firme ou do olhar que hierarquiza, classifica e rotula os papéis de superior e subordinado. Em *O som e a fúria* é possível identificar que Jason faz uso do poder disciplinar que adentra e molda os corpos, no intuito de diminuir a capacidade de resistência da sobrinha para que ela se adeque às normas da casa e da sociedade e para que ela não seja uma vergonha para a família como a mãe: “A senhora acha que eu posso permitir que ela viva saracoteando pela rua com cada caixeiro-viajante novo que aparece, eu digo, para depois na estrada avisar o próximo que está chegando que tem uma bem assanhada para ele procurar lá em Jefferson” (FAULKNER, 2015, p. 210).

A finalidade das práticas de Jason são as de docilidade do corpo de Miss Quentin e fixação dela à norma social que dita o que é e como é ser mulher. A mesma postura é adotada para lidar com Benjy, com este para fazê-lo *normal* da família, daí o controle, a vigilância e adestramento para agir como os demais. A castração assume-se, no interior desse processo de domínio de um irmão sobre o outro, como a alternativa do poder em estabelecer *futuras* continuidades da *anormalidade* e amoralidade da família. Sobre este episódio, Jason aponta que “faziam isso com os homens para eles ficarem com voz de mulher. Mas vai ver que ele não sabia o que fizeram com ele [...]” (FAULKNER, 2015, p. 240). A tirania de Jason e sua posição de titular da família

concedem a ele o poder não só sobre sua vida, mas sobre a vida daqueles que dele dependem.

No entanto, ao longo do pensamento foucaultiano, o poder não se encerra, se limita ou se concentra nas mãos de uma só pessoa. Sempre existem possibilidades de resistência e reviravolta nas relações de poder, uma vez que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual” (FOUCAULT, 1995, p. 248). É o que se pode observar, por exemplo, quando Dilsey, a criada da casa, enfrenta Jason para defender Quentin, suspeita de roubar o dinheiro do tio.

“Será que você acha que foi ela que quebrou a janela?” “Ela seria perfeitamente capaz se tivesse a ideia”, disse Jason. “Vá e faça o que eu mandei”. “E se foi ela que quebrou eu até dou razão” Dilsey retrucou. [...] “você não larga do pé dela o tempo todo que você está em casa”. Pare com isso Dilsey, disse a sra. Compson. [...] Às vezes acho que ele não tem razão, mas tento obedecer para o bem de todos vocês.

Enquanto a postura da Senhora Compson é de total obediência e temor, Dilsey resiste e questiona os desmandos do patrão. Neste instante, a relação de poder até então mantida se modifica e, ainda que por instantes, Dilsey toma o controle da situação. Neste cenário, compreende-se que “toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (FOUCAULT, 1995, p.248), o que se percebe no decorrer da narrativa, quando a sobrinha Quentin arquiteta sua fuga e vai embora levando todo dinheiro que o tio passou a vida inteira economizando, chantageando a irmã e dizendo ser para o sustento da sobrinha bastarda.

Considerações finais

As compreensões refletidas no romance de Faulkner, através da família Compson e das relações distorcidas e conflituosas que se entrecruzam entre as personagens, refletem como a questão das relações de poder podem ser figuradas pela literatura na prosa romanesca. Este artigo teve como objetivo apresentar uma análise sobre tais relações na obra *O som e a fúria*, com vistas a compreender como – a partir dos laços familiares, representados no impasse das relações entre as personagens protagonistas dos três primeiros capítulos do romance, os irmãos Benjy, Quentin e

Jason Compson – o tema do poder, exposto por Michel Foucault, se apresenta no romance de William Faulkner.

As considerações aqui apresentadas constituem um recorte para nossa compreensão de que a temática do poder, ainda que implicitamente, tem uma forte presença na obra deste escritor. Em *O som e a fúria*, essas presenças se verificam tanto através das metodologias disciplinares utilizadas em Benjy, principalmente pelo uso da força bruta e da persuasão pelo medo, como por meio das manipulações dos desejos, das responsabilidades e da relação poder/saber que dominam Quentin em sua trajetória. O poder é também figurado claramente por meio da tirania expressa por Jason que, tal qual um senhor ou centro irradiador de força, tenta a todo custo sobrepor sua vontade aos demais da casa Compson e ainda, nos exercícios de resistência demonstrados por Dilsey e Miss Quentin.

Tais questões estabelecem caminhos para se pensar sobre as relações de poder assumidas entre os sujeitos. Estas são entrevistas sob o viés de perspectivas diversas, tais como a vigilância, os saberes, as recusas e embates, dentre outras *formas* de se referir ao funcionamento das implicações das forças de atuação do poder. Tais figurações possibilitam estreitar comunicações com os postulados de Michel Foucault para quem o poder está presente nas relações humanas; não num determinado lugar, nas mãos de uma pessoa ou instituição, mas surge e acontece como uma relação de forças, uma relação entre indivíduos.

É a partir desta compreensão de poder que as análises aqui apresentadas nos levaram a refletir como – partindo dos dilemas, conflitos e resistências dos irmãos Compson – estabelecem-se as relações de poder na narrativa. Cada um em seu momento parece demonstrar uma faceta diversa dessas relações e uma estratégia de tentativa de fuga dele: Benjy, que escapa a disciplina por meio de seu alheamento do mundo; Quentin, que o faz por meio do suicídio; e Jason, que, mesmo tentando manter-se sempre em situação de poder, o deixa escapar ao encontrar sujeitos que resistem.

Referências

FAULKNER, W. **O Som e a Fúria**. Trad. Paulo Henriques Brito. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: RABINOW, P. DREUFUS, H. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A Ordem do Discurso**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 13ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUERIDO, A. M. “O tempo no meio da noite: uma análise do tempo de Benjy e de Quentin em *O som e a fúria* de William Faulkner”. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 30, n. 86, jan.-abr. 2016, p. 253-265. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142016.00100016>> Último acesso em: 26/08/2018

ZÉRAFFA, Michel. **Pessoa e personagem**: o romanesco dos anos 1920 aos anos de 1950. Trad. Luiz João Gaia e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FOUCAULT E MARX: entre a utopia e a heterotopia

Maria Veralúcia Pessoa Porto¹⁰³
Telmir de Souza Soares¹⁰⁴

O presente trabalho visa estabelecer uma relação entre os pensamentos de Foucault e Marx, a partir das noções de *utopia* e *heterotopia*. Em *As palavras e as coisas*, o filósofo francês tece algumas críticas ao pensamento de Marx, a partir do que ele considera como a adesão do marxismo ao pensamento humanista vigente no século XIX. Nesse sentido, o marxismo seria mais um representante de uma *epistémê* que se manifesta por meio de uma *utopia escatológica*, a qual considera o termo da história como resultante da realização de uma determinada essência do humano.

Foucault, ademais, vai considerar que o pensamento marxista, de fato, não apresenta nenhum corte significativo em sua crítica da sociedade burguesa e, por isso mesmo, não representa nenhum perigo a essa sociedade, o que faz com que o mesmo permaneça intocado e aceito em meio à *epistémê* moderna acrescentando que, em função mesmo disso, ele deva ser considerado como uma epistemologia que só funcionaria nesse contexto, algo como um peixe que vive bem em seu aquário e morre fora desse ambiente regulado.

O pensamento de Foucault vai na contramão dessa utopia de tempo e de homem, considerando como problema fundamental desse tipo de *epistémê*, o fracionamento, a descontinuidade da história, a dificuldade mesma de propor uma leitura coerente e unívoca como ela mesma pretende. A finitude do homem, apontada pela modernidade, representa a impossibilidade mesma dos sistemas e, por outro lado, de um pensamento que se move nesse horizonte, cuja crítica pode ser caracterizada como uma *heterotopia*.

¹⁰³Professora Adjunta IV, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus de Mossoró, R.N, Mestre em Filosofia Prática por intermédio da Universidade do Estadual do Ceará - UECE, Doutora em Filosofia Prática na Universidade Federal da Paraíba com bolsa sanduíche pela CAPES/CNPQ na Universidade Católica de Louvain (UCL) - Louvain-La-Neuve, Bélgica (veraluciapessoaporto@gmail.com).

¹⁰⁴Professor Adjunto IV, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus de Mossoró, R.N, Mestre em Filosofia Prática por intermédio da Universidade do Estadual do Ceará - UECE, Doutor em Filosofia Prática na Universidade Federal da Paraíba com bolsa sanduíche pela CAPES/CNPQ na Universidade Católica de Louvain (UCL) - Louvain-La-Neuve, Bélgica (telmir@gmail.com).

A maioria das correntes filosóficas que surgem no século XIX sustenta valores humanistas, entre elas, o marxismo. Nesta escola, busca-se investigar os modos e condições de produção da vida e, por conseguinte, de existência do indivíduo. Isso significa dizer que os eventos que movem a história são resultado direto da forma por meio da qual o homem transforma a natureza pelo seu trabalho, daí resultando formas de relações de produção que moldam a maneira como os homens realizam seus processos sociais, econômicos e políticos. Tais processos são delineados pela ideia de finitude, condição de possibilidade da própria história, uma vez que, ao ser acossado pela natureza, em meio às vicissitudes que esta põe em frente ao homem, ele "se aproxima de sua própria morte"(Foucault, 2000, p. 356).

Nesse sentido, essa situação em que o homem se encontra posto diante da cessação de sua existência, esse estado de estar premido e acossado pelas condições da existência, faz com que ele seja, ao mesmo tempo, sempre desafiado em sua condição de possibilidade de constituir sua própria história, situando-o em um *locus* problemático em relação ao qual se repousa a possibilidade de uma *utopia*. Este termo, vindo do grego *topós*, é antecedido de uma partícula que o particulariza negativamente, um *alfa privativo*, caracterizando aquilo que Foucault vai denominar de *utopia* ou *não-lugar*. Muito embora o termo não tenha sido criado por Foucault, mas por Tomas Morus, ele toma, ao longo da história, sentidos diversos e relações significativas. Algo que vemos em Foucault, que considera que "[...] As utopias são os posicionamentos sem lugar real.[...]" (2013, p. 414), fazendo com essa noção uma relação desse não lugar com outros termos, principalmente, com o de *distopia e heterotopia*.

No que tange à relação entre Foucault e Marx, nesse nosso trabalho convém destacar a noção de *heterotopia* como um ponto de inflexão das reflexões do francês sobre a teoria marxiana. Mas, como nos diz Foucault, "Quanto às heterotopias propriamente ditas, como se poderia descrevê-las, que sentido elas têm?..." (2013, p. 415). Este questionamento é válido não somente quanto ao neologismo, mas, acima de tudo, em função de uma demarcação de lugar.

Foucault responde sua pergunta dizendo que a *heterotopia* consiste em "[...] espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos; essa descrição poderia se chamar heterotopologia"(2013, p. 416). Em relação às utopias sem lugar real, as *heterotopias* são ainda mais radicais porque questionam não só os lugares, mas também os não lugares, implementando uma relação diferenciada com os espaços do humano, o que

implica em reconhecer nas diferenças, nas lutas, nas forças, nas relações de poder e nas resistências não pontos de fuga, *utopos*, mas múltiplos pontos de encontros dos esforços para realizar a liberdade.

Essa abordagem foucaultiana vai de encontro à situação do homem face aos desafios do seu entorno. Passada a condição de cuidado e perigo face às vicissitudes da natureza, como expressam, paradoxalmente, as utopias das origens, se apresentam, ao homem em sociedade, outros e ainda maiores desafios e dificuldades. Segundo Rousseau nos indica no *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, tais problemas estão intimamente ligados às divisões sociais criadas pelo estado civil. Ora, se o homem nasce livre, segundo Rousseau, e imediatamente se encontra sob ferros e grilhões, como resolver esse paradoxo entre liberdade e escravidão? Se o homem é livre para se constituir, para fazer e refazer sua história, como é possível estabelecer uma espécie de lugar ou estado ideal, de completa felicidade e harmonia entre os indivíduos? É claro que esse "motivo", esse tema se trata de uma descrição imaginativa de uma sociedade ideal, fundamentada em leis justas e em instituições político-econômicas "verdadeiramente" comprometidas com o bem-estar da coletividade, algo longe do "real" que se manifesta nas sociedades atuais.

Em meio a essa condição paradoxal, entre liberdade e grilhões, é que nascem as buscas desses não lugares, lugares ainda não existentes, precisamente falando, e as teorias que os pressupõem. Essa busca se nutre de esperanças por novos espaços e isso só é possível, como nos assevera Foucault, pela heterogeneidade dos espaços externos e internos que habitamos:

A obra - imensa - de Bachelard, as descrições dos fenomenólogos nos ensinaram que não vivemos em um espaço homogêneo e vazio, mas, pelo contrário, em um espaço inteiramente carregado de qualidades, um espaço que talvez seja também povoado de fantasma; o espaço de nossa percepção primeira, o de nossos devaneios, o de nossas paixões possuem neles mesmos, qualidades que são como intrínsecas; é um espaço leve, etéreo, transparente, ou então é um espaço obscuro, pedregoso, embaraçado: é um espaço do alto, um espaço dos cumes, ou é pelo contrário, um espaço de baixo, um espaço do limo, um espaço que pode ser corrente como a água viva, um espaço que pode ser fixo, imóvel como a pedra ou como o cristal (FOUCAULT, 2013, p. 413, 414).

Foucault, em *As palavras e as coisas*, aborda o marxismo, enquanto uma das teorias possíveis sobre não lugares ainda existentes, na perspectiva da

epistémê característica da modernidade, ou seja, daquele tipo de análise social que considera o primado da representação, próprio da idade clássica, como insuficiente para dar conta das formas da vida e da existência nos primórdios da era industrial. Seguindo a linha iniciada por Ricardo, o *trabalho* é considerado para além da dimensão da permuta, como o era em Smith, e passa a ser percebido sob a categoria do *valor*, este pensado a partir dos custos de produção. A resultante dessa nova perspectiva consiste em inserir a história na análise das relações econômicas, baseada em uma *antropologia da finitude natural*, algo que Marx deu continuidade.

Entretanto, para Foucault, o marxismo enquanto corrente histórica permanece “[...] no pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar [...]” (2000, p. 360). A crítica do francês leva em consideração o estatuto de época e de contexto da análise marxista, demasiado presa às possibilidades e aos limites de seu espaço-tempo, sem contudo deixar de apreciar que existe, nessa mesma obra, a possibilidade de Marx se opor às teorias “burguesas” da economia quando “[...] projeta contra elas uma reversão radical da História [...]” (2000, p. 360).

Percebendo a história na perspectiva da alienação e da finitude, o marxismo busca reassumir a essência humana a fim de restaurá-la, o que pode ser obtido pela “[...] supressão ou, ao menos, pela reversão da História tal como ela se desenrolou até o presente [...]” (2000, p. 359). Entretanto, para Foucault, mesmo que o marxismo em seus debates consiga “[...] agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d’água” (2000, p. 359), a teoria marxista, para o filósofo francês, não representa um grande perigo para a sociedade burguesa, uma vez que o seu pensamento se aloja no interior de uma epistemologia que ele não pretende alterar, tendo sido assumido em meio a ela sem maiores dificuldades.

As controvérsias em relação ao pensamento de Marx

As teorias marxistas que afirmam se colocar em oposição às teorias burguesas da economia, visando promover “uma reversão radical da história”, permanecem elas mesmas, segundo Foucault, no horizonte da utopia, uma vez que vislumbram em meio ao processo de precarização da vida “[...] um tempo que não terá mais nem a mesma forma, nem as mesmas leis, nem a mesma forma de transcorrer” (2000, p. 360). Assim, muito embora ela represente uma alternativa ao pessimismo de Ricardo, que

preconizava um limite à forma da exploração burguesa, vaticinando um "termo" para a história em função da escassez, acontecimento que se daria por tempo "indeterminado", o próprio marxismo contempla, a seu modo, um *termo para a história*, aquele que se daria por meio da supressão de classes no seio de uma sociedade sem Estado.

A construção marxista não encanta Foucault que, na reescritura do seu itinerário intelectual, como diz Moreau (2003), buscava adquirir um tipo de liberdade correspondente àqueles que não acreditavam mais em mitos humanistas, principalmente naqueles que apontam para um "termo da história", isso porque, segundo o pensador francês, "[...] O grande devaneio de um termo da História é a utopia dos pensamentos causais, como o sonho das origens era a utopia dos pensamentos classificadores [...]" (FOUCAULT, 2000, p. 360).

Entretanto, lido a contrapelo, o próprio Marx parecia se ressentir de construções fechadas, sendo que ele mesmo coloca em suspeita o próprio humanismo em seu caráter filosófico-especulativo, uma vez que este tende a apresentar um conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, à natureza e à finalidade última do homem, pensada como um *termo da história*, algo que podemos ver em Hegel, do qual ele é um crítico refinado. Assim, na medida em que faz sua crítica ao idealismo alemão, Marx também nos convida a suspeitar desse ideal de sociedade e desse ideal de homem, apresentando-nos elementos para uma nova interpretação da realidade histórica e de subjetivação humana.

Pedro Dalle Nogare, em *Humanismos e anti-humanismos*, considerando a famosa frase das *Teses sobre Feuerbach* que dizia que os filósofos não devem contentar-se em contemplar o mundo, mas que precisam estudá-lo para transformá-lo, observa que "[...] um humanismo puramente teórico pode tornar-se ópio dos intelectuais e traição do homem, sobretudo dos homens que ainda não conseguiram desfrutar da 'condição humana' [...]" (NOGARE, 1990, p. 16).

Deste modo, poder-se-ia afirmar que, ao mesmo tempo em que Marx apresenta na sociedade capitalista suas contradições, tal crítica persiste na eminente tarefa de, face a tal modo de produção social, estabelecer um modo adequado de investigá-la, buscando uma forma de "decifrá-la", visando a condição necessária para depurá-la, transformando-a. É nesse sentido que Foucault admite que os debates de Marx "podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície", sem incorrer na transformação da sociedade. Mas, a despeito de tal crítica, o filósofo francês valoriza aspectos singulares da teoria de Marx.

Foucault, em entrevista de 1975 intitulada *Michel Foucault: as respostas do filósofo*, e que foi publicada em *Ditos e escritos VII* (2011), ao abordar a expectativa da derrocada do capitalismo, propugnada pelas teorias humanistas revolucionárias, observa que: “Desde 1831, a Europa não parou de pensar que a derrubada do capitalismo aconteceria no próximo decênio. Isso bem antes de Marx. E ele ainda aí está” (2011c, p. 355).

De certa forma, o filósofo francês alerta para uma outra leitura do capitalismo, visando que o mesmo não deve ser compreendido simplesmente enquanto sistema que contém em si sua derrocada, interpretação que conta com um misto de historicismo e utopia. Ao invés disso, Foucault aponta para elementos que se apresentam no emaranhado das condições e situações históricas que dão conta da continuidade do capitalismo.

Desse modo, o capitalismo não se comporta como um sistema fixo, cuja *epistémê*, baseada na representação da idade clássica ou nas utopias da modernidade, pudesse dar conta pela identificação de palavras e coisas. Antes, ele é algo que se renova, que cria novos mecanismos de superação de crises, algo somente captado numa concepção *heterotópica*, no sentido daquela que fende a relação de identificação, apontando as incongruências e os descaminhos da teoria de base humanista.

As utopias ainda se apropriam de uma visão de mundo, de uma geolocalização oriunda da Idade Média. A despeito de que o pensamento medieval concebia o mundo em três andares, céu, terra e inferno, na prática, vigorava uma compreensão dualista do espaço:

Pode-se dizer, para retrair muito grosseiramente essa história do espaço, que ele era, na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens): para a teoria cosmológica, havia lugares supracelestes opostos ao lugar celeste: e o lugar celeste, por sua vez, se opunha ao lugar terrestre: havia os lugares onde as coisas se encontravam colocadas porque elas tinham sido violentamente deslocadas, e depois os lugares, pelo contrário, onde as coisas encontravam sua localização e seu repouso naturais (FOUCAULT, 2013, p. 412).

Face a tal disposição dicotômica do espaço e aos limites a eles impostos, uma concepção utópica, ou seja, de deslocamento dos lugares possíveis para um ainda não lugar desejado e querido, até que fazia algum sentido. Em lugar de um espaço de

decadência, sonhava-se com um reino celeste em que toda lágrima seria enxugada. Essa concepção do mundo, ainda que substituída em parte pela concepção antropológica moderna, não substituiu a noção da utopia histórica, que começa efetivamente com a Revolução francesa e continua, em um âmbito socioeconômico, com as revoluções burguesas, que prometiam, já no século XIX, um novo mundo em que a tecnologia traria uma vida melhor.

Assim, quer no aspecto sociopolítico, quer no aspecto socioeconômico, a nova configuração do espaço na modernidade vai propiciar uma visão de mundo e sua negação como condições de possibilidade de propostas utópicas. Na esteira do pensamento de Morus, vamos encontrar os utopistas franceses e as propostas marxistas. Essas propostas de mudanças no espaço-tempo vigente por um não espaço do porvir, no desejo de mudança dos lugares reais, se inspiravam na possibilidade de uma transformação inexorável do espaço atual. As utopias pós-revolução industrial são filhas desse tempo em que o capitalismo a tudo transforma e subjuga, divide a sociedade em dois grupos antagônicos principais, burgueses e proletários, transforma as relações humanas em relações de troca cujo meio é o dinheiro e, com isso, promove aos homens uma condição de alienação e abandono.

Entre os aspectos a serem considerados para uma compreensão do capitalismo podemos vislumbrar que a categoria *trabalho* parece ser uma das mais significativas, daí a escolha que Foucault faz por abordá-la em *As palavras e as coisas*, visando dar conta das mudanças epistemológicas no seio do pensamento ocidental. Vale a pena considerar que, em se tratando da análise econômica da civilização, dos modos de seu desenvolvimento via modos de produção, esse também é o aspecto mais significativo do capitalismo e da própria história, como bem considera Marx.

Sobre esse aspecto, o do homem em sua relação com sua finitude, os humanismos o representam não somente na esfera da satisfação de necessidades, mas como aquele que caracteriza o existir como um processo de subsistir contínuo, que alavanca a história para mudanças cada vez mais significativas, como destaca Batista Mondin:

[...] O homem não está nunca satisfeito com seu trabalho, nem com suas técnicas, nem com seus equipamentos. Procura continuamente melhorar seus automóveis, seus aviões, seus mísseis e a forma de produzi-los. Em todos os aspectos da tecnologia, o homem procura incessantemente superar a si mesmo, alcançar novas metas. Procurar superar os limites do tempo e da matéria, produzindo máquinas e

obras que não se consomem e não se quebram. Ele tende incessantemente ao duradouro, ao perfeito, ao eterno. Porque essa profunda tensão no ser do homem? O que é que a sustenta e a alimenta? (1980, p. 207)

Todas as questões sobre capitalismo, tecnologias, trabalho, indivíduo, instituições e demais denominações possíveis não estão no pensamento de Foucault como uma tendência à perfeição e ao eterno, como pressupõe Mondin e algumas das teorias humanistas. Para Foucault, trata-se de elementos próprios da realidade histórica, não são *tendências*, mas *acontecimentos* que se unem nas particularidades das múltiplas singularidades que compõem a história.

Em suas reflexões sobre o trabalho e a história, é importante esclarecer, Foucault não se coloca contra o pensamento de Marx nem, muito menos, diga-se de passagem, contra o capitalismo. O marxismo e o capitalismo, enquanto elementos da modernidade, possuem existência na história e não podem ser eliminados; ao contrário, precisam ser considerados com seriedade. E foi isso o que Foucault procurou realizar em relação à Marx. Ele afirma que sempre considerou as abordagens de Marx e que elas possuem importância para o indivíduo histórico, por isso mesmo ele sempre recorre ao pensamento de Marx, muito embora nosso filósofo afirme, na *Microfísica do poder* (1979), que um trabalho de pesquisa sério não precisa necessariamente ter como peça autenticadora do que investiga o fato de “[...] colocar cuidadosamente a referência de pé de página, e em acompanhar a citação de uma referência elogiosa [...]” (FOUCAULT, 1979, p.142), a fim de caracterizar o pesquisador como alguém que conhece Marx.

Nos *Ditos e escritos*, ele afirma que aqueles que conhecem o pensador alemão sentirão as referências em seus escritos, não se fazendo como estritamente necessária a remissão a cada momento em que a teoria marxiana estava sendo citada. Nesse sentido, ao pensar como a tradição se reporta aos autores canônicos, ele considera que: “Será que um físico, quando faz física, experimenta a necessidade de citar Newton ou Einstein? Ele os utiliza, mas não tem necessidade de aspas, de nota de pé de página ou de aprovação elogiosa que prove a que ponto ele é fiel ao pensamento do mestre” (FOUCAULT, 1979, p.142).

Nesse caso, poderíamos mostrar que Foucault não critica o pensamento de Marx ao ponto de desprezá-lo ou de esquecê-lo, ao contrário, da mesma forma em que afirma que “[...] como os demais físicos sabem o que fez Einstein, o que ele inventou e demonstrou, o reconhecem imediatamente” [...] (1979, p. 142), ele mesmo não se sente

na obrigação de referendar suas incursões no pensamento de Marx. Significa que aquele que conhece Marx saberá quando Foucault está se referindo ao seu pensamento, seja com relação a positivities ou negatividades sendo, uma e outra, importantes para o filósofo francês.

O diálogo entre Marx e Foucault

Jacques Bidet, na introdução do seu livro *Foucault avec Marx*, nos propõe a seguinte e inquietante interrogação: “Porque e como reunir Marx e Foucault?”. Segundo Bidet, esses dois filósofos podem ser associados, tendo em vista a contribuição dos mesmos para uma investigação mais concreta da realidade histórica. Nesse sentido, ele afirma como seu propósito: “[...] procurarei estabelecer sob quais condições Marx e Foucault podem colaborar de maneira rigorosa, por oposição a todo tipo de arrançamento eclético” (2014, p. 09). A proposta de Bidet mostra uma conciliação possível entre os pensamentos dos dois pensadores, muito embora, reconheça ele, essa relação não se faz sem sobras, à medida em que a obra de Foucault ultrapassa o projeto de Marx e vice-versa (2014, p. 09).

Em *Microfísica do poder*, por exemplo, em entrevista à *Magazine Littéraire*, Foucault é inquirido sobre sua relação com o marxismo, nos seguintes termos: “Em relação a Marx e ao marxismo você parece manter uma certa distância [...]”, ao que ele responde da seguinte forma:

Sem dúvida, mas há também de minha parte uma espécie de jogo. Ocorre-me frequentemente citar conceitos, frases e textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx [...] Cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele que não cita Marx [...] É impossível fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infundável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx [...] (1979, p. 142).

Foucault, nessa citação, aponta para o lugar especial de Marx na compreensão do momento contemporâneo, da condição do indivíduo nas relações materiais, algo que ele utiliza reiteradamente sem, no entanto, utilizar dos recursos acadêmicos da citação estrita. Além disso, há aqui uma outra questão importante levantada por Foucault: a sua denúncia de que aqueles que se dizem marxistas não serem capazes de reconhecer Marx

quando este é citado fora dos cânones aceitos e reproduzidos pela tradição. Nesse sentido, tanto Marx diz mais coisas do que o marxismo *de plantão* reconhece, como suas temáticas permitem utilizações outras que vão além das teorias estabelecidas.

Considerando esse aspecto, István Mészáros, pesquisador das teorias de Marx, reconhece a existência de uma controvérsia nas interpretações e nas reproduções do pensamento do filósofo alemão. Conforme Mészáros, fica visível o desentendimento entre os intérpretes à medida que é acentuada na teoria marxiana uma estrutura binária, no sentido de separação do “jovem Marx” *versus* “velho Marx”. Nesse sentido, ele afirma que

Desde a publicação dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de 1844, muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma ruptura entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o “Marx maduro”, que aspira a um socialismo científico. E, o que é estranho, os partidários dessa visão pertenciam a campos politicamente opostos. Suas dissensões se limitavam ao seguinte: enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como idealistas os seus primeiros escritos (MÉSZÁROS, 2006, p. 197).

Assim, no que diz respeito à Marx, não se trata de considerar que o Marx que trata dos problemas da alienação e o Marx que aspira um socialismo científico são controversos ao ponto de um eliminar o outro. Tal situação considerada por Mészáros aponta para questões outras que, para além das teorias do pensador alemão, estão envolvidas na teia de relações que envolvem os intérpretes de Marx. Ora, afirma o pesquisador do pensamento marxiano, essas interpretações diferentes pertenciam a pessoas de campos politicamente opostos, o que significa e apresenta indícios daquilo que Foucault expõe na analítica do poder e, mais especificamente, no âmbito das teorias da sociedade de tradição marxista.

Desse modo, a agonística presente nas relações de poder, essas relações de antagonismos existentes na existência, vão se tornando aos poucos mais claras. O que estava camuflado e pouco aparente se torna visível a partir dos interesses, das dissociações, das lutas que se estabelecem entre indivíduos e grupos, algo que não está ausente no campo do discurso teórico, que compreende macroestruturas de forma dualista e, por outro lado, despreza essa microfísica do poder.

Tal perspectiva permite ao pensador francês ir além das concepções *receptas* do marxismo. Ele considera, a partir de Marx e mesmo contra o pensamento deste, que,

enquanto sistema que subsiste para além de suas crises, o capitalismo para enfraquecer não depende da transferência, nos sistemas de poder, da passagem do controle quer econômico, quer político dos burgueses aos operários. Não é a substituição de uma classe por outra ou de uma burocracia por outra no poder que vai encerrar o capitalismo ou mesmo efetivar de uma forma diferente o estágio atual de historicidade humana. O problema subjacente consiste em compreender as correlações de força e as resistências possíveis, visando um processo de subjetivação mais afeito às práticas de liberdade possíveis.

Deste modo, quando afirmamos que Foucault não se posiciona contra o pensamento de Marx é por observar que na análise do poder, em ambos os autores, têm-se a possibilidade de realizar uma leitura reflexa, isto é, que se reverte sobre nós mesmos; sobre o que vivemos e somos; sobre nossas experiências, entre outras questões.

Se por um lado da representação do humanismo do século XIX têm-se o homem contemporâneo como aquele que, em suas vivências, se depara constantemente com questões que envolvem tanto as formas de constituição do poder bem como as formas de restrições do poder, por outro lado, pensando com Foucault, os elementos que compõem este quadro estão na própria história. Contudo, vale salientar, em Foucault não é nem possível, nem desejável, a constituição desse *quadro geral do homem*, uma vez que tal perspectiva consiste numa flagrante carência de fundamento e num projeto ultrapassado no tempo e no espaço.

Foucault observa que é com Marx que novos pontos de vistas sobre o poder emergem, mas para identificá-los é necessário ir além da análise da sociedade enquanto divisão de classes. Deste modo, não se deve conceber a classe dos proletários e oprimidos como o fundo permanente da história. Há questões outras a serem consideradas e que estão muito mais além da opressão e do assujeitamento. Com essa perspectiva possível de indivíduo, que vive sua história de forma efetiva, reconhece Foucault, em entrevista de 1967 à *La presse de Tunisie*, intitulada *A Filosofia Estruturalista permite diagnosticar o que é...* e publicada nos *Ditos e escritos II*, que:

Há, efetivamente, hábitos mentais que estão começando a desaparecer, e cujos traços só são encontrados como limites em certas mentes petrificadas: hábito de acreditar que a história deve ser uma longa narrativa linear, às vezes ligada por crises; hábito de acreditar que a descoberta da causalidade é o *nec plus ultra* da análise histórica; hábito de acreditar que existe uma hierarquia das determinações indo

da causalidade material mais estrita à aurora mais ou menos vacilante da liberdade humana. Se o marxismo fosse isso, não resta nenhuma dúvida de que o estruturalismo não lhe daria muita importância. Mas, felizmente, o marxismo é outra coisa. Em todo caso, em nossa época, ele continua a existir e a viver como tentativa de analisar todas as condições da existência humana, como tentativa de compreender, em sua complexidade, o conjunto das relações que constituíram nossa história, como tentativa de determinar em que conjuntura nossa ação é atualmente possível (2013a, p. 61).

O marxismo pode não ter explorado os enlaces das relações de força e poder como um processo de subjetivação do indivíduo, mas é inegável que permite diagnosticar o presente, de modo a perceber que o homem, em sua história, vive uma agonística nas relações de poder. Contudo, não se trata de enaltecer, nessas relações, traços angustiantes ou uma perspectiva existencial que abstraia o homem do seu entorno e do seu lugar de classe ao nível de uma consciência desconectada da realidade histórica. Nem, por outro lado, acolher e consolar o indivíduo situado em completo enigma e escuridão diante do mundo e da vida, de modo a se apresentar como que condenado ao fracasso. Em meio a essa diferença é que podemos ver o próprio da noção de heterotopia em Foucault e da relação e, por que não dizer, diferença desta com a noção de utopia:

Há igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias; e acredito que entre as utopias e estes posicionamentos absolutamente outros, as heterotopias, haveria, sem dúvida, uma espécie de experiência mista, mediana, que seria o espelho. O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia [...] (FOUCAULT, 2013, p. 415).

Para Foucault, a noção de heterotopia compreende vários princípios: a) seu limite; b) como ela funciona dentro no interior da sociedade; c) a justaposição de vários espaços em um só lugar; d) os recortes de tempo; e e) um sistema de abertura e fechamento que as isola e, paradoxalmente, as torna permeáveis. Assim, pelo terceiro princípio, compreendemos que: "[...] A heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis [...]" (FOUCAULT, 2013, p. 418). Uma vez que ela opera com a multiplicidade de lugares e não por simples oposições reducionistas, ela aborda, de forma mais complexa, as variáveis de um mundo que foge à moldura formulada pela modernidade. Assim, onde os projetos utópicos encontram dificuldades, a heterotopia se mostra ajustada aos ditames desse novo momento da história humana, com vistas à promover maiores graus de liberdade.

Conclusão

Foucault, ao mesmo tempo em que critica o marxismo, mostra o quanto esse pensamento pode ser relevante. Sua crítica se baseia no caráter humanista, presente no marxismo, com suas previsões sobre um termo da história levada à efeito pela manifestação de uma essência do homem, baseada no caráter de classe advindo da noção de trabalho. Em tal ideário o marxismo quedava, paradoxalmente, em um modelo epistemológico afeito à idade clássica, aquele baseado na representação, o que o associava a uma concepção utópica da história, a despeito e mesmo em função de sua proximidade com a epistémê do século XIX.

Assim, ao privilegiar uma leitura da sociedade burguesa e da economia com base numa ordem causal, o marxismo, sem se dar conta, justificava os códigos sociais aceitos, permanecendo um sistema de pensamento que, a despeito de seu caráter crítico, não incomodava o pensamento vigente, vindo a acomodar-se, na perspectiva de Foucault, à paisagem epistemológica que lhe deu nascimento. Ele compunha o quadro dos códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem (FOUCAULT, 2000, p. XVIII) que vai desembocar numa perspectiva sobre o homem, e da verdade sobre este, de caráter eminentemente escatológico. Nesse sentido, segundo Foucault: "É a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade, mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais" (2013, p. 415).

Concluimos que, a despeito da dissociação entre esses autores, consideramos

que Foucault e Marx, nas suas críticas da sociedade promovem uma leitura da realidade, uma crítica do presente que os une enquanto autores heterotópicos na busca pela subjetivação do homem, segundo a perspectiva da liberdade. Por outro lado, o que aproxima o autor francês do pensamento marxista consiste nas confluências dos dois pensamentos em função de uma crítica da sociedade, da crítica aos discursos que constroem uma visão utópica de mundo em seu aspecto negativo e ilusório. O que os une é, a saber, seus potenciais heterotópicos ao apontar o não lugar, o lugar outro dos discursos que, ao pretender desmistificar o real, o mitificam sob a espécie de conceitos, não considerando a existência dos jogos de forças, de poder e do lugar das resistências, face às técnicas de governo dos homens. Uma vez que, segundo Foucault, "O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo" (2013, p. 414). Cabe a nós compreender esse espaço na busca de formas de superação dessas contradições, algo que não se dá pela fuga do real, pela concepção negativa de utopia, mas pela positividade do reconhecimento das diferenças ao modo de uma heterotopia.

Nesse sentido, mais do que autores que se opõem, encontramos em Foucault e Marx autores que podem, a partir da noção de heterotopia, da apresentação das rupturas, das lacunas, dos problemas da epistémê vigente, apontar caminhos para a liberdade do homem.

Referências

BIDET, Jacques. **Foucault avec Marx**. Paris: Difusion - Les Belles Letres, 2014.

BRUGÈRE, Fabienne; GROS, Frédéric; MARINO, Adolfo et al. **Lectures de Michel Foucault** Vol. 3, sur les Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução Salma Tannus Muchail.

_____. **Microfísica do poder (1979)**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Tradução de Roberto Machado.

_____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e Escritos Vol III**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Inês Autran.

_____. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. **Ditos e Escritos Vol VII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo : Boitempo, 2006. Tradução de Isa Tavares.

MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo : Paulus, 1980.

MOUREAU, Pierre-François. Sur les *Dits et écrits*. In: BRUGÈRE, Fabienne; GROS, Frédéric; MARINO, Adolfo et alli. **Lectures de Michel Foucault** Vol. 3: sur les Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, 2003.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos:** introdução à antropologia filosófica. Petrópolis, RJ : Vozes, 1990.

PODER DISCIPLINAR E BIOPODER EM MICHEL FOUCAULT

Rodrigo José Fernandes de Barros¹⁰⁵
Alisson Gutemberg¹⁰⁶
Hallysson Jorge de Medeiros Nóbrega¹⁰⁷

A obra de Michel Foucault recebeu e continua recebendo muitos rótulos aonde quer que vá, e tais rótulos padecem do mesmo mal que costumam sofrer esses tipos de classificações generalistas, independentemente de qual for a obra que se busque qualificar: a insuficiência.

Foucault teria sido um estruturalista, por exemplo? O estruturalismo esteve, sem dúvida, presente em seu trabalho e era uma corrente ativa em seu tempo¹⁰⁸, mas de forma alguma podemos dizer que Foucault era um estruturalista; de fato, Foucault viria a criticar muitos dos princípios do estruturalismo no decorrer das suas publicações (VEYNE, 2011), o que também lhe renderia a alcunha de filósofo pós-estruturalista.

Não podemos, então, presumir que o autor foi um pensador única e exclusivamente de certo objeto ou ligado a determinada corrente, já que isso diminuiria bastante seus escritos e enfraqueceria seu caráter interdisciplinar, mas podemos salientar quais temas se mostraram com frequência em seu trabalho. Suas teorizações a respeito do poder são uma boa amostra do que estamos tratando.

Situado tradicionalmente como uma pirâmide, onde os do topo o exercem e os da base obedecem, o poder ganhará aspectos inovadores pela ótica de Foucault, através de suas análises baseadas nas prisões, nos manicômios, na sexualidade e na psiquiatria, Foucault dirá que o poder é passível de surgir e ser exercido em todas as posições, em todos os tipos de relacionamentos, não sendo propriedade de um grupo ou indivíduo, tampouco delimitado por leis, Estados ou instituições. Teremos uma concepção de

¹⁰⁵ Graduado em Ciências Sociais pela UERN. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN). E-mail: rodjfb@gmail.com

¹⁰⁶ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS / UFRN). E-mail: alissongutemberg.jornalista@gmail.com

¹⁰⁷ Graduado em Direito pela Universidade Potiguar. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN)

¹⁰⁸ Muitos autores abertamente estruturalistas ou que no estruturalismo baseavam grande parte dos seus trabalhos foram contemporâneos de Foucault, principalmente quando ele começou a se tornar uma figura proeminente. Por exemplo: temos o antropólogo Claude Lévi-Strauss, o psicanalista Jacques Lacan, o filósofo Louis Althusser, dentre outros.

poder fundamentalmente discursiva e incorpórea, seja nos campos micro e macro de forças (TAYLOR et al, 2018).

Visão ousada que entrou em choque com outras concepções que estavam presentes, como a marxista, a liberal e a psicanalítica. O autor não as descartava, mas acreditava que estas se referiam mais a condições específicas do que aos postulados essenciais do poder (FOUCAULT, 2010a).

Aqui buscamos realizar uma leitura de dois conceitos específicos ligados ao constructo teórico foucaultiano de poder: o poder disciplinar e o biopoder. Nosso singelo objetivo é retratar como ambos os conceitos se encontram na obra de Foucault, através da revisão bibliográfica diretamente dos escritos de Foucault. Com o auxílio de chaves analíticas fornecidas por alguns intérpretes e outros pensadores, procuramos evidenciá-los em sua importância e em sua complementariedade, perpassando as escalas micro e macro anteriormente mencionadas.

O poder disciplinar: ordenando corpos

Na obra “Vigiar e punir: nascimento da prisão” (1999), Foucault apresenta uma análise histórica entre os séculos XVI e XVIII no intento de apresentar a transição do poder centrado na figura do soberano para o poder situado nas normas e difuso por meio das instituições. O curioso sobre esta obra é que, no ano de sua publicação (1975), Foucault visitou o Brasil – que experimentava os dissabores do regime militar – com o intuito de ministrar aulas em Universidades.

Rodrigues (2012) ressalta que na ocasião de sua estadia em terras brasileiras, Foucault tomou conhecimento do caso de tortura e morte do jornalista Vladimir Herzog. Comovido pela revolta e comoção que se espalhou após a morte de Vlado (como o comunicador era conhecido), motivado também pela greve que paralisava os trabalhos da Universidade de São Paulo, Foucault interrompe sua aula e lê para seus alunos uma narrativa sobre o fato fatídico.

Sua narrativa torna-se um panfleto entre os estudantes e se inicia uma perseguição ao autor por meio das forças militares. No ano de 1976, retorna ao Brasil e seus compromissos passam a ser monitorados. Neste ano, tornou-se comum ao intelectual ter entrevistas canceladas, reuniões suspensas. Tudo isso leva a entender o porquê *Vigiar e Punir* somente foi publicada no Brasil em 1987.

Em sua análise histórica, Foucault parte do Estado Moderno para mostrar como o poder disciplinar está diretamente relacionado com os indivíduos em seus corpos. Seria uma forma de moldar seus comportamentos, ações, para deixá-los dóceis: “Não é a primeira vez que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhes impõem limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 1999, p. 118).

Analisando a estrutura descrita pelo autor, vemos que o seu estudo trata de um período onde o poder do soberano é substituído por normas de conduta, propagadas principalmente pela disseminação de instituições como conventos, escolas, hospitais, dentre outros. Se de um lado o poder antes era centralizado no poder do soberano, marcado principalmente pela técnica dos Suplícios – que o autor denomina “castigos sem lei” (FOUCAULT, 1999, p. 31) –, por outro, este mesmo poder é gradativamente substituído por um novo tipo de ordenação de poder que o dilui nas instituições.

Apesar de poder ser vista desde as sociedades clássicas, a dominação do corpo passa agora a agir diretamente nos indivíduos e não mais nas grandes massas, além de uma busca maior por resultados esperados, por meio da obediência e de uma coerção que agora será constante, sem interrupções.

Entendendo que o poder não é um fenômeno e sim um conjunto de técnicas e acontecimentos, torna-se importante demonstrar como essa forma de dominação se estrutura em suas características. Para Foucault,

O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as singularidades necessárias e suficientes. [...] A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício (FOUCAULT, 1999, 143).

Partindo do corpo dos indivíduos, Foucault (1999) lembra que a disciplina precede essencialmente da disposição desses corpos no espaço, apresentando conventos, quartéis, colégios. Acrescenta que as formas de distribuições das funções vão lentamente definindo a distribuição no espaço, onde esses elementos funcionais são intercambiáveis, definindo as posições hierárquicas que estes corpos ocupam.

Outra característica importante para este poder disciplinar será o controle do tempo, desde o ritmo diário até mesmo a temporalidade da marcha entre os soldados, tendo em vista um princípio da não ociosidade, onde “é proibido perder um tempo que é contado por Deus e pago pelos homens” (FOUCAULT, 1999, p. 131).

Assim, Foucault pensa nesse corpo ocupando um espaço e transitando durante o tempo da forma mais funcional possível e menos ociosa. Este corpo será treinado, assumirá uma função. Vale lembrar que quando relacionamos o poder, observado por Foucault, com o desenvolvimento da modernidade, falamos sobre uma nova dinâmica social que tem seu apogeu com a ascensão da burguesia e com o desenvolvimento da indústria e seu modo de produção. Essa ascensão da burguesia inaugurará valores morais que se relacionam com o trabalho, e é justamente para se enquadrar dentro dessa lógica, dessa estrutura, que o corpo passa a ser alvo do poder. “Adestrá-lo” torna-se necessidade.

O treinamento, por sua vez, levará em consideração que estes indivíduos devem atender aos comandos, e, para que isso aconteça, devem ser transmitidos a eles da melhor forma possível; por meio da educação, por exemplo, onde os corpos são adestrados para responder a estes comandos, tal qual o esperado, e, dessa forma, se enquadrarem dentro da lógica social dominante. Produzindo, assim, por meio do trabalho, as riquezas.

Para uma maior vigilância destes corpos no espaço, Foucault ressalta a hierarquia como elemento importante: “o exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, os meios de coerção torne claramente visíveis àqueles sobre quem se aplica” (FOUCAULT, 1999, p. 143). A hierarquia nos permite olhar o poder disciplinar numa estrutura de escala, onde a observação constante de todos os corpos se dará pelo escalonamento destes corpos em hierarquias de vigilância.

As normas disciplinares passam a ser garantidas por meio de sanções, imputadas aos indóceis e que, ainda seguindo o autor, terão uma dimensão artificial (quando se tratam das normas previstas em leis) e uma dimensão observável materialmente (tempo de aprendizagem em cada nível, controle do tempo etc.).

O castigo para os indisciplinados terá uma função de reduzir os desvios de condutas. Ao passar por exames, haverá a possibilidade de registro do desempenho dos indivíduos em suas ações, onde este será documentado. Esta será uma ferramenta de vigilância que permitirá qualificar, classificar e sancionar os indivíduos.

Prosseguindo em sua análise histórica, partindo dos acontecimentos no final do século XVII em diante, Foucault (1999) lembra que esse espaço disciplinar passa a se reconfigurar. Agora, os indivíduos experimentam espaços fechados, isolados, onde a posologia do adestramento e controle pode ser bem mais efetiva e incisiva. Em contrapartida, se constroem espaços periféricos, constituídos principalmente pelos excluídos desse processo, como exemplo dado pelo autor, o caso dos leprosos afastados das zonas centrais e confinados às periferias das cidades, onde não apresentavam riscos de contaminação aos demais.

Sanatórios, hospitais, prisões, dentre outros, necessitavam de um poder disciplinar mais difuso, capaz de vigiar e disciplinar os corpos. Assim, também repensou-se as técnicas de posologia desse poder, o que reconfigurou esse espaço que antes era centrado na figura do soberano.

Partindo disso, o autor recorre aos estudos de Bentham para demonstrar a estrutura arquitetural deste poder disciplinar na ideia de Panóptico. Esta ideia consistia na disposição dos espaços em forma de anéis, onde cada anel comportava celas e cada cela, janelas. Ao centro, uma torre de vigilância. Pensar nesta disposição mostra primeiramente uma despersonalização do vigilante, uma vez que a simples presença dessa torre de vigilância é suficiente para que os indivíduos se sintam vigiados.

Também com isso, há uma despersonalização do retentor do poder disciplinar e uma mudança na premissa. Não é mais necessária uma vigilância constante, há apenas a necessidade que o indivíduo se sinta constantemente vigiado. Em outras palavras, basta que a torre seja vista por todos e não mais que o vigilante veja todos os indivíduos ininterruptamente.

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes de poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça (FOUCAULT, 1999, p. 169).

Esse modelo passa a ser adotado em diferentes contextos, como presídios, hospitais e mesmo nas fábricas. Com ele, haverá uma generalização de quem exerce o poder ao passo que aperfeiçoa o exercício do poder: diminui o quantitativo de vigilantes na medida em que possibilita um aumento de vigiados.

O panóptico permitiu aperfeiçoar o exercício do poder no final do séc. XVIII. O poder disciplinar panóptico, por meio da visibilidade, da regulamentação minuciosa do tempo e na localização dos corpos no espaço, possibilitou o controle sobre os indivíduos vigiados, de forma a torná-los dóceis e úteis à sociedade, instaurando, dessa forma, uma nova tecnologia do poder (SOUZA e MENEZES, 2010, p. 31).

Também promove a inversão funcional das disciplinas – agora, a disciplina se torna base para a existência das instituições; a ramificação dos mecanismos disciplinares, com uma tendência de se desinstitucionalizar os mecanismos disciplinares; além da estatização dos mecanismos de disciplina – o que leva a uma sociedade disciplinar. Mas para explicar de que modo esse poder disciplinar se estende para toda a sociedade, devemos prosseguir ao conceito da escala macro.

Biopoder: disciplinando multidões

Façamos uma recapitulação para então prosseguirmos: o estudo de Foucault acerca da relação entre poder e corpo, seja ele individualizado ou pensado de maneira coletiva (populações), é inovador em um sentido: a compreensão do poder como mecanismo transitório. Além disso, há um entendimento de que o poder atua nas relações sociais cotidianas, sem a polarização entre dominador e dominado, e a compreensão de que nem sempre ele age de maneira repressora.

Esse entendimento extrapola, por exemplo, a perspectiva marxista clássica que entende as relações de poder como fenômenos dualistas e exclusivamente repressores. Na lógica foucaultiana, as relações de poder devem ser pensadas por meio de práticas exercidas no funcionamento diário; no nível de “micropráticas”, ou seja, nas tecnologias políticas onde nossos comportamentos se formam.

Para Foucault (1979), o poder atua diariamente, no espectro micro, moldando as relações sociais e suas dinâmicas. Na verdade, a compreensão de Foucault acerca do poder pode ser entendida em dois níveis: 1) nas relações cotidianas das pessoas, como explicamos anteriormente; e 2) por meio de instituições. Todavia, nesse segundo nível, apesar da proximidade com abordagens marxistas clássicas, como as de Herbert Marcuse (1972), por exemplo, diferencia-se de forma crucial dentro do pensamento foucaultiano; a compreensão de que o poder atua criando saber, e não de maneira exclusivamente repressora.

É justamente nesse segundo nível que adentramos nas noções de biopoder e poder disciplinar, elementos basilares para uma compreensão do pensamento de Foucault. É nesse âmbito que podemos pensar a atuação de instituições diversas, como escola, hospital, fábrica, entre outras, que atuam na “domestificação” do corpo – seja ele individualizado ou coletivo – moldando-o, disciplinando-o, com o intuito de tornar o indivíduo um corpo produtivo dentro da escala social, por meio do controle dos gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos.

Todavia, como já mencionamos, esse processo nem sempre aparece de maneira repressora, por meio de censura, pois, na maioria dos casos, ele ocorre “travestido” de saber. E como “verdade”, o poder viabiliza práticas autoritárias e a gestão dos corpos.

Se o poder fosse somente repressivo se não fizesse outra coisa se não dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 09).

Alguns dos elementos basilares que compõem a noção foucaultiana de biopoder, biopolítica e população apareceram pela primeira vez em 1974. Ainda de maneira introdutória, nas conferências que ministrou no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Foucault abordou o tema da medicina social no contexto da medicalização da sociedade.

Na oportunidade, questões como as relações entre a medicina e a economia política, a estatização da medicina e o controle da vida, estiveram presentes em sua fala. São temas retomados e aprofundados posteriormente, precisamente nos cursos *Sécurité, territoire, population*, em 1978, e *La Naissance de la biopolitique*, em 1979 (MARTINS; PEIXOTO JÚNIOR, 2009).

Basicamente, o conceito de biopoder é dividido em duas noções: 1) anátomo-política do corpo; e 2) biopolítica da população. A primeira se refere aos dispositivos disciplinares encarregados de extrair do corpo humano força produtiva, por meio do controle de tempo e espaço, no âmbito de instituições como escola, hospital e fábrica, por exemplo. Por outro lado, a biopolítica da população se caracteriza pela regulação das massas, através de saberes e práticas estatísticas que permitem gerir controle sobre natalidade, migração, epidemias, dentre outros fatores.

A noção de biopoder está diretamente atrelada a um deslocamento na relação entre corpo e sociedade. Até o século XVII, período mercantilista, a população não era vista como fonte produtora de riquezas, mas sim, como organismos subordinados ao poder do soberano. Com o advento do Mercantilismo, pela primeira vez, essa compreensão cedeu espaço para uma outra – o entendimento de que o indivíduo é o sujeito atuante na construção das riquezas e potências do Estado.

É justamente essa leitura que trará a necessidade de uma nova estratégia na relação entre corpo e sociedade, promovendo, com isso, novas políticas de controle e “adestramento” do corpo. Afinal, o indivíduo passa a ser compreendido como fonte promotora de riquezas e desenvolvimento. E é a partir dessa percepção que Foucault desenvolve a noção de biopoder, ao analisar alguns dos mecanismos de controle empreendidos ao longo do tempo.

Como já colocamos, o conceito de biopoder é dividido em dois pontos. O primeiro é o anátomo-político e o segundo, a biopolítica da população. No caso do anátomo-político, o biopoder volta-se para o “corpo como máquina” (FOUCAULT, 2010a), com o intuito de adestrá-lo e transformá-lo em corpo produtivo; atuante dentro da cadeia de produção social. Nesse processo, Foucault (1975) aponta diversas instituições disciplinares que se dedicam a ordenar os sujeitos, treinando-os e mantendo-os em vigilância constante.

Para entendermos essa operação, podemos estabelecer um diálogo com Taylor (1991). Segundo o autor, a modernidade é, antes de qualquer outra coisa, uma mudança cognitiva, alicerçada pela entronização de uma “psicologia do desempenho”, galgada em valores pessoais de sucesso e pelo trabalho como elemento dignificante. Esses elementos são fundamentais para a consolidação da sociedade moderna. E é justamente nesse ponto que as instituições atuam, formando os indivíduos capazes de operacionalizar no bojo da dinâmica social.

Essa atuação irá delimitar dois grupos: os cidadãos, que operam dentro da lógica social dominante, e, os outsiders, aqueles corpos marginalizados que não se adequam aos mecanismos propostos. Para esses sujeitos, instituições como prisão, manicômio, surgem como espaços de controle e de garantia da ordem social. De acordo com Jessé Souza (2009), mercado e Estado são as duas bases que sustentam o mundo moderno. Nesse sentido, quando se cria corpos adaptados, moldados, como coloca Foucault, prepara-se os indivíduos para uma atuação dentro dessas duas instâncias.

Ainda segundo Foucault (2008), no âmbito da sociedade moderna, o discurso do liberalismo assume a forma dominante. E essa característica favorece a disseminação do biopoder, através do que ele denomina como “ética social da empresa” (FOUCAULT, 2008), haja vista que, nesse contexto, além do mercado, a sociedade e os indivíduos atuam sob a lógica da concorrência, da eficácia, e, assim, a dinâmica empresarial adentra a trama social como um todo. Essa atuação faz emergir o discurso do trabalho, do desempenho, que molda os corpos, disciplina-os, dentro da lógica dominante.

No que se refere ao segundo aspecto do biopoder, a biopolítica da população, Furtado e Camilo (2016) destacam como elemento central o controle que o Estado passa a exercer sobre o corpo, por meio do processo de medicalização; haja vista que, “vivemos num regime em que uma das finalidades da intervenção estatal é o cuidado do corpo, a saúde corporal, a relação entre as doenças e a saúde” (FOUCAULT, 2010b, p. 171).

Esse processo relaciona-se com o deslocamento, que apontamos acima, na relação entre corpo e sociedade. O entendimento de que o indivíduo é o sujeito atuante na construção das riquezas e potências do Estado e do mercado trará preocupações referentes à saúde das populações, pois o corpo adoentado não produz riqueza. Foucault (1979) afirma que esse processo de medicalização se deu mediante quatro fatores: 1) criação de uma medicina de Estado e uma polícia médica; 2) o desenvolvimento da medicina urbana; 3) a transformação do hospital em instrumento terapêutico; e 4) associação da medicina a outras formas de saber, como a estatística.

Com relação ao primeiro aspecto, criação de uma medicina estatal e uma polícia médica, Foucault (1979) destaca a necessidade do Estado de agir sobre o indivíduo, cuidando de sua saúde e gerindo o seu bem-estar, para, dessa forma, garantir o funcionamento da dinâmica social. Por sua vez, o desenvolvimento da medicina urbana se relaciona com o emprego de medidas de saneamento e higienização, visando a produção e manutenção de uma população sadia, apta para atender as demandas da sociedade.

O terceiro elemento é a transformação do hospital em instrumento terapêutico; que, de acordo com Foucault (1979), é o processo de aparelhamento do hospital com mecanismos disciplinares. Por fim, a associação da medicina com outras formas de saber, precisamente a estatística, torna possível o cálculo de incidência de doenças sobre a população. Trata-se, assim, para Foucault (2010b), de um mecanismo que ajuda tanto na prevenção como no combate das enfermidades.

Considerações finais

Diante do exposto, pudemos compreender, ainda que de forma mínima, de que maneira o poder atua dentro das sociedades modernas. Notamos, com isso, um deslocamento na compreensão de Foucault, quando comparado com outros olhares, na forma como o poder atua e como ele molda os indivíduos em sua própria matéria, o corpo. Por meio do controle dos gestos, da fala, e, para além disso, pela entronização de uma “psicologia do desempenho” – galgada no trabalho como elemento dignificante –, o poder transforma o corpo em elemento ativo e produtor. Conceitos como poder disciplinar e biopoder escancaram justamente essa trama que envolve ambos (poder e corpo).

Acreditamos que evidenciamos como que esses conceitos são cruciais para compreendermos que o poder, enquanto conjunto de forças micro e macro – desprovidas de agentes diretos unicamente possíveis de serem vistos como “causas” – apresenta-se no mundo contemporâneo, e como ele molda as nossas relações cotidianas e a forma como vivenciamos e experimentamos o mundo. É como se ele, o poder, interferisse diretamente no *Dasein* heideggeriano. É justamente essa mudança existencial, essa metamorfose na relação do ser com o mundo, que vai fazer com que o trabalho, o desempenho, surja como aspecto central da vida de um indivíduo moderno. Característica que é tão bem representada por Kafka na obra *Metamorfose*. Gregor é a própria representação do sujeito moderno; disciplinado, adestrado, dentro do mecanismo exposto por Foucault.

Obviamente que não nos propusemos a tratar das questões que uma teoria como essa pode e pôde suscitar – como as ponderações de que seria uma teoria contraditória, que isenta atores concretos, descartando um horizonte normativo de negação do poder (FRASER, 1994; HABERMAS, 1994) – ou que poderia trazer novas concepções de liberdade para uma prática política emancipatória (TAYLOR, 2018). No entanto, ainda assim, reconhecemos a importância dessas leituras e acreditamos que o pensamento plural, com afinidades e discordâncias, propicia uma interpretação mais justa acerca da sociedade moderna. Todavia, como a nossa proposta aqui é apresentar uma parcela das

teorizações de Foucault, nos resumimos a esse aspecto. O que não quer dizer que não temos essas leituras e, além disso, não quer dizer que nos guiamos cegamente pelos argumentos foucaultianos.

Por fim, esperamos contribuir com a difusão do pensamento de Michel Foucault dentro do debate acadêmico brasileiro. É inegável a sua importância e a força de suas teorizações. Que, junto com outros grandes intelectuais contemporâneos, buscam explicar os desafios e os mecanismos que formam o mundo moderno.

Referências

FOUCAULT, M. **Crise da medicina ou crise da antimedicina**. Verve, 2010b.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2010a.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Nascimento da biopolítica: curso ministrado no collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRASER, N. Michael Foucault: a young conservative?. In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge, Editora do MIT, 1994.

FURTADO, R. F. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. **Revista Subjetividades**, dez, 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/BcWkUw>>.

HABERMAS, J. *Some questions concerning the Theory of Power: Foucault again*. In: KELLY, M. (ed). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge, Editora do MIT, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MARCUSE, H. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARTINS, L. A. M.; PEIXOTO JÚNIOR, C. A. Genealogia do biopoder. Porto Alegre: **Revista Psicologia e Sociedade**, Jul/Dez, 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/oxTmHS>>.

TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Cambridge, mass: Harvard University, 1991.

TAYLOR, D. et al. **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018.

RODRIGUES, H. de B. C. **Michel Foucault na imprensa brasileira durante a ditadura militar** – os "cães de guarda", os "nânicos" e o jornalista radical. *Revista Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte – MG, v. 24, n. especial, 2012. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822012000400012>>, Acesso em: 12 Ago.2018.

SOUZA, J. **A ralé brasileira**: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

SOUZA, N. C. de; MENEZES, A. B. N. T. de. **O poder disciplinar: uma leitura em Vigiar e Punir**. *Revista SABERES*, Natal – RN, v. 1, n.4, jun 2010.

VEYNE, P. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

MICHEL FOUCAULT E JUDITH BUTLER: uma reflexão acerca do corpo enquanto performance para a compreensão da agência dos sujeitos

Marco Antonio Lima do Bonfim¹⁰⁹

165

Este capítulo argumenta a respeito da potência do conceito de corpo como efeito do discurso (FOUCAULT, 1987) para investigar a agência dos sujeitos em práticas sociais contemporâneas. Especificamente, lanço mão do conceito de performance de gênero (BUTLER, 1997, 2001, 2012) para investigar as ações dos corpos que reexistem contemporaneamente. Para tanto, além das reflexões de Judith Butler, fundamentei-me também nos estudos de Foucault (1979, 1996) a respeito das relações entre corpo, discurso e poder. Na primeira seção, discuto as relações entre corpo, poder e discurso em Foucault, focalizando especificamente obras como *Vigiar e punir* e a *Ordem do discurso*, aventando que, já nestas reflexões, podemos vislumbrar o embrião da noção de corpo enquanto performance, proposta por Judith Butler. Na segunda seção, apresento o aprofundamento, através da tese do gênero e do sexo como efeitos do discurso, desta noção de performance segundo a referida filósofa e teórica feminista. E, por fim, na seção três, discuto através do conceito de letramento de reexistência (SOUZA, 2011) as possibilidades de subversões do corpo negro.

O corpo de Foucault: discurso e poder

O que afirmou Foucault sobre o corpo? É muito comum ouvirmos em debates e eventos acadêmicos, nas mais variadas áreas das ciências humanas e sociais, citações do tipo “segundo Foucault, o corpo é disciplinado” ou “existe uma microfísica do poder que governa os corpos”, portanto, é plausível dizer que os estudos sobre o corpo realizados por Foucault (1979, 1987, 1984, 1985, 1988) já não circulam com ar de tanta novidade na Universidade. Diante disso, me interessa em um primeiro momento nesta

¹⁰⁹ Doutor em Linguística Aplicada e professor colaborador do Mestrado Acadêmico Interdisciplinar em História e Letras (MIHL) da Universidade Estadual do Ceará, *campus* de Quixadá-CE. E-mail: marcoamando@yahoo.com.br

seção, apresentar algumas obras específicas deste filósofo francês em que visualizamos a relação corpo/discurso e poder, e num segundo momento, proporei que a noção do corpo como performance elaborada na década de 1990 pela filósofa e teórica feminista Judith Butler, de certo modo, tinha sido antecipada por Foucault.

De acordo com Gregolin (2006), a produção bibliográfica foucaultiana pode ser periodizada em três momentos: o que se refere à fase arqueológica; o que trata da genealogia do saber; e o terceiro momento, representado pelas pesquisas contidas nos três volumes de *História da Sexualidade*. Desse modo, esta parte de nosso estudo se concentrará na fase genealógica, uma vez que foi nesta fase em que Foucault “tentou compreender as articulações entre os saberes e os poderes” (GREGOLIN, 2006, p. 54), bem como o agenciamento do saber sobre o corpo.

A temática do corpo em Foucault é mais explorada em *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1987), pois nesta obra o referido filósofo investiga como o corpo (a partir dos séculos XVII e XVIII) passou a ser investido, de forma mais intensa, por várias “técnicas” e “mecanismos” que tinham por objetivo adestrá-lo, tornando-o um corpo disciplinado. O estudo das regulações ou normas a que o corpo está sujeito demonstra que o exercício do poder está fundamentalmente ligado ao corpo. Nas palavras do autor, “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações ou obrigações” (FOUCAULT, 1987, p. 118). Será precisamente esta rede difusa de poderes, nomeada pelo autor de disciplinas, que comporá uma das principais partes desta reflexão, levada a cabo em *Vigiar e punir*.

Interessa a Foucault (1987) discutir sobre como estas disciplinas – que se manifestam em técnicas, trabalham sobre os corpos – afetam as formas normatizadas de controle sobre as disposições, os hábitos e os movimentos do corpo, que são distintos nas sociedades modernas, mais precisamente no condicionamento do corpo dentro do treinamento militar e em processos semelhantes na indústria, na educação, na medicina etc. À medida que Foucault vai descrevendo, apresentando o funcionamento disciplinar, ele vai também tecendo considerações sobre o corpo.

A obra *Vigiar e punir* é dividida em quatro partes: Suplício, Punição, Disciplina e Prisão, sendo que a primeira se inicia com o capítulo *o corpo dos condenados*, a segunda com o capítulo *A punição generalizada*, a terceira (a que mais me interessa), os *corpos dóceis* e, por fim, a quarta, com destaque para o capítulo *carcerário*. Nesse texto, Foucault afirma que seu objetivo é apresentar uma história da subjetividade moderna e de um novo poder de julgar; “estudar a metamorfose dos métodos punitivos

a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto” (FOUCAULT, 1987, p. 26).

Ele não é o primeiro a tratar da temática do corpo. O próprio Foucault afirma que os historiadores já vinham abordando a história do corpo, investigando-o em termos de patologias históricas como lugar de processos fisiológicos e de metabolismos ou como núcleo de ataques microbianos ou de vírus. Esses mesmos historiadores questionaram a concepção a-histórica de corpo, demonstrando os limites de abordagens puramente biológicas. No entanto, como argumenta o filósofo, o corpo “também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1987, p. 29) e é este investimento político do corpo que lhe interessa.

Para pesquisar esse investimento acompanhado de uma “microfísica do poder”, Foucault, na primeira parte do livro, discute através da análise de documentos que reportam ao final do século XVIII e início do XIX na Europa (França), a necessidade dos juristas deste período incorporarem às leis dispositivos de punição, através dos quais o corpo do condenado pudesse ser escondido, excluindo-se do castigo a encenação da dor. Já na segunda parte, o foco é exatamente nesta transição de um tipo de punição mais severa (esquartejamento em praça pública, por exemplo) para uma que levava em consideração a “humanidade” do corpo condenado (isolamento em cárcere privado).

Há então, na segunda metade do século XVIII, uma reforma no sistema judiciário francês que passa a defender que é “preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável” (FOUCAULT, 1987, p. 94). Foi-se percebendo, devido às mudanças estruturais da sociedade europeia, que a punição deveria ser realizada através de certas tecnologias que não se fizessem perceber, isto é, de mecanismos punitivos invisíveis.

Tais mecanismos de punição configuram o que Foucault chamou de disciplinas. Na parte do livro que leva esse nome, a preocupação reside em descrever toda a maquinaria do poder, constituída por sutilezas invisíveis, presentes nos séculos do período já mencionado. Tal microfísica serve à produção de “corpos dóceis”. Para entendemos melhor como as disciplinas produzem corpos, vejamos esta citação:

[Na] [s]egunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa uniforme, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi ‘expulso o camponês e lhe foi dada a fisionomia de soldado’ (FOUCAULT, 1987, p. 117).

Temos aí um bom exemplo de como as coerções promovidas pela disciplina – métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-estabilidade” (FOUCAULT, 1987, p. 17) – age sobre o corpo do camponês, através de toda uma postura, toda uma maneira de ser e se portar que é naturalizada por ele, transformando-o em um soldado. Vale ressaltar que a organização militar é, segundo Foucault, um dos espaços de ação dessas técnicas sutis disciplinares; as escolas, as universidades, os hospitais, a prisão, entre outros espaços, são projetados para produzir e manter corpos que são adestrados.

Entretanto, é importante que se diga que para que o corpo signifique ele deve participar dessa dinâmica de poder, portanto, não há materialidade do poder sem corpo e não há corpo sem poder. Nossos corpos sempre estão sendo significados e ressignificados, e esse processo manifesta as lutas pelo/no poder.

A meu ver, esta é a primeira das contribuições que podemos apontar desta discussão de Foucault; a segunda está na consequência da primeira: se os corpos (para serem legíveis) devem se submeter a regimes de poder, significa que nossos corpos não são apenas investidos politicamente, mas que eles só existem através e nos próprios regimes de poder, portanto, o corpo não apenas materializa as relações de poder, mas ele é parte destas relações. Se entendermos, assim como Foucault (1996), que o poder se materializa no discurso, teremos então que o discurso (a prática discursiva) constrói corpos.

Parece-me que nossos corpos estão “presos” discursivamente à disciplina. No entanto, estar “preso” ao discurso pode ser a condição para a constituição de nossos corpos enquanto sujeitos que podem reutilizar as regras disciplinares. Diz Foucault que “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 1996, p. 36). Os limites da disciplina estão sempre em reatualização permanente. Significa que, é exatamente por nós (nossos corpos) nos

constituirmos discursivamente, que discursivamente podemos agir no que se refere a esse processo de reatualização das regras disciplinares. Como nos diz Fairclough (2001), o “poder não funciona negativamente pela dominação forçada dos que lhe são sujeitos; ele os incorpora e é produtivo no sentido de que os molda e reinstrumentaliza, para ajustá-los a suas necessidades” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 75).

Esta ênfase no poder e, portanto, no discurso, de modo produtivo e reiterativo (e não apenas negativo, como domesticação) oriunda desta fase genealógica do pensamento foucaultiano, possibilita-nos aventar que a forma como Foucault encara a relação entre sujeito/corpo, discurso e poder antecipa, na medida em que atenta para uma noção de sujeito agentivo, a noção do corpo enquanto constituído em performances discursivas. Isto é, Foucault, ao discutir os processos de regulação discursiva do corpo, deixa uma pista que é seguida e radicalizada por Butler.

O corpo de Butler: a noção de performances de gênero

A filósofa americana e teórica feminista Judith Butler – em sua obra *Gender trouble* (1990), traduzida para o português como *Problemas de gênero* (2012) – problematiza algumas noções discutidas na teoria feminista (da década de 1990) como “sexo”, “gênero”, “identidade de gênero”, desconstruindo a dicotomia existente entre “sexo” e “gênero”, isto é, a ideia de que o “gênero” seria a contraparte cultural do corpo (“sexo”).

Sua preocupação principal é repensar tais categorias a partir de outra lógica, a da performatividade do gênero. E é partindo de uma re-leitura dos trabalhos de Foucault sobre corpo e sexualidade que a referida filósofa discute o corpo enquanto performance, sustentando que o gênero não é uma impressão cultural num corpo, mas que o mesmo se constitui discursivamente, ideologicamente, produzindo o corpo que se pretende nomear. Isto é, o “gênero” tanto quanto o “sexo” resulta de efeitos discursivos.

Para entender sua argumentação, é preciso explicitar algumas categorias discutidas por Butler (2012) nesta obra, como: “sexo”, “gênero”, “corpo”, “matéria”, “normas regulatórias”, “performatividade” e “estilização do corpo”. Começemos com alguns questionamentos: O que é sexo? Qual a relação entre gênero e sexo? O que isso tem a ver com o debate sobre a constituição discursiva dos corpos?

Butler inicia sua discussão afirmando categoricamente, que “não há [...] distinção entre sexo e gênero; a própria categoria de ‘sexo’ traz marcas de gênero

politicamente investida, naturalizada, mas não natural” (BUTLER, 2012, p. 164 – grifo do original). Ou seja, para ela, o que entendemos por “sexo” (no sentido de masculino e feminino) não é algo “natural”, mas naturalizado, construído discursivamente. Sua argumentação se desenvolve na esteira de um rompimento com o sistema binário dos gêneros, isto é, da forma de pensar que o corpo só pode ser masculino ou feminino.

Segundo a referida filósofa, tal forma de pensar a relação entre estes termos apresenta a ideia de uma relação meramente mimética entre gênero e sexo, de tal forma que o primeiro refletiria o segundo ou seria por ele restrito. O que Butler (2012) quer mostrar inicialmente é que a categoria “sexo” não é dada, nem tampouco pré-discursiva, ela tem uma história e esta história se confunde com a da manutenção da heterossexualidade compulsória, já referida acima. Questionando esta estabilidade binária do sexo, diz ela:

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. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição [...] não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois (BUTLER, 2012, p. 24).

O que se segue é a problematização da naturalização desse binário na produção, regulação e divisão do gênero. Butler (2012) questiona essa heterossexualidade compulsória justamente porque ela descobre que esta distinção entre “sexo” e “gênero” se relaciona com outras, por exemplo, com os pares dicotômicos mente/corpo, natureza/cultura, e que tais distinções criam e naturalizam hierarquias entre os gêneros, onde o segundo termo (geralmente associado ao feminino) está subordinado ao primeiro (geralmente masculino).

A partir desta descoberta, a autora vai tecendo sua teoria performativa do gênero, argumentando que o “sexo” é na verdade parte de uma prática regulatória (o discurso heterossexualizante) que regula e constrange os corpos que produz, através do ato da nomeação.

Butler (1997) cita o caso da interpelação médica como exemplo, pois através do procedimento da ultrassonografia transforma-se o bebê em “ele” ou “ela” antes mesmo dele nascer, através do enunciado performativo: “é uma menina!” (ato de nomeação). Desta forma, o corpo “menina” é feminizado e inserido nos domínios inteligíveis da

linguagem e de seu parentesco, através da determinação do seu sexo. Como diz a própria autora, “o ‘sexo’ denota um regime, [...] uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos. Existe um corpo ‘físico’ anterior ao corpo percebido?” (BUTLER, 2012, p. 166).

Pelo que estamos percebendo, as normas regulatórias do sexo trabalham discursivamente para constituir a materialidade dos corpos, de forma mais específica, do sexo do corpo materializando a diferença sexual a favor da naturalização da ordem heteronormativa. Por *matéria* (ou materialização), entenda-se o “processo de materialização que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de fronteira, de fixidez e de superfície – daquilo que nós chamamos matéria [dos corpos]” (BUTLER, 2001, p. 163).

A materialização do sexo em um corpo é, portanto, uma imposição social por meio de normas (ou ecoando Foucault, disciplinas) que buscam regular e controlar corpos e subjetividades. Tais normas regulatórias, afirma a filósofa, precisam ser constantemente citadas para que a materialidade do sexo e do corpo seja garantida. É aqui que entra a dimensão performativa da linguagem, pois, estas normas são reiteradas nos discursos que circula(ra)m no meio social, performando corpos.

É neste momento que entra em cena o diálogo com a performatividade inerente à linguagem, discutida por J.L. Austin e re-lida aqui por Butler. Performatividade para ela é a capacidade que a linguagem tem de “iteravelmente, isto é, outra vez [iter] e para o outro [itera]” (SILVA, 2005, p. 46) produzir os efeitos que ela nomeia. Ela “é sempre uma reiteração de uma norma ou conjunto de normas” (BUTLER, 2001, p. 167).

Através dessa noção de performatividade é que Butler vai propor o gênero como efeito do discurso, ou seja, uma concepção do corpo como performance; como o efeito dos discursos produzidos sobre as significações da masculinidade e feminilidade. Nessa perspectiva, não há como falar que o gênero é representado através, por exemplo, de palavras como “mulher”, “travesti” e “homem”, uma vez que “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2012, p. 48).

Portanto, aqui, gênero não é algo que somos (no sentido de já nascermos mulher ou homem), mas algo que fazemos a todo o momento, uma *performance*. Tornar-se um sujeito feminino ou masculino implica uma série interminável de processos de reivindicação identitária que se manifestam em práticas discursivas.

Entender que o gênero é efeito de atos de fala é compreender que é o próprio ato de nomear um corpo, sua designação como mulher ou homem, feminino ou masculino, que produz este corpo. O corpo, portanto, tem uma importância central nesta discussão, pois, para Butler (2012, p. 59), “o gênero é a estilização repetida do corpo”, ou melhor, o gênero surge como um efeito dos discursos que se organizam em torno do corpo.

Um corpo vulnerável à linguagem, ao discurso, pois sua constituição se dá no interior de “uma estrutura reguladora altamente rígida” (o discurso da heterossexualidade compulsória) que se manifesta na materialidade do ato de fala, que por sua vez, constitui nossas identidades de gênero. Como atesta Butler (1999, p. 163), “discursos, na verdade, habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso”.

O que vemos aqui é a concepção de corpo proposta por Butler; o corpo é concebido por ela não como uma superfície pronta para ser investida de significado, mas “como um conjunto de fronteiras individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas” (BUTLER, 2012, p. 59). Noutras palavras, o corpo é culturalmente construído.

No capítulo final de *Problemas de gênero* denominado “Inscrições corporais, subversões performáticas”, Butler problematiza o processo de materialização dos corpos, através da percepção de que esta é remodelada como efeito de uma dinâmica do poder, que se manifesta na construção do “sexo” como uma norma cultural que governa tal materialização. Interessa destacar deste capítulo a distinção que a autora faz entre “expressão” de gênero (o gênero como pré-existente ao ato que o significa) e “performatividade” de gênero, pois é a partir dela que a ideia do corpo como ato performativo é reforçada. Diz ela:

Se os atributos e atos de gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativas, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos [...] o fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter *performativo* do gênero e as possibilidades *performativas* de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2012, p. 201).

Atentemos para a definição que ela nos oferece sobre “atos de gênero” como “as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação” e sua relação com a forma como ela define o corpo. Como mencionado acima, o gênero é uma estilização imposta ao corpo, uma marca. Butler (2012) chega até a usar a expressão “estilos de carne”, para enfatizar essa ideia dos corpos como marcados pelo gênero.

Mas, afinal, que corpo é esse de que nos fala Butler? O corpo e Butler se entrelaça com o corpo de Foucault? Seria ele a pele? A anatomia? Ou a forma como os discursos moldam socialmente esta anatomia? Seria ele feito e efeito pelo/do discurso? Seria ele a materialidade do ser?

A grande contribuição dessa discussão é que ela faz avançar a ideia de que o corpo é investido politicamente, na medida em que ele passa a ser cada vez mais entendido como efeito dos discursos que significam o corpo (anatomia). Desse modo, o corpo só toma corpo no discurso e isso tem implicações para a maneira como conceber a ação do sujeito em meio às grades disciplinares.

Palavras finais: corpos que subvertem e (re)existem

A partir da discussão desenvolvida acima acerca do desenvolvimento da concepção de corpo em Foucault e em Butler, argumento nesta seção que o entendimento de corpo enquanto performance é de fundamental importância para investigar e visibilizar a ação dos sujeitos em práticas sociais contemporâneas.

Retomando Butler (2012), entendemos que a materialidade do corpo não pode ser pensada de forma separada das normas disciplinares que o constituem. Desse modo, podemos dizer, por exemplo, que as coerções que atuam sobre o ser professor ou ser aluno, constituem suas ações e seus corpos: um corpo materializado em seus contornos e movimentos, como efeito de relações de saber-poder. Quero, neste momento, invocar a perspectiva de ação proposta por Butler (2012) enquanto aquele ato que situa-se na possibilidade de uma variação da repetição desta norma, para tratar de performances subversivas, ou melhor, de performances de reexistência.

Subverter aqui tem a ver com transgredir a ordem esperada do corpo, tem a ver com visibilizar a não-fixidez dos corpos (BUTLER, 2012), bem como a *agência dos corpos em performance*. Argumento que, através da noção de letramentos de reexistência, é possível a afirmação de campos de atuação corpórea alternativos, uma

vez que as regras que governam a significação permitem a afirmação de campos alternativos.

Souza (2011), através de sua pesquisa sobre as práticas de linguagem agenciadas por sujeitos negros no Movimento Hip Hop, nas periferias de São Paulo, propõe a categoria de letramentos de reexistência. Ao apresentar tal categoria, a autora nos diz que “fora da escola existem situações outras - ainda que nem sempre reconhecidas ou autorizadas - que se realizam nas mais diversas esferas de atividade: a casa, a rua, a escola, o trabalho, a religiosidade” (SOUZA, 2011, p. 24). Tais espaços, segundo ela, ganham diferentes significações e apresentam *formas distintas de engajamento dos sujeitos ou grupos sociais*.

Os letramentos de reexistência são, portanto, letramentos que escapam da forma canônica (escolar) de compreensão do que vem a ser práticas de letramento. Diz a autora:

caracterizo como de reexistência, [os letramentos que] mostram-se singulares pois, ao capturar a complexidade social e histórica que envolve as práticas cotidianas de uso da linguagem, contribuem para a *desestabilização do que pode ser considerado como discursos já cristalizados em que as práticas validadas sociais de uso da língua são apenas as ensinadas e aprendidas na escola formal* (SOUZA, 2011, p. 24 – grifo meu).

Opondo-se às práticas de oralidade e escrita formais, os letramentos de reexistência podem ser concebidos como *práticas de linguagem que materializam novas formas dos sujeitos se inscreverem na vida social*. Novas maneiras de apropriações do discurso com a finalidade de existir (tornar-se visível) e resistir. Para Kleiman (2013, p. 52), a categoria letramentos de reexistência “foi desenvolvida para descrever as apropriações de formas de falar, de escrever, de lidar com o conhecimento institucionalizado, de criar novas instituições e novas identidades, por grupos negros nas suas diversas lutas com o poder hegemônico no Brasil”.

Por esse viés, os corpos negros não apenas estão presos à disciplina (que é também discursiva), mas, por meio de suas práticas discursivas alternativas têm ressignificado suas vidas, suas performances, que são (parafraseando Butler) parte de seu corpo, assim como o sangue que corre em suas veias que reexistem.

Referências

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria: entrevista. **Estudos feministas**, vol. 7, nº 1-2, Florianópolis, 1999. p. 155-167.

_____. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-166.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Trad. De Izabel Magalhães (et al.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 15ª ed. Trad. L. F. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13.ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 8.ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Microfísica do poder**. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Roberto Machado. Petrópolis: Vozes, 1987.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos**. 2 ed. São Carlos – SP: Editora: Claraluz, 2006.

KLEIMAN, Ângela. Agenda de pesquisa e ação e Linguística Aplicada: problematizações. In: MOITA LOPES, (Org). **Linguística aplicada na modernidade recente: festschrift para Antonieta Celani**. São Paulo: Parábola, 2013. p. 39-58

SILVA, Daniel. **Brahma Kumaris**: a construção performativa de identidades de gênero. Campinas. Dissertação (Mestrado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem/ IEL, Universidade Estadual de Campinas/ UNICAMP, 2005.

SOUZA, Ana Lúcia. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música, dança: hip hop. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

FOUCAULT E A SEXUALIDADE: gênero, performance e tecnocorpo

Lore Fortes¹¹⁰

Kelvis Leandro do Nascimento¹¹¹

Ribamar José de Oliveira Júnior¹¹²

Neste artigo decidimos rever concepções clássicas da Antropologia e da Sociologia sobre a sexualidade, mostrando o avanço nesta questão a partir da contribuição teórica de Michel Foucault que marcou um aprofundamento dessa discussão sobre o corpo, buscando na história da sexualidade quando e como se polariza a heteronormatividade e a homossexualidade.

Importante é retomar o dispositivo da sexualidade de Foucault, aprofundando em uma análise de gênero relacionada ao conceito de performance da feminista Judith Butler. Avançando mais nessa discussão, abordamos novos conceitos como o de tecnocorpo de acordo com a filósofa *queer* Beatriz Preciado, para demonstrar que não se pode mais reconhecer a diferença entre homossexualidade e heterossexualidade de modo a privilegiar um em detrimento do outro.

São novos olhares sobre a sexualidade trazidos por esses sociólogos e sociólogas contemporâneos, o que tornam a teoria de Foucault importante no desenvolvimento da compreensão da sexualidade ao longo da história social, porém, colocando-o numa posição de contemporâneo clássico.

Sexualidade na sociologia e na antropologia

A antropologia revela a sexualidade como o fundamento da sociedade, baseada em normas que podem variar de sociedade a sociedade (LOYOLA, 1998). Apesar de ser uma evidência universal, o tabu do incesto fica definido como proibido (LÉVI-STRAUSS, 1976). Dessa forma, a reprodução biológica da espécie coloca a sexualidade participando da criação da ordem social, funcionando como meio de regulação da espécie, ao definir com quem, quando e de acordo com qual modalidade a sexualidade deve existir.

¹¹⁰ Socióloga e professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - PPGCS/UFRN.

¹¹¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFRN.

¹¹² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFRN;

As normas da sexualidade são definidas por Malinowski em seu livro *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*, como regras de conduta, padrões morais que estabelecem limites, “regras de decência e decoro como liberdades e facilidades [...] o impulso sexual nunca é inteiramente livre” (MALINOWSKI, 1941, p. 438-440). Segundo Durham (1973) há uma diferença de abordagem teórica de Lévi-Strauss e Malinowski, pois o primeiro concentra sua análise na oposição entre natureza e cultura, preocupando-se com a natureza e a forma da regulamentação social. Malinowski, por sua vez, concentra sua reflexão na integração entre o natural e o cultural, analisando as relações entre os sexos, dando ênfase à família e à procriação.

Margareth Mead (1979, p. 274,275) em seu livro *Sexo e Temperamento* – considerado uma contribuição clássica à Antropologia da relação entre sexos, ao tratar da cultura e gênero na análise de três sociedades primitivas – demonstra de forma clara que “a cultura atribui arbitrariamente certos traços humanos às mulheres e outros, da mesma forma arbitrária, aos homens”.

Na Sociologia, já no final do século XIX, Émile Durkheim criava a partir do estudo da relação entre cultura e natureza, ressaltando a importância das instituições sobre os fatos sociais relacionados à família, à doença e à educação, fundamentando-se no postulado antinaturalista e antimédico (PIERRET, 1998). Para Durkheim, a família era uma instituição necessária, sendo que o casamento fundamenta a família (1997. T3, p. 48). Dessa forma, o casamento e a família para a procriação caracterizam o ato sexual como obrigatório para o bom funcionamento social (DURKHEIM, 1975, T2).

Em 1936, Marcel Mauss, em sua obra *As Técnicas Corporais*, enumera pela primeira vez as diversas posições sexuais em diferentes culturas, nas quais descreve toques corporais, beijos, sopros, etc., demonstrando os atos sexuais normais e anormais.

Desde os primeiros sociólogos e antropólogos preocupados com a temática da sexualidade, a linguagem está relacionada às regras do casamento, de modo que a comunicação passa a ser vista como o fundamento da teoria da família. Nessa reflexão da reprodução das espécies, Simmel (2006) introduz, na década de 1980 na França, as relações entre amor, erotismo e sexualidade. Norbert Elias escreve em 1939 *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*, no qual escreve sobre as relações sexuais em uma perspectiva evolucionista, descrevendo uma privatização crescente da sexualidade. Em outro livro – *O que é Sociologia?*, Elias chama a atenção aos laços afetivos demonstrando que há uma interdependência entre eles que são decorrentes das ligações emocionais, mas também sociais. Ao discutir essas relações afetivas humanas, Elias

considera que há ligações emocionais que extrapolam as relações puramente sexuais. Isso significa que este autor estava preocupado com a compreensão da sexualidade a partir da natureza dos laços que unem as pessoas entre si, para entender como ocorrem as interdependências, as trocas.

Todos os autores até agora apresentados estavam preocupados com a sexualidade relacionada à família e à reprodução social, mesmo mostrando diferentes regras e normas de cultura à cultura, não procuraram verificar como se desenvolvem o saber e poder, criando discursos que fundamentavam as normas sociais impostas. Foucault destaca-se na década de 1970 ao apresentar uma análise sobre a história dos saberes, em sua obra *Arqueologia do Saber*. Mais tarde, através de uma visão genealógica, ele passa a estabelecer a relação entre saber e poder, procurando explicá-la a partir das práticas dos sujeitos na cultura ocidental e em seu estudo sobre a sexualidade (FOUCAULT, 2001). Dedicou-se à compreensão das práticas de sexualidade, desde o período da Grécia antiga, esclarecendo que verdades universais da sociedade contemporânea foram criadas ao longo da história. Dessa forma, Foucault descobre que no século XVII ainda havia tolerância com práticas ilícitas de sexualidade e no século XIX, já na era vitoriana, firma-se uma verdade relacionada à sexualidade que irá reprimi-la e definir como modelo a família heterossexual, legitimada em função da reprodução. Todas as demais formas de sexualidade passam a ser ou invisibilizadas ou, de forma gradativa, fortemente discriminadas. Portanto, Foucault identifica essa mudança de discurso da sexualidade na era vitoriana, quando a moral burguesa definiria a sexualidade legitimada na família conjugal heterossexual, justificada por sua função reprodutora. Este vem a ser o modelo de discurso de verdade imposto à sociedade ocidental.

Se compararmos aos clássicos da Sociologia como Durkheim – que construiu sua sociologia da família reconhecendo as regras que a legitimavam devido à garantia de ordem e ao bom funcionamento da sociedade – ou como Lévi-Strauss e Malinowski – que procuraram entender as regras sociais da sexualidade em diferentes culturas –, vemos que esses autores ainda pareciam reafirmar o modelo identificado e denunciado por Foucault.

A importância da obra foucaultiana foi iniciar uma discussão desnudando o que estava visível, porém não estava sendo devidamente percebido, ou seja, de que as formas de repressão da sexualidade passaram a atuar como interdição ou silenciamento de práticas sexuais consideradas ilegítimas, por não estarem correspondendo ao modelo

da família heterossexual, responsável por garantir a continuidade da sociedade. Segundo Foucault (2001), a repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade (CARVALHO & OLIVEIRA, 2017).

A importância de Foucault foi introduzir com este estudo sobre a sexualidade uma discussão que se desenvolve até os dias de hoje, distinguindo a *ars erotica* e mostrando que o indivíduo é sujeito de seu desejo. Ao aprofundar a história da sexualidade, Foucault desenvolve as técnicas de si e a história do cuidado de si. Seu objetivo é demonstrar que, nas relações sociais, o sujeito é responsável pelo controle de seu corpo de seus desejos.

Em sua obra *A Dominação Masculina* (2011), Pierre Bourdieu identifica, na oposição entre o masculino e o feminino, esquemas de pensamento, de aplicação universal, reconhecidos objetivamente nas variações e traços distintivos do corpo que se “naturalizam” e definem na prática um sistema de diferenças. Para Bourdieu,

A divisão entre os sexos parece estar ‘na ordem das coisas’, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas ‘sexuadas’), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 1999, p. 17).

O mundo social reconhece, nas suas estruturas objetivas e suas arbitrarias divisões, também uma divisão socialmente construída entre os sexos, e a naturaliza e a legitima. “O mundo social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sob a qual se alicerça” [...] O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizante (op. cit., p. 18)”. Dentro dessa perspectiva, para Bourdieu, a relação sexual se constrói a partir das diferenças entre os sexos e representa uma relação social de dominação. Apesar das críticas feministas à concepção de dominação masculina de Bourdieu, também contribuiu para as discussões das últimas décadas.

Judith Butler e a teoria da performatividade de gênero

Sob gritos de “pedófila” e “fique longe de nossas crianças”, Judith Butler foi agredida¹¹³ no dia 10 de novembro de 2017, no aeroporto de Congonhas, em São Paulo. A filósofa foi convidada pelo SESC, unidade Pompeia, para apresentar seu livro *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo* (BUTLER, 2017), e, apesar do tema da palestra não ser propriamente as questões de gênero, a filósofa sofreu constantes ataques de populares na ocasião. Sua presença enfureceu setores conservadores da sociedade e, como contrapartida, os grupos minoritários que reconhecem na autora uma grande expoente na luta contra o preconceito, divulgaram notas e artigos com o título “quem tem medo de Judith Butler”, onde apresentavam algumas razões dessa cruzada moral com que o evento foi tratado. Butler veio ao Brasil para falar de Democracia e o interessante nos eventos que a vinda dela suscitou foi identificar como o conservadorismo não aceita a liberdade, muito menos de gênero. Mas por quê?

Judith Butler, filósofa, judia e assumidamente lésbica, ganha notoriedade junto com o movimento feminista da década de 1980, quando o movimento lutava por direitos iguais entre homens e mulheres. Todavia, havia a necessidade de transcender o conceito de mulher e homem. A rigidez desses conceitos exclui as diversidades presentes entre uma ponta e outra.

Em 2003, chegou ao Brasil sua obra traduzida: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. O livro, inicialmente, sofre certa desconfiança, pois acaba desconstruindo todo o conceito de gênero no qual se baseou, até então, a teoria feminista, que entendia o sexo como algo natural e o gênero construído socialmente. Butler problematiza no seu livro essa questão, partindo da premissa de que a concepção de gênero, concebido como essência possível apenas no campo metafísico, reforça a estrutura binária. Além disso, Butler problematiza o conceito universalizado de mulher por não incluir as pluralidades diversas, tais como mulheres ricas e pobres, brancas e negras, etc.

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que

¹¹³ Ver em <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/filosofa-judith-butler-e-alvo-de-ofensas-em-aeroporto-de-sp-e-mulher-e-agredida-ao-defende-la.ghtml>>

não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada [...] O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. É significativa a quantidade de material ensaístico que não só questiona a viabilidade do “sujeito” como candidato último à representação, ou mesmo à libertação, como indica que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres (BUTLER, 2003, p. 18).

Butler critica essa naturalização do gênero afirmando que o gênero e a sexualidade se constituem através de atos performáticos (1990,1997), ou seja, através dos quais nos constituímos como performáticos, como sujeitos de gênero demarcados pelos discursos de saber e poder.

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se — e descentrar-se — nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2003, p. 09).

Ao desnaturalizar a tríade sexo-gênero-sexualidade, Butler contribui para demonstrar, assim como fez Foucault, que há uma construção subjetiva dessas categorias, ou seja, aquilo que pensamos que está amarrado por ação natural e biológica e, nesse sentido, impossível de ser transgredido é, na verdade, performatividade. Ao se debruçar a estudar essa tríade, Butler chega a importantes constatações, uma delas é que a linguagem é a fonte principal da estruturação política e cultural da heterossexualidade compulsória na sociedade. “O sexo, na verdade, é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais” (MAZZARO, 2017, p. 175). Ao avaliar a linguística, podemos encontrar, por exemplo, que a marcação morfológica de gênero só acontece em relação ao feminino, já o masculino é tido como algo universal, que incluiria tudo.

Wittig argumenta que a discriminação linguística do “sexo” assegura a operação cultural e política da heterossexualidade compulsória. Essa relação de heterossexualidade, sustentada, não é nem recíproca nem

binária no sentido comum; o “sexo” é desde sempre feminino, e só há um sexo, o feminino. Ser masculino é não ser “sexuado”; ser “sexuado” é sempre uma maneira de tornar-se particular e relativo, e o macho no interior do sistema participa sob a forma de pessoa universal. Para Wittig, portanto, o “sexo feminino” não implica nenhum outro sexo, como o “sexo masculino”; o “sexo feminino” só implica a si mesmo, enredado, por assim dizer, no sexo, preso no que Beauvoir chamou de o círculo da imanência. Considerando que o “sexo” é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais; o gênero é embutido no sexo, e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio. Wittig argumenta que, dentro desse conjunto de relações sociais compulsórias, as mulheres se tornam ontologicamente impregnadas de sexo; elas são seu sexo e, inversamente, o sexo é necessariamente feminino (BUTLER, 2003, p. 165).

A imposição linguística da heteronormatividade reforça a segregação das minorias sociais, normatizando os discursos e produzindo práticas sociais consonantes com a sexualidade dominante. Dada como fato natural, pela perda do seu ponto de vista cultural, a linguagem impede a transgressão, pois, atrelada à heterossexualidade como dado natural, empurra as sexualidades dissidentes para às margens, para o patológico. Não faz muito tempo que, ao ser reeleita presidenta da república, Dilma Rousseff sofreu críticas por insistir no termo e tentar fugir da palavra no seu radical masculino presidente. O discurso e a linguística são, portanto, estruturas que expressam poder, justamente por estarem ligados ao caráter universal/natural, o que reafirma a heterossexualidade por conseguinte.

Outro conceito fundamental da contribuição de Butler para os estudos de gênero é a performatividade. A autora vai afirmar que o gênero é construído a partir da *performance*, ou seja, ele é estabelecido através da repetição de práticas sociais significantes na sociedade. Ao se referir, por exemplo, à *performance* da *drag*, ela diz:

A *performance* da *drag* brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado [...]. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da *performance*, então a *performance* sugere uma dissonância não só entre sexo e *performance*, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e *performance* [...] Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero — assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da *performance*, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias (BUTLER, 2003, p. 197).

Entretanto, a autora deixa claro em seguida que a noção de paródia de gênero não presume que exista um original que é imitado, mas sim, que a paródia é produzida justamente em cima dessa ideia de original, ou seja, trata-se de uma produção performática capaz de sustentar que não há uma identidade de gênero natural e essencializada. Com sua concepção pós-estruturalista, Butler, então, nos diz que a performatividade, ou seja, a repetição de atos, produz a ilusão de corpos delimitados e encaixados na lógica heterossexual, logo, “as paródias de gênero” (BUTLER, 2003. p. 196,197) representam justamente a reprodução cultural do gênero e dissocia de um dado biológico.

Ao fazer essa dissociação, a autora contribui para a desmistificação da naturalidade da posição das mulheres e, ainda, da retirada das sexualidades dissidentes do campo do abjeto e proibido pela via da exposição cultural das estruturas dominantes.

Ficções e carne no panóptico comestível: alianças hackers terroristas de gênero

Como um protocolo de intoxicação voluntária à base de testosterona sintética, Preciado¹¹⁴(2018) esboça o que se aproxima da noção de manual bioterrorista de gênero em escala molecular ao analisar a biopolítica na era farmacopornográfica. Como explica Zóia Münchow (2014), o autor nomeia um terceiro regime de saber-poder, nem soberano e nem disciplinar, guiado pela realidade biotecnológica em um formato *pop* de excitação-frustração. O regime farmacopornográfico põe em questão a diferença entre dispositivo e ser vivo, pois na abordagem do farmacopoder, o ser tecnovivo aparece como um dispositivo construído tecnopoliticamente.

Nesse cenário, a produção de poder e do sujeito se distancia, segundo Preciado (2018), da descrição dos mecanismos disciplinares de Foucault (1991), pois a compreensão do espaço e do corpo exige uma nova teoria biopolítica, capaz de decodificar o caráter pop-técnico-científico que se interliga através de processos semióticos-técnicos e produz a subjetivação do sujeito farmacopornográfico. Se os

¹¹⁴ Paul B. Preciado nasceu como Beatriz em Burgos, Espanha, em 1970, adotou o nome de Paul. É filósofa feminista, destacada por suas contribuições à Teoria *Queer* e à filosofia de gênero. Foi discípula de Ágnes Heller e Jacques Derrida. Fez Doutorado em Teoria da Arquitetura na Universidade de Princeton. Foi investigadora sob a orientação de Beatriz Colomina, recebendo bolsa da Fulbright. Mestre em Filosofia Contemporânea e Teoria de Gênero na *New School for Social Research* de Nova York. Em 1999, a convite de Derrida, participou de seminários da *Écoles des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS). Nos últimos anos tem se destacado por sua colaboração para a Teoria *Queer* na França com o grupo de escritores, liderado por Guillaume Dustan e conhecido como “*Le Rayon Gay*”.

corpos “já funcionam, e de maneira inesgotável, como fontes carnis e digitais de capital ejaculatório” (PRECIADO, 2018 p. 52), para o autor, a produção sexual implica no controle detalhado das forças de reprodução, interligadas à vigilância e ao controle da gestão biomidiática da subjetividade.

O programa farmacopornô que, de acordo com o autor, entra em processo na segunda metade do século XX, especificamente após o final da Primeira Guerra Mundial, situa-se na leitura da noção de gênero que produz masculinidades e feminilidades como artefatos originados pelo capitalismo industrial. Portanto, a categoria gramatical do gênero passa a englobar processos técnicos entre a ferramenta clínica e o processo diagnóstico. Da caneta esferográfica aos satélites de telecomunicações, as utilizações de técnicas se derivaram para modificarem o corpo e/ou produzirem de forma intencional a subjetividade, em uma ordem generificada da biopolítica preexistente. Da passagem do final do século XIX para o início do século XX, Preciado (2018) pontua que foram desenvolvidas por outra ótica – distante das técnicas rígidas de controle de normatização dos corpos – novas técnicas farmacopornográficas que não possuíam mais caráter exterior ao indivíduo, e sim, interior. O biocapitalismo aparece na produção do gênero de forma íntima, tóxica e mutiladora.

Ao considerar o gênero como um artefato industrial biotécnico, o autor considera as tecnologias de gênero, pelos fatores econômicos e políticos, produtos de uma Disneylândia farmacopornográfica – em outro momento, denominada pelo mesmo como o inverso da castração anal –, a *Disney-heterosexual-land* como parque dos homens castrados de ânus (PRECIADO, 2010). O naturalismo sexual, nessa perspectiva, acaba sendo fabricado “em escala global como produtos de indústrias midiáticas, endocrinológicas, cirúrgicas e do agronegócio” (PRECIADO, 2010, p. 111). O regime sexo-gênero produziu na era do farmacopoder, pênis e vaginas como biocódigos de poder e conhecimento, reguladores ideais de ficções biopolíticas e de gestão de vida. Nesse sentido, “o corpo farmacopornográfico não é uma matéria viva passiva, mas uma interface tecno-orgânica, um sistema tecnovivo segmentado e territorializado por diferentes tecnologias políticas (textuais, informáticas, bioquímicas)” (PRECIADO, 2018, p. 124).

Mesmo deslocando o olhar disciplinar para o olhar autodisciplinado, Preciado (2018) explica que não ocorreu uma sucessão de modelos diante da mutação do gênero, pelo contrário, os regimes soberanos, disciplinares e farmacopornográficos aparecem

interligados em intensidades diferentes, portanto, são detentores de eficácias diferentes na produção do tecnocorpo. Uma bioficação, na leitura do autor, não produz um corpo sem órgãos e sim um corpo com órgãos heterogêneos incapazes de serem acoplados em uma só pele. Assim, por um sistema semiótico-técnico, o capitalismo contemporâneo tem feito o corpo testemunhar o surgimento de novos órgãos, produzidos pelas tecnologias do corpo. O gênero farmacopornográfico, deste modo, desvela um sistema operacional visto por Preciado (2018) como um modelo neoliberal psicopolítico subjetivo, capaz de potencializar e produzir sujeitos que pensam em si e agem individualmente, que se autocompreendem no sentido de se autogerirem. Ocorre uma passagem do indivíduo para uma propriedade privada, vigiada por cercas elétricas metafísicas.

Se anteriormente Preciado (2010) faz uma leitura da castração anal como técnica de tornar o corpo privado, na era farmacopornográfica, o ânus não é só castrado, como também codificado. O farmacopoder desenha um gênero em redes de materialização biopolíticas em que, segundo o autor, se reproduz a fim de se consolidar socialmente como espetáculo, em imagem em movimento, *desing in process*, por vias de cibercódigos. “O tecnogênero é biocódigos público, científico da comunidade em rede” (PRECIADO, 2018, p. 128). Quando o autor afirma isto, pode-se dizer que as sociedades contemporâneas são laboratórios sexopolíticos que fabricam gênero. Portanto, o gênero não se reduz à *performance*, mas se estende à tecnologia política ou, como alertou anteriormente Preciado (2014), o gênero não é só meramente performativo, mas como também prostético, materializado no corpo. Ultimamente, o regime farmacopornográfico articulou um caráter prostético do gênero e alçou uma compreensão de próteses de subjetivação (PRECIADO, 2018).

Se Butler (2016) apontou para uma leitura performativa de coerção diante da heterossexualidade compulsória, Preciado (2018) enfatizou os processos de produção tecnobiopolíticos no controle das regulações farmacopornográficas. A masturbação, antes coibida pelo fechamento do ânus e o surgimento do corpo privado (PRECIADO, 2010), opera nesse cenário atravessada pelo regime sexual disciplinar do século XIX — dispositivo da sexualidade e de aliança (FOUCAULT, 1977) — e, desloca através da indústria midiática com a invenção da pílula e o processo de pornificação do trabalho, o maquinário tecnovivo em cooperação.

A maquinaria heterossexual (PRECIADO, 2014) produziu a mecanização e a domesticação dos orgasmos masculinos e femininos, respectivamente. O primeiro,

acabou codificado pela pornografia e o segundo, medicalizado e entendido como histórico pelas instituições sociais de normatização. O corpo docilizado (FOUCAULT, 1991) foi preparado para a criação de um regime biopolítico que utiliza o sexo, a sexualidade, a identidade sexual como produção e governo da subjetividade. Em uma leitura contemporânea da norma social, Preciado (2018) destaca que os espaços disciplinadores habitam os corpos. O homem contemporâneo, segundo o autor, vive uma época tecnotesto que o controle *pop* engloba nos modos de subjetivação na era farmacopornográfica. O objetivo de Preciado (2018) ao mencionar a invenção dos hormônios e o desequilíbrio biopolítico, seria mostrar a produção molecular como moeda de transação diante dos usos dos corpos. Se na era farmacopornográfica o Viagra aparece como prótese molecular normativa que repara a impotência do corpo masculino como produtor de esperma, a pílula aparece no corpo feminino como um sistema público de autocontrole reprodutivo.

A rotina de tomar pílulas hormonais na era farmacopornográfica agencia, segundo Preciado (2018), uma industrialização do espaço doméstico, sendo a representação de um “dispositivo para a autovigilância doméstica da sexualidade feminina, como uma mandala molecular, endocrinológica e de alta tecnologia, um livro de horas ou os Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola” (PRECIADO, 2018, p. 213). Assim, como exemplo de controle *pop* da subjetivação, a pílula é vista por Preciado (2018) como um laboratório farmacopornográfico distribuído no espaço doméstico no posto hormonal. Diante disso, o autor faz uma releitura do panóptico (FOUCAULT, 1991) como tecnologias de subjetivação arquitetônicas que produzem sujeitos e atuam como dispositivos performativos. Nesse caso, o biopoder possui caráter interior ao indivíduo, ainda que desenhe exteriormente uma economia libidinal e articule um modelo sexopolítico do farmacopoder.

Podemos pensar a pílula como um panóptico químico leve, portátil e individual com o potencial de mudar o comportamento, programar ações, regular a atividade sexual, controlar o crescimento da população e a pureza racial e redefinir a aparência sexual (refeminizando-a sinteticamente) de corpos que se auto administram a substância-embalagem (PRECIADO, 2018, p. 220).

Em reação ao processo de capitalização de identidades *queer*, Preciado (2018) aponta que uma possível emancipação farmacopornográfica de corpos subalternos só

seria viável com o envolvimento, o acesso, a circulação e a interpretação dos biocódigos somatopolíticos que constroem ficções convencidas da condição natural de biomulheres e biohomens. Simultaneamente, o autor entende que o termo *queer* aparece cada vez mais submetido ao processo de comercialização e decodificação diante do mercado neoliberal. Preciado (2018) ressalta estratégias que já poderiam ser consideradas “ativismo farmacopornográficos” no contexto neoliberal, ao lado de uma produção política crítica transfeminista e da produção de subjetividades dissidentes. Como resposta ao uso predatório dos corpos, seria necessário combater dispositivos geopolíticos e culturais na produção das micropolíticas de gênero. Retomar as multidões *queer* (PRECIADO, 2011) como eixo balizador de uma possível revolta dos ânus não castrados (PRECIADO, 2010), seria prover a habilidade de *hackers* de gênero, capazes de desempenharem estratégias *gendercoyleft*, ou seja, traficarem os reparadores de biocódigos *copyleft* farmacopornográfico.

Portanto, vale recorrer à teoria performativa da assembleia (BUTLER, 2018) para estabelecer aliança entre corpos na criação de “novas ficções somatopolíticas tão estranhas quanto o Viagra-usuário-esperma-doador ou a mulher-consumidora-da-pílula-sexualmente-disfuncional” (PRECIADO, 2018, p. 238). Em aspecto geopoliticamente situado, pode-se associar a visibilidade de traduções locais das passagens dissidentes, no sentido em que Lustosa (2016) propõe na elaboração do manifesto traveco-terrorista, que aponta a fala como enunciado de inadequação dissidente forjada numa cultura de colonização como modos de subversão periférica. A tríplice aliança do “corpo-desconformidade-protesto” se mostra como gatilho para a elaboração de um terrorismo-saber (LUSTOSA, 2016). Assim como também refletir sobre a relação que Pereira (2018) estabelece ao relacionar Butler com a pomba gira como véu para um *queer* nos trópicos. Pelúcio (2016) ao enfatizar estratégias cucarachas, para não higienizar o cu de Preciado no Brasil, aponta uma reflexão para a possibilidade de neutralizar o regime farmacopornográfico através de doses de ayusca e devolve: “farmacopolítico quem, cara pálida?”, enquanto enfatiza a necessidade de produzir pela própria experiência fronteiriça, torções do *queer* em uma perspectiva decolonial de gênero.

Considerações finais

Vimos que aos sociólogos e antropólogos clássicos a sexualidade ainda estava atrelada ao casamento e à reprodução da espécie, alguns preocupados com a ordem

social, outros com a comparação entre diversas culturas. Michel Foucault representou o grande marco no sentido de desvendar verdades normalizadas sobre a sexualidade na nossa sociedade ocidental.

Da mesma forma que sua contribuição teórica significou um grande avanço nas discussões sobre a sexualidade, mais recentemente Judith Butler trouxe novos horizontes para a discussão sobre sexo, gênero e sexualidade com a noção de performatividade, diante dos conceitos de vulnerabilidade e de precariedade dos corpos políticos.

Na perspectiva de mostrar diferentes olhares contemporâneos sobre a sexualidade, Paul B. Preciado contribuiu para o debate de gênero no sentido de demarcar novos regimes de saber e de poder sobre o corpo. O que sugere o autor é uma reflexão contemporânea sobre a biopolítica, através do autocontrole do corpo pelo farmacopoder e a indústria pornográfica.

Referências

BOCCHINO, Adriana A. **Testo Yonqui de Paul (Beatriz) Preciado: ¿una posición, una teoría, una acción artístico filosófica? ¿una traición?** Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar de Plata: UNMDP, 17-18 de nov.2016. Workshop em homenagem à Juana Manuela Gorriti, no bicentenário de seu nascimento. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/319727544_Testo_Yonqui_de_Paul_Beatriz_Preciado_una_posicion_una_teoría_una_accion_artístico_filosofica_una_traicion> Acesso em: 25 Ago. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução, Renato Aguiar. — Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia.** 1º ed. Traduzido por Fernanda Siqueira Miguens, revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.

CARVALHO, Guilherme Paiva de & OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz de. Discurso, Poder e Sexualidade em Foucault. **Revista Dialectus**, Ano 4, nr. 11 Ago - Dez 2017, p. 100- 115.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** Rio de Janeiro: Edit. Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** Trad. M.T. C. Albuquerque e J. A G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 8ª ed. Rio de Janeiro, Vozes, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOYOLA, Maria Andréa. Sexo e Sexualidade na Antropologia. In: LOYOLA, M.A. (org.): **A Sexualidade nas Ciências Humanas.** Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998, p. 17-47.

LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto Traveco-Terrorista. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 384-409.

MALINOWSKI, Bronislaw. *La Sexualité et sa Repression dans les Sociétés Primitives.* Paris: Payot, 1980. (Petite bibliotheque payot; 95.

MAUSS, Marcel et al. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PIERRET, 1998. Elementos para a Reflexão sobre o Lugar e o Sentido da Sexualidade na Sociologia. In: LOYOLA, M.A. (org.): **A Sexualidade nas Ciências Humanas.** Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998, p. 49-68.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** 1º ed. Traduzido por Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo, n-1 edições, 2018.

_____. **Terror anal.** *El deseohomosexual*, p. 133-174, 2009.

_____. Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'. (Universidade de Paris VIII). **Revista de Estudos Feministas.** Trad: Cleiton Zóia Mündhow, Viviane Teixeira Silveira (org. 2003). Estudos Feministas, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 312, 2011.

_____. **Manifesto contrassexual.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PELÚCIO, Larissa. **O cu (de) Preciado**—estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. *Iberic@ 1: Revue D'étudesIbériques et Ibéro-américaines*, Paris, n. 9, p. 123-136, 2016.

_____, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 395, 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 371, 2012.

_____. **Judith Butler e a pomba-gira**. *Cadernos pagu*, n. 53, 2018.

MÜNCHOW, Cleiton Zóia. PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008. **Educar em Revista**, n. 1, 2014.

SIMMEL, Georg; BRANDÃO, Eduardo. **Filosofia do amor**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos).

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA DA HOMOAFETIVIDADE EM FOUCAULT

Maria Veralúcia Pessoa Porto¹¹⁵
Telmir de Souza Soares¹¹⁶

No horizonte da filosofia contemporânea, Michel Foucault se apresenta como um autor exemplar. Ciente das dificuldades do discurso filosófico, quanto às suas pretensões históricas e limitações reais, principalmente face à multiplicidades de saberes concorrentes na contemporaneidade, o filósofo francês vai assumir o papel de um mediador entre a investigação filosófica e as várias disciplinas que a ela concernem como ajuda para entender a realidade. A Antropologia, a Linguística, a História, entre outros saberes, não são concorrentes da Filosofia, antes são companheiros na possibilidade de descrever de forma mais acurada o nosso entorno, a nossa época, bem como os tempos, épocas, espaços e lugares que nos antecederam e podem vir a seguir ao nosso.

Nesse sentido, a filosofia de Foucault se serve dessas disciplinas que foram outrora deixadas à margem ou não reconhecidas pela investigação filosófica. Utilizando o acervo epistêmico que ele tinha em mãos, as pesquisas do francês são perpassadas não somente por uma grande erudição, mas pela profundidade e pela novidade de tornar filosóficas disciplinas outras e de utilizá-las nos esforços da filosofia. Daí surgem várias temáticas e problemáticas que foram relegadas pelo esforço filosófico ou tratados de forma superficial. Este esforço torna Foucault um filósofo indispensável e, ao mesmo tempo, incontornável para uma compreensão da sociedade contemporânea e sobre sua formação.

Abordando questões fundamentais a partir da História, como a problemática da loucura e a problemática da prisão, Foucault nos indica que a realidade apresenta

¹¹⁵Professora Adjunta IV, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus de Mossoró, R.N, Mestre em Filosofia Prática por intermédio da Universidade do Estadual do Ceará - UECE, Doutora em Filosofia Prática na Universidade Federal da Paraíba com bolsa sanduíche pela CAPES/CNPQ na Universidade Católica de Louvain - Louvain-La-Neuve, Bélgica. (veraluciapessoaporto@gmail.com)

¹¹⁶Professor Adjunto IV, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus de Mossoró, R.N, Mestre em Filosofia Prática por intermédio da Universidade do Estadual do Ceará - UECE, Doutor em Filosofia Prática na Universidade Federal da Paraíba com bolsa sanduíche pela CAPES/CNPQ na Universidade Católica de Louvain - Louvain-La-Neuve, Bélgica. (telmir @gmail.com)

verdades baseadas em certas regularidades, as quais após tematizadas, estereotipadas e constantemente repetidas chegam ao ponto de se tornarem como fatos causais. Nesse sentido, o que era algo casual, pelo costume e pelo seu uso em meio às estruturas do poder, se tornam plenamente aceitáveis e modelo do que vem a ser normal. Desse modo, é necessária a identificação, em dada realidade histórica, dos “jogos de verdade”, por meio dos quais é possível ao indivíduo se reconhecer em sua história e promover modos, gestos e atitudes de resistência ao “jogo de poder” constituído.

Em *Uma estética da existência*, entrevista de 1984, *Ditos e escritos V*, Foucault admite que as problemáticas que ele moveu por força da sua investigação, embora mudem de perspectiva, sempre se reportam ao entorno dos mesmos problemas existentes nas relações entre os sujeitos. A propósito disto, afirma ele o seguinte: “[...] Procurei analisar de que modo domínios como os da loucura, da sexualidade, da delinquência podem entrar em um certo jogo da verdade e como [...] através dessa inserção [...] do comportamento, no jogo da verdade, o próprio sujeito é afetado” (FOUCAULT, 2006b, p. 282).

Desse modo, seguindo os passos de Foucault, é preciso se apossar da história de modo a tomar conhecimento de seu funcionamento, pois é nela, no sujeito que vive a experiência, que está a possibilidade do esvaziamento desses enunciados que se cristalizaram como verdades e aprisionam os indivíduos. Daí, a tarefa de Michel Foucault, quando da investigação sobre a problemática da sexualidade, é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam. Da mesma forma, pretende Foucault mostrar que as pessoas estão equivocadas quando aceitam como verdadeiros e evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história. Essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Por isso, conhecer os fundamentos ou se apropriar dos discursos refletidos na história é o que pode conduzir o indivíduo à quebra de paradigmas, de preconceitos e, assim, remetê-lo às “práticas de liberdade”.

O indivíduo moderno: "sujeito de desejo"

Uma das questões mais interessantes sobre a modernidade diz respeito à mudança de paradigma epistemológico que constituiu o sujeito do conhecimento, ou o sujeito cognoscente, nada mais adequado para um momento da história que pretendia romper com modelos anteriores. Em *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, Foucault nos traz a ideia do “sujeito do desejo”, uma noção que pretende ampliar a

concepção de sujeito para além do aspecto da cognoscibilidade:

[...] para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo (1998, p. 11).

A oposição razão e sentidos é um dos marcos da Filosofia desde os gregos. No período medieval, a dimensão do sentimento se reportou à uma estrutura além mundo, a um sentimento e aos desejos voltados para algo sublime, supremo e intangível como o divino. A própria modernidade flertou com essa sensibilidade e o século XVIII vai ser o *locus* de um retorno à um certo tipo de sensibilidade. Entretanto, somente em Foucault essa sensibilidade atinge uma reflexão sobre a sexualidade

Mas, o que seria este “sujeito de desejo” dentro de uma sociedade que delimita aos indivíduos os modos adequados de vestir, sentar, comer e representar o seu corpo? Na entrevista intitulada *O Ocidente e a verdade do sexo*, publicada no *Le Monde*, novembro de 1976, e que se encontra nos *Ditos e escritos IX*, Foucault afirma que o indivíduo sujeito do desejo é aquele que vivencia a arte erótica, muito embora reconheça que a relação erótica não é conhecida e experienciada pelo indivíduo moderno.

Foucault identifica na arte erótica relações de poder que não somente conduzem e dirigem a alma, mas se ampliam a outros modos e condições de relacionamentos. Em texto de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, *Ditos e escritos IX*, o filósofo francês apresenta na experiência do exílio de Sêneca, por exemplo, a relação erótica que se amplia para a relação de família, relação de proteção, relação de amizade, etc.

Mas há muitas outras formas nas quais se exerce a direção de alma. Esta vem acompanhar e animar todo um conjunto de outras relações: relações de família (Sêneca escreve uma consolação à sua mãe, por ocasião de seu próprio exílio); relações de proteção (o mesmo Sêneca se ocupa, ao mesmo tempo, da carreira e da alma do jovem Serenus, um primo da província que acaba de chegar a Roma); relações de amizade entre duas pessoas bastante próximas em idade, em cultura e em situação (Sêneca com Lucilius); relações com um personagem de posição elevada ao qual se prestam seus deveres lhe apresentando conselhos úteis (assim Plutarco com Fundanus, ao qual ele envia com urgência as observações que ele próprio fez a propósito da tranquilidade da alma) (FOUCAULT, 2014a, p. 183,184).

Na arte erótica, Foucault identifica relações sociais diversas que se desenvolvem por intermédio do *Eros*, que desempenha um papel fundamental. Entretanto, *Eros* e *Ethos* coincidem e se encontram no interior das próprias experiências nas relações de poder. Nas relações afetivas movidas por ele – *Eros* –, há uma ligação íntima entre os sujeitos que as vivenciam. Estão presentes em uma só experiência aspectos relacionados com amizade, sabedoria, afetividade e o que movimenta esses aspectos é o *Ethos*. A experiência de Sêneca, retomada por Foucault, apresenta a intensidade dessas relações, mas, infelizmente, nossos modos modernos de amizade não permitem mais decifrar o amor que adequadamente se apresenta nessa experiência, a saber: *erótica*. Estamos situados em uma época em que o conteúdo analisado nos tipos de poder e de saber:

[...] é menos o prazer do que o desejo; no qual o mestre não tem por função iniciar, mas interrogar, escutar, decifrar; no qual esse longo processo não tem como finalidade uma majoração do prazer, mas uma modificação do sujeito (que se acha assim perdoado ou reconciliado, curado ou liberto) (FOUCAULT, 2014a, p. 4).

Foucault reconhece, a respeito da sexualidade na modernidade, a presença das relações de poder, do prazer e da verdade associadas não à arte erótica, mas a uma “ciência do sexo”. Nesse contexto, o que vai aparecer em evidência são discussões sobre heterossexualidade, homossexualidade, sodomia etc.

Neste sentido, embora o filósofo francês não elabore uma análise histórica e crítica exclusiva sobre estes temas específicos, tais relações se encontram no interior da investigação e não há como suprimi-las. Ademais, são temáticas associadas, na maioria das vezes, à culpa, ao remorso ou à subversão, ou seja, aos modos como o Ocidente considerou a sexualidade, em princípio, pelos moldes da moral judaico-cristã, mas também por elementos da cultura helenística que permaneceram como componente da formação ocidental pela influência do pensamento greco-romano, principalmente a antiguidade clássica e o estoicismo, maniqueísmo e neoplatonismo.

Nesse sentido, mesmo em função dessa tradição que trata o sexo como subversão, espanta a Foucault a maneira como o Ocidente procura se apoderar de um conhecimento sobre tais práticas, em dar conta da "verdade" que subjaz às práticas sexuais, algo que foi visto por alguns intelectuais de filiação marxista como um dos programas de controle e manipulação imposto aos corpos pelo capitalismo. Em uma entrevista intitulada *O Ocidente e a verdade do sexo*, dada ao *Le Monde* em novembro de 1976, Foucault se questiona sobre esse interesse:

[...] por que o Ocidente se perguntou continuamente sobre a verdade do sexo e exigiu que cada um a formulasse para si? Por que quis ele com tanta obstinação que nossa relação com nós mesmos passasse por essa verdade? Devemos, então, nos surpreender que, no início do século XX, tenhamos sido pegos por uma grande e nova culpabilidade, que começamos a sentir uma espécie de remorso histórico que nos fez acreditar que há séculos estávamos em falta em relação ao sexo (FOUCAULT, 2014a, p. 5).

Essa preocupação do Ocidente, muito embora nem sempre clara, abre espaço para outro tipo de configuração desse saber e visando outros fins que não aqueles de uma sociedade que visa, entre outras coisas, o controle dos corpos e a conformidade das condutas. Para o pensamento de Foucault, a análise histórica pode promover uma mudança de paradigmas, o que pode levar a mudanças nas formas de conduta. Neste sentido, há necessidade, no que diz respeito à história da sexualidade, do retorno aos temas da homossexualidade e da heterossexualidade, tomando os devidos cuidados no sentido de tentar perceber como estes foram experienciados ao longo da história.

Devemos, assim, ao considerar os modos e condições na conjuntura do momento em que as experiências são vivenciadas, entender os motivos de a modernidade tê-los tratado com preconceito e, por vezes, por não os tolerar, visá-los com aversão e desprezo. Essa perspectiva consiste em uma trajetória indispensável para se evitar cair nas rédeas do poder e passar, na problemática da sexualidade, a defender equívocos e sedimentar preconceitos.

Assim, nos adverte Foucault (1998, p. 167), ao tratar da homossexualidade na Antiguidade em *História da sexualidade II*, que mesmo as formas com as quais abordamos essas problemáticas devem ser cuidadosamente consideradas, isso porque nosso ponto de partida, e talvez de chegada, consiste em nossos referenciais já prejudicados pela concepção de sexualidade desenvolvida no Ocidente:

Talvez não seja muito prudente utilizar aqui esses dois termos ['tolerado', 'homossexualidade']. De fato, a noção de homossexualidade é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso. Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto.

Muito embora essa advertência nos leve à conclusão de que seria inútil a

retomada das questões relativas às relações homoafetivas na Idade Antiga, já que a manifestação da homossexualidade nos dias atuais diverge da que era praticada na Antiguidade, retomar o tratamento do tema, por outro lado, possibilita refletir sobre o preconceito que permeia a prática homossexual na atualidade. Mas, para que tenhamos um acesso adequado, devemos nos dar conta dos nossos pré-conceitos, dos nossos pré-juízos, segundo a acepção de Gadamer, conforme ele a desenvolve em *Verdade e método*. Esse cuidado nos permitiria compensar as discrepâncias em relação à nossa posição e ao objeto visado. Uma vez que não podemos nos esquivar de nossa história e de nossas influências, já que elas são fundamentais para nossa compreensão da realidade, submetê-las ao crivo da crítica e considerá-las como pano de fundo de nossas considerações consiste em uma forma de tentar controlar e contornar as dificuldades oriundas de tal investigação, principalmente acerca desses temas considerados como *marginais*.

A antiguidade e o medievo nos comportamentos dos sujeitos modernos

É possível repensar a nossa própria história na medida em que, constantemente, os comportamentos dos sujeitos contemporâneos no que diz respeito às práticas homoafetivas – seja para afirmá-las ou negá-las –, geralmente se justificam apoiadas em conceitos originados na Antiguidade. Na Idade Antiga, a homossexualidade é compreendida de forma diferenciada da modernidade, o mesmo pode ser dito em relação à heterossexualidade, conforme Jacqueline de Romilly, quando narra as insolências e escândalos de Alcibíades:

Alcibíades era, pois, um mulherengo, e suas conquistas femininas davam muito que falar na Grécia. Mas também praticava, como era usual em Atenas, o outro amor. Sua beleza, em particular, atraiu-lhe inúmeros pretendentes, que o assediavam com certo sucesso [...] ROMILLY, 1996, p. 43).

Alcibíades assume aqui a condição paradoxal daquele que ama tanto os homens como as mulheres, que desvia esposos e esposas de seus relacionamentos conjugais. Considerado o mais belo entre os atenienses, ele expressa a não exclusividade do amor erótico, antes a sua "*co-habitação*" nos espaços afetivos e sua aceitação como modalidade de vivência erótica.

Todavia, no que diz respeito à arte erótica, no sentido do cultivo das relações

afetivas, indiferenciadamente quanto ao tipo de relação, na antiguidade clássica, esta oscila constantemente entre os desejos e prazeres da alma e do corpo e, por outro lado, ao tipo de escolha que fazemos em relação a um ou ao outro. Assim, na relação de Sócrates e Alcibíades que aparece no diálogo *Banquete* de Platão, a *arte erótica* é corrompida pela ambição política que animava Alcibíades e que se caracterizava por uma afeição maior à honra e aos cargos públicos do que ao amor dedicado ao velho mestre:

[...] Mesmo agora, eu tenho consciência de que se eu aceitasse de prestar-lhe ouvido, não poderia resistir-lhe e sentiria novamente as mesmas emoções. De fato, ele me obriga a admitir que, a despeito de tudo que me falta, continuo não tendo cuidado comigo mesmo, uma vez que me ocupo com os negócios de Atenas. Por isso me faço violência, a tampar os ouvidos como para escapar das sereias, e me afasto fugindo, para evitar de permanecer aí ao seu lado a esperar a velhice [...] (PLATON, 2007, p. 166)¹¹⁷.

Neste extrato do diálogo, Platão nos sugere que o amor que poderia vir a associar, numa *arte erótica*, Platão e Alcibíades assumia um valor tal àquele que idealizamos para o amor heterossexual, o da vivência ao lado do amado até seus últimos dias, algo que Alcibíades, face ao seu desejo de honra e glória política, não considerava algo digno de cultivar. Amor hétero ou homo se equivalem quanto ao sentido e intensidade da relação e, ademais, não eram excludentes na Grécia antiga, uma vez que se aceitava, sob determinadas condições, esse tipo de dupla disponibilidade para o amor, algo que não é aceito, atualmente, nas sociedades ocidentais.

Nesse sentido, é preciso desmistificar a ideia da necessidade de estabelecer uma verdade sobre a história da sexualidade no Ocidente. O que se caracteriza como indispensável é esclarecer sobre como, no início do século XX, desenvolve-se, sobre as práticas sexuais – quando o desejo e o prazer se colocam na discussão da heterossexualidade e da homossexualidade –, não somente a questão do preconceito, mas do sentimento de culpa. Foucault, em sua pesquisa sobre a história da sexualidade, aponta que o sentimento de culpa pode ter sido absorvido pelo indivíduo com os modos

¹¹⁷En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui (PLATON, 2007, p. 166, 216a -216b).

estabelecidos pela moral sexual cristã. Contudo, percebe o francês, na existência da moral cristã, referências a modelos mais antigos de moral sexual. Em entrevista intitulada *Sexualidade e solidão*, 1981, *Ditos e escritos V*, ele observa, nos modos de existência da moral cristã, aspectos relacionados à cultura grega clássica:

[...] Creio que a maioria dentre nós tende a atribuir esse modelo [que estabelece a monogamia, a fidelidade e a procriação como critérios para a prática sexual] quer ao cristianismo, quer à sociedade cristã moderna tal como ela se desenvolveu sob a influência da moral capitalista ou da moral dita burguesa. Mas fiquei surpreso ao verificar [...] que esse modelo se encontrava também na literatura latina e helenística. [...] Efetivamente os filósofos pagãos dos séculos que precederam e se seguiram à morte de Cristo propuseram uma ética sexual que, embora fosse em parte nova, era, no entanto, bastante semelhante ao que é tido como a ética cristã (FOUCAULT, 2006b, p. 96).

Tais padrões, continuados pela moral cristã e reforçados pela sociedade desde a Idade Média, se perpetuaram aos séculos posteriores chegando ao século XIX. A normatização do casamento fundado na relação heterossexual possibilitou que algumas práticas relacionadas ao desejo e ao prazer fossem cultivadas publicamente, por exemplo, o beijo, o abraço. No entanto, práticas destoantes dos padrões morais regulados, a saber, as relações homoafetivas, mesmo na existência do desejo e do prazer, eram sempre vivenciadas às escondidas.

Conforme Foucault, em uma entrevista de 1982 intitulada *Escolha sexual, ato sexual*, *Ditos e escritos IX*:

A heterossexualidade, pelo menos desde a Idade Média, foi sempre apreendida segundo dois eixos: o eixo da corte, em que o homem seduz a mulher, e o eixo do ato sexual em si. A grande literatura heterossexual do Ocidente se preocupou essencialmente com o eixo da corte amorosa, isto é, antes de mais nada, com o que precede o ato sexual. Toda a obra de refinamento intelectual e cultural, toda a elaboração estética no Ocidente sempre se voltou para a corte. É o que explica que o ato sexual em si seja relativamente pouco apreciado, tanto do ponto de vista literário quanto cultural e esteticamente. Inversamente, não há nada que ligue a experiência homossexual moderna à corte. As coisas, aliás, não aconteciam assim na Grécia antiga para os gregos, a corte entre homens era mais importante que a corte entre homens e mulheres (pensemos somente em Sócrates e Alcibíades). Mas a cultura cristã ocidental banuiu a homossexualidade, forçando-a a concentrar toda sua energia no ato em si. Os homossexuais não puderam elaborar um sistema de corte porque lhes recusaram a expressão cultural necessária a essa elaboração. O piscar de olhos na rua, a decisão, em uma fração de segundo, de agarrar a

aventura, a rapidez com a qual as relações homossexuais são consumadas, tudo isso é produto de uma interdição (2014a, p. 167).

É possível dizer que na história das representações a interdição à homossexualidade desenvolve-se pelo cultivo da moral cristã, pois esta apresenta elementos que alimentam o preconceito, eliminam o desejo e tolhem o indivíduo de forma acentuada, principalmente porque, uma vez que este não se reconhece como um sujeito em um corpo (partindo da interdição do corpo e do prazer na ética cristã), ele percebe, menos ainda, que seu corpo deseja outro corpo. E, quando isso acontece, esse desejo realiza-se de forma fugidia, sem os ritos da corte, sem os prazeres do encontro e do convívio, antes, de forma escondida, camuflada, negada, condenada e, quando saciado, cessado, permanecendo aí o início, meio e fim do prazer de qualquer relação.

A sexualidade como vida criadora

Para além da "normalização" da homoafetividade, da sua aceitação em meio à moral sexual vigente no ocidente, Foucault entende a sexualidade como possibilidade de vida criadora, deixando uma indicação para o chamado movimento homossexual, para suas lutas e suas conquistas:

[...] o movimento homossexual precisa mais, hoje, de uma arte de viver do que de uma ciência ou de um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossas condutas. Ela faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos - ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora (FOUCAULT, 2014a, p. 251).

A questão central que persiste nos temas tratados por Foucault é a de apresentar os riscos associados à análise histórica dos acontecimentos, por deter-se, apenas, nos códigos de ética e não nas "práticas de liberdade" dos indivíduos. Daí que, as formas de apresentação histórica sobre a sexualidade mostram-nos a incoerência a que o indivíduo é levado a viver face às normas vigentes. É necessário, aos sujeitos históricos, a coerência não com os códigos de ética ou com o que estes estabelecem moralmente para seguir, mas, acima de tudo, com aquilo que deve mover os sujeitos históricos livres, a

saber, a coerência com a própria vida.

Nesse sentido, na busca pela autenticidade dos atos refletidos e vividos, na construção de uma arte de viver, é possível se opor aos sofrimentos da humanidade e, principalmente, se colocar junto aos grupos que são estigmatizados, excluídos e perseguidos na sociedade ocidental, face aos desígnios e resultados da herança da moral sexual vigente. Assim, faz-se necessário se engajar sem dissimulação, algo que Foucault considera como um dos princípios norteadores do pensamento cínico, quando ele analisa a dramatização e teatralidade da não dissimulação em *A coragem da verdade*:

[...] uma vida não dissimulada é uma vida que não ocultaria nada do que não é ruim e não faria o mal, pois não dissimula nada. [...] Tanto que a não dissimulação, se deve ser a garantia e a caução de uma vida inteiramente boa, de uma vida que será boa porque inteiramente visível, pois bem, essa não dissimulação não deve fazer seus e aceitar os limites habituais, tradicionais do pudor, esses limites que os homens convencionaram e que imaginam indispensáveis. Ao contrário, ela deve fazer aparecer, sem limite e sem dissimulação, o que, no ser humano, é da ordem da natureza, logo da ordem do bem. Ou seja, a não dissimulação, longe de ser a retomada e a aceitação dessas regras de pudor tradicionais que fazem que as pessoas se envergonhem de fazer o mal diante das outras, deve ser a exposição da naturalidade do ser humano ante o olhar de todos (2011a, p. 224).

Viver uma vida não dissimulada, expressão de uma coragem da verdade consiste em um princípio possível para uma vida mais em conformidade com as disposições de liberdade, de uma naturalidade perdida em meio às demandas sociais e aos costumes. A "busca do homem" natural, verdadeiro de Diógenes, longe de ser um desvario em plena luz do dia, representa um retorno a princípios de uma vida mais simples, mais verdadeira e mais feliz. Despir-se das relações e dos motivos que acobertam o homem, seu corpo, que teatraliza seus gestos, que dissimula seu próprio eu consiste em combater, em resistir às formas de controle da vida e das condutas expressas nas relações de poder às quais estamos continuamente submetidos.

A relação sexual é, como toda e qualquer, outra relação de poder. Entretanto, nela as ações e relações se efetivam, mais estritamente, na relação erótica e ela deve ser o objeto de manipulação não de um indivíduo por outro, não de um sistema, de uma lei ou qualquer outra forma de aprisionamento, mas, quando muito, de uma cultura de si. Deste modo, o prazer sexual não é realizado em uma opção de dissimulação, mas pela verdade, no exercício de sua coragem.

Conforme Foucault, a relação sexual livre é o próprio ato de prazer que possui

em si um foco de criação de cultura e, na concepção do autor de *História da sexualidade*, é sobre isso que é preciso se deter. Assim, Foucault se esforça em mostrar o quanto o tema da sexualidade é importante e delicado. Nesse sentido, em *Governo de si e do outros*, ele lembra da tomada de posição de Platão sobre o assunto ao escrever as Leis:

[...] no momento em que aborda a análise da legislação sexual, Platão escreve: eis agora "um tema de não pequena importância, em que se fazer ouvir é difícil, em que caberia principalmente a Deus agir, se fosse, de certo modo, possível que as prescrições requeridas viessem dele; de fato, parece que é de um homem que se necessita, um homem audacioso, um homem que, pondo a franqueza (parresía) acima de tudo, proclame o que acha melhor para a cidade e para os cidadãos, ordene, perante essas almas corrompidas, o que toda a nossa constituição comporta e reclama, diga 'não' a todas as nossas paixões mais poderosas e, sem ter ninguém a apoiá-lo, sozinho, siga unicamente a voz da razão" [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 188).

Ora, Platão se encontra na elaboração de um sistema de leis; tudo é pensado, elaborado, validado. Contudo, na esfera de uma legislação sobre a sexualidade, Platão reconhece a delicadeza do tema e a dificuldade de impor normas e enquadramentos para aspectos relativos à vida dos indivíduos e que dizem respeito ao seu corpo e aos seus desejos. Platão admite não poder elaborar leis sobre a relação sexual e invoca a necessidade de um deus:

[...] mas o deus não está presente; pois bem, vocês vão precisar de um homem. E o que esse homem terá de fazer? Pois bem, é ele que, eventualmente sozinho, sem ajuda de quem quer que seja, falando sozinho em nome da razão, vai se dirigir aos indivíduos e com toda a franqueza lhes dizer a verdade, uma verdade que deve persuadi-los, e persuadi-los a se conduzir como devem. Temos aí, eu creio, a ideia de uma espécie de suplemento de parresía, que jamais a organização da cidade, jamais a ordem das leis, por mais racional que seja, poderá assegurar (FOUCAULT, 2010a, p. 189).

Portanto, não basta levantar a bandeira em luta de uma causa, isto é, em defesa seja da homossexualidade seja da heterossexualidade, também não é o suficiente a criação de leis que regulamentem as relações sexuais¹¹⁸. Antes, faz-se necessário, na

¹¹⁸A questão da homossexualidade tem sido objeto de considerações há mais de 500 anos na Grã-Bretanha, muito embora reconhecimentos consistentes sobre a sodomia só tenham ocorrido a partir de 1999, quando da suspensão da proibição do alistamento de homossexuais às forças armadas na Grã-Bretanha. Antes disso, acontecimentos diversos marcaram a necessidade urgente das mudanças. Em 1533,

medida em que se quer ocupar-se dos outros, quando se busca o outro, preocupar-se não consigo, mas, sem limite e sem dissimulação, ser, acima de tudo, capaz de uma fala franca, estar aberto à verdade e viver o que se é sem subterfúgios¹¹⁹.

Conclusão

A relação sexual livre é o próprio ato de prazer que possui em si um foco de criação de uma cultura e, na concepção do autor de *História da sexualidade*, é sobre isso que é preciso se deter. E, é nesse sentido, que concluímos, reafirmando a necessidade de viver em função do *Eros* e na perspectiva do cultivo das relações afetivas em quaisquer que sejam suas modalidades.

Nesse sentido, não devemos esquecer que *Eros* e *Ethos* coincidem e se encontram no interior das próprias experiências, nas relações de poder. Nas relações afetivas movidas por ele – *Eros* –, há uma ligação íntima entre os sujeitos que as vivenciam. Estão presentes em uma só experiência aspectos relacionados com amizade, sabedoria, afetividade, e o que movimenta esses aspectos é o *Ethos*.

Assim, concluímos que viver autenticamente, sem subterfúgio é ser livre. Tal perspectiva perpassa qualquer que seja a modalidade da relação, a saber, hetero, homo

surge a primeira lei civil da Grã-Bretanha sobre sodomia, aprovada durante o reinado de Henrique VIII. Anteriormente, os homossexuais eram julgados pela igreja e a ação penal pelo crime de sodomia era a pena de morte e a cassação dos bens do condenado pela coroa, ao invés de irem para seus herdeiros legais. Em 1895, o escritor inglês Oscar Wilde é condenado a dois anos de trabalhos forçados por atentado violento ao pudor. Em 1952, o matemático inglês Alan Turing - conhecido como pai da computação moderna - responsável direto por reduzir a II Guerra Mundial em ao menos dois anos, ao quebrar o código secreto dos Nazistas, foi condenado à castração química, o que o levou ao suicídio dois anos mais tarde. Em 1954, o cientista e ornitólogo George Montagu, responsável por grande parte do acervo de aves do Natural History Museum de Londres, foi preso por 12 meses por “crimes homossexuais consensuais”, juntamente com dois outros homens. Em 2002, uma lei permite casais do mesmo sexo adotarem crianças. Em 2004, casais do mesmo sexo recebem direitos de casamentos civis. Em 2009, David Cameron pede desculpas públicas à família Turing pela forma como o matemático foi tratado pela lei Britânica. Fonte: Adaptado de <http://molhoingles.com/linha-do-tempo-500-anos-de-direitos-gays-na-gra-bretanha/> 2/3.

¹¹⁹ Conforme a Teoria Queer - consolidada por volta dos anos 90 – “A obra de Foucault e as experiências de certas políticas homossexuais afirmativas têm demonstrado que exigir o reconhecimento de uma identidade homossexual distintiva reafirma, inevitavelmente, uma oposição binária e desigual entre o homossexual e o heterossexual. Por conseguinte, em lugar de se deslocar para fora da oposição ou de invertê-la, a teoria queer examina as formas mediante as quais a oposição tem modelado as hierarquias morais e políticas do saber e do poder”. “La obra de Foucault y la experiencia de ciertas políticas homosexuales afirmativas han demostrado que exigir el reconocimiento de una identidad homossexual distintiva reafirma, inevitablemente, una oposición binaria y desigual entre lo homossexual y lo heterossexual. Por conseguinte, em lugar de desplazarse fuera de la oposición o de invertirla, la teoria queer examina las formas mediante las cuales la oposición há moldeado las jerarquias morales y políticas del saber e del poder” (SPARGO. 2013, p. 61).

ou poliafetiva. Ela se dirige a uma abertura de um simples ato sexual em direção a uma cultura, ou seja, a algo muito maior. Trata-se de uma cultura de si.

Referências

FOUCAULT. Ética, sexualidade, política. **Ditos e Escritos Vol V**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres** (1984). Tradução de Maria Thereza da Costa de Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. **O governo de si e dos outros** (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A Coragem da verdade: o governo de si e dos outros II** (1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. **Ditos e Escritos Vol IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Abner Chiquieri.

PLATON. **Le Banquete**. 5ª ed. Paris: Flammarion, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. **Alcíades ou os perigos da ambição**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SPARGO, Tamsin. **Foucault y la teoria queer**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2013.

O SUJEITO TRANSEXUAL SOB O OLHAR DE MICHEL FOUCAULT E BERENICE BENTO

Aryanne Sérgia Queiroz de Oliveira¹²⁰
Sílvia Letícia Bezerra dos Santos¹²¹
Alisson Eric de Souza Simão Pereira¹²²

Devido a sua complexidade perante os olhares preconceituosos – de uma sociedade acostumada com o binarismo homem/mulher – preponderando sobre os corpos, a análise do sujeito transexual requer a escolha de um prisma. Portanto, a *priori*, a pessoa transexual   aquela que não se conforma psicologicamente ao padrão socialmente estabelecido   sua estrutura corpórea, muitas vezes desejando adequá-la   sua identidade,   sua performance de gênero.

Dito isto, tal sujeito se encontra enlaçado em uma rede de saberes-poderes que tentam moldá-lo de diversas maneiras, seja por meio de discursos e conceitos discriminatórios, seja por constru es de estereótipos que o vislumbram como um doente.

Neste trabalho escolheu-se discutir o sujeito transexual sob duas  ticas. A primeira, pelo viés filosófico de Michel Foucault, que trabalha a ideia de um sujeito entrelaçado por rela es de poder e lutando estrategicamente para ter a sua identidade reconhecida. Já a segunda, pelo olhar sociológico da Berenice Bento, que lida com a despatologiza o e a desconstru o do estereótipo transexual, tentando demonstrar que não existe apenas uma identidade, mas diversas identidades transexuais, das quais nenhuma merece o título de patologia.

O olhar Foucaultiano

A começar pela defini o do que seja sujeito, Michel Foucault (2010, p. 235)

¹²⁰ Possui gradua o em Direito pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2014); Mestra pelo Programa de Pós-Gradua o em Ciências Sociais e Humanas – UERN (2017). Técnica Administrativa no Departamento de História-UERN, e nos grupos de pesquisas: Grupo de Estudos Culturais (GRUESC); e História do Nordeste: sociedade e cultura. E-mail: aryannesqo@gmail.com

¹²¹ Técnica em informática pelo Instituto Federal de Educa o, Ciência e Tecnologia Rio Grande do Norte (IFRN). Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e atuou como bolsista no Núcleo de Documenta o e Pesquisa Histórica (NUDOPH).

¹²² Graduado em História pela UERN- Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e bolsista do NUDOPH- Núcleo de Documenta o e Pesquisa Histórica e bolsista voluntário do projeto residência pedagógica do Departamento de História da mesma institui o.

adere dois significados, proferindo que

Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjulga e torna sujeito *a* (grifo do autor).

Traçando um paralelo entre tais definições e o indivíduo transexual, nota-se que ambas o alcançam, pois tanto ele está controlado por um universo de saberes que o torna dependente, como a sua identidade encontra-se aprisionada em sua psique, subjulgada a possíveis concessões exteriores. Tal dependência se dá, por exemplo, quando os poderes-saberes médicos instituem um processo transexualizador a este sujeito, obrigando-o a transcorrer todas as etapas para, quem sabe, obter êxito e realizar a cirurgia de transgenitalização.

Ao traçar uma variedade de procedimentos a serem transpostos pelo/a transexual, o poder-saber tenta condicioná-lo/a e sujeitá-lo/a às suas regras legitimadas, sem oferecer nenhuma outra alternativa para que ele/a alcance seu propósito maior. Além das Ciências da Saúde, a Ciência Jurídica também circunscreve o seu acesso, quando, por exemplo, refreia o/a transexual diante das leis que se omitem ou perante a negativa sentenciada na lide processual, pelo magistrado.

Tais ciências – tanto a da área da saúde quanto a jurídica – são instauradas pelo Estado que, segundo Foucault, expõe o seu poder pastoral de modo a controlar e escamotear as individualidades da humanidade. Para ele, “[...] esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e da capacidade de dirigi-la” (2010, p. 237).

O poder supracitado funciona no processo transexualizador como catalisador, filtrando as emoções e as racionalidades, incentivando a confidência das práticas e dos pensamentos mais sigilosos do ser humano em comento. Nesta relação de poder que se dispõe entre o profissional da área da saúde e o paciente transexual, percebe-se uma bipolarização de forças a atuarem em oposição, onde o primeiro subjulga o segundo e este, muitas vezes, tenta resistir a essa dominação. Foucault (2010, p. 234) chega a ilustrar essa conexão, ao redigir que

“[...] para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de

dissociar estas relações. Para começar, tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, **do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população**, da administração sobre o modo de vida das pessoas” (grifo nosso).

Em contraposição ao psiquiatra, o doente mental aqui seria o/a transexual, uma vez que a transexualidade é classificada pelo Código Internacional de Doenças (CID-10) como ‘transexualismo’, ou seja, um transtorno de identidade sexual. Por ser considerado/a um/a transtornado/a mental, se coloca em posição contrária ao profissional citado, o qual é apto a tratar – ou seja, subjulgar – o paciente em questão.

De acordo com Foucault (2010, p. 234), lutas são travadas nesta relação, tendo como objetivo maior “os efeitos de poder enquanto tal. Por exemplo, a profissão médica não é criticada essencialmente por ser um empreendimento lucrativo, porém, porque exerce, um poder sem controle, sobre os corpos das pessoas, sua saúde, sua vida e morte”. Desse modo, a finalidade máxima do embate entre o profissional médico e seu paciente é verificar os efeitos do saber-poder refletido no corpo do transexual, é perceber que as regras repercutem e transformam esses indivíduos, controlando suas vidas.

Fazendo uma analogia, podemos comparar o referido profissional com um titereiro que, por meio de vários cordéis interligados entre os seus dedos, manuseia marionetes. O prazer do titereiro é ver a marionete mexer-se em razão de seus movimentos, sendo controlados pelos inúmeros fios que intercomunicam os dedos e as partes do boneco. Portanto, as marionetes correspondem aqui aos corpos transexuais e os barbantes são as normas e os discursos que se interligam entre os dedos do titereiro – ou seja, do especialista – e os lados da marionete.

Porém, é interessante saber que as ‘marionetes transexuais’ possuem vontade própria e não estão totalmente à mercê desse controle. Elas resistem a esse domínio dentro dessa relação de subjulgo do titereiro-especialista, dividindo-se entre as vontades próprias e os desejos deste. Buscam demonstrar que suas lutas são em prol do firmamento da identidade individual de cada um, querendo firmar-se como sujeito que sabe escolher o melhor pra si.

Em relação aos ‘cordéis’, isto é, aos vários discursos que conduzem as ações e reações dos/as transexuais, Foucault, em sua obra *História da Sexualidade: a vontade de saber* (1988, p. 35), ressalta que há uma

[...] multiplicidade de discursos, produzidos por toda uma série de mecanismos que funcionam em diferentes instituições.” Houve uma “[...] explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na **medicina, na psiquiatria, na psicologia**, na moral, na crítica política (grifo nosso).

Os diversos pronunciamentos normativos da Medicina, da Psicologia e da Psiquiatria diferenciam-se entre si, no entanto se unem em prol de um controle dos indivíduos. Os saberes-poderes se interligam para funcionar em benefício deles mesmos, usando as pessoas como degraus para alcançar o topo, o destaque, não importando o rumo que geram à vida de cada uma delas.

Diante de tal controle, em muitas ocasiões, o/a transexual busca certa autonomia para esgueirar-se ao subjulgo das práticas discursivas e dos questionários intermináveis que o poder-saber científico o/a força a responder, para atender aos seus desejos de controle. No entanto, esquece que esses instrumentos foram criados para forçar as pessoas a falarem, como uma espécie de tortura, não oferecendo opções para escaparem dessa aparelhagem.

O/a transexual não será tratado/a como alguém que esteja absolvido dos seus ‘pecados’. Muito pelo contrário, será visto/a como um/a réu/ré que deve relatar todos os seus erros e práticas envolvidas na sua sexualidade. As ciências da saúde têm interesse em ouvir todas as pessoas para descobrir cada feixe de desvio ou de perversão surgido nas sexualidades. A partir de tal descoberta, facilita-se o controle dos corpos, interpretando as ações e pensamentos dos sujeitos e ditando verdades a eles. Foucault (1988, p. 66) acrescenta que

A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe. A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade: é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. Aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade. Sua função é hermenêutica. Seu poder em relação à confissão não consiste somente em exigí-la, antes dela ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir através dela e de sua decifração, um discurso de verdade.

Neste viés, não é suficiente apenas incutir verdades às pronúncias dos sujeitos transexuais, mas sim, interpretar os seus significados para substanciar as verdades a serem firmadas. Desse modo, o/a transexual propala seus atos sigilosos e terá que

aguardar a interpretação do receptor – no caso, os profissionais envolvidos na equipe multiprofissional –, que revelará a verdade sobre eles mesmos.

Em relação ao poder que nega as sexualidades, Foucault (1988, p. 81) discorre que

[...] o poder jamais estabelece relação que não seja de modo negativo: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou ainda, ocultação ou mascaramento. O poder não ‘pode’ nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não; se produz alguma coisa, são ausências e falhas; elide elementos, introduz discontinuidades, separa o que está junto, marca fronteiras. Seus efeitos tomam a forma geral do limite e da lacuna.

Nesta ótica, o sujeito transexual se vê bloqueado perante a sua necessidade de viver em completude sexual, realizando a construção de sua identidade de gênero de maneira plena, gozando dos mesmos privilégios que os heteronormativos possuem. O embaraço causado em sua sexualidade advém dos poderes-saberes que lhe negam a existência de sua identidade, que contrariam os seus desejos e lhe impõem verdades que não se coadunam com as suas verdades.

Portanto, a transexualidade é ditada não pelas vivências de cada sujeito que se autodenomina transexual, mas sim, pelos poderes-saberes científicos que reduzem a identidade de cada um dentro de suas ‘caixinhas da verdade’, ou seja, o regime binarista que instituíram socialmente. Assim, a transexualidade torna-se lícita ou ilícita em decorrência dos discursos das Ciências da Saúde – Medicina, Psicologia e Psiquiatria – e da Ciência do Direito, que dão inteligibilidade ou não aos sujeitos que se autodeclaram transexuais.

O olhar de Berenice Bento

Ao cravar os seus olhos sociológicos nos sujeitos transexuais, Berenice se propôs primordialmente a desmistificar a ideia de patologia que recai sobre eles, assim como a desconstruir o estereótipo universal que os circunda. Segundo ela, tal modelo se expande com facilidade em razão de estar corroborado pelos discursos da Medicina e das ciências ‘psi’¹²³.

Em sua pesquisa de Doutorado, ela apreciou diversos indivíduos transexuais por

¹²³ Berenice Bento compreende as ciências ‘psi’ sendo a psicanálise, a psicologia e a psiquiatria.

meio de entrevistas e revelou que a experiência deles são, na maioria das vezes, divergentes do que vem sendo catalogado nos manuais médicos como o padrão da transexualidade.

Prefaciando a obra *A Reinvenção do Corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual*, Deis Siqueira (BENTO, 2006, p. 11) revela que “a autora não discute gênero a partir da referência biológica, mas das performances que os sujeitos atualizam em suas práticas cotidianas para serem reconhecidos como membros legítimos do gênero com o qual se identificam”. Para ela, as performances dos/as transexuais são essenciais para questionar a relação de gênero com os corpos em transformação.

Não há como ampliar a visão acerca de tais indivíduos sem explorar as suas práticas performáticas habituais. Para tal fim, Berenice, em seu estudo de campo, frequentou o Projeto Transexualismo no Hospital das Clínicas, na cidade de Goiânia/GO, assim como conviveu com um Grupo de Identidade de Gênero e Transexualidade (GIGT), na cidade de Valência, na Espanha.

É de se ressaltar que na época da pesquisa da referida autora, em 2006, estava em processo de debate no parlamento espanhol a Lei de Identidade de Gênero do país. No início de 2007 a referida lei fora aprovada, permitindo às pessoas transexuais a retificação do nome e do sexo no Registro Civil, sem haver a necessidade de realizar procedimentos cirúrgicos para modificar os órgãos genitais. Tal decisão fora considerada histórica diante da luta do grupo de pessoas transexuais no país, as quais passaram a necessitar “somente” do diagnóstico médico de disforia de gênero e a certificação de que realizaram o tratamento clínico por, pelo menos, dois anos. Foi um grande passo diante de uma longa caminhada de luta por concessão de direitos às pessoas transexuais.

Berenice, nos dois campos, pôde sentir como as pessoas transexuais lidam com as suas identidades e como elas pretendem ser reconhecidas dentro e fora dos referidos ambientes. No Hospital, elas são tratadas como ‘candidatas’ ao Projeto que, ao final do protocolo transexualizador, promoverá a cirurgia de transgenitalização, caso consigam ultrapassar todas as etapas impostas. Dessa forma, os/as transexuais acabam realizando performances vitimizadas – dentro do hospital – perante os profissionais da área da saúde e produzindo mentiras, no intuito de se encaixarem e conseguirem o objetivo maior: realizar a cirurgia de ‘mudança de sexo’. Já na Espanha, a autora percebe diferenças performáticas dentro do Grupo de Identidade de Gênero e Transexualidade,

compreendendo que não existe total subserviência ao modelo estabelecido pela ciência médica. No referido grupo, há uma diversidade de transexuais, cada um/uma com sua característica própria, sem seguir o modelo genérico.

Ainda prefaciando a obra de Berenice, Deis Siqueira (BENTO, 2006, p. 14) afirma que a autora conquistou o sucesso ao demolir o ideal de sujeito transexual universal. Vejamos:

Se um dos objetivos da autora era desconstruir a ideia de um sujeito transexual universal, consagrado pelo dispositivo da transexualidade, ela logrou êxito. Alguns pontos de unidade entre os sujeitos que vivem a experiência transexual, tais como, o desejo de realizar a cirurgia de transgenitalização, não permitem concluir a existência de uma “identidade transexual” (genérica, absoluta, única). A autora prefere falar de posições identitárias, apegos identitários temporários, identidades rizomáticas, diversidades dos gêneros.

O sujeito citado não incorpora fielmente a normativa que lhe é sobreposta, causando confusão na mente dos que o observam e lhe cobram perfeição e protensão de todos os atos inerentes ao gênero repellido. Assim, existe uma tensão permanente entre cobradores e cobrado/a, tendo este/a que permanecer sempre em fuga das cobranças direcionadas a/à ele/ela. A sensação gerada neste sujeito é de ser sempre devedor de algo não suprimido, de algo que não se consegue pagar, mesmo realizando inúmeras tentativas.

Por meio de diversos procedimentos cirúrgicos e intervenções hormonais, o indivíduo transexual, muitas vezes, vai sucumbindo ao preceito heteronormativo, tentando transformar o seu manequim em uma figura humana aceita socialmente. Sua escultura é retalhada, golpeada, enxertada e quase que completamente transfigurada para cumprir os encargos e entraves do gênero que lhe foram imputados.

Aquele/a que não pretende realizar todo o processo de alteração do corpo – criado e fundamentado como verídico pelas ciências médicas, corroborado pelo saber jurídico – continuará causando desconforto aos membros da sociedade e aos profissionais dessas áreas. Sua ‘escolha’ em alterar hormonalmente e cirurgicamente a figura tridimensional que possui se dá – racionalmente – no sentido de desejar aprovação social; e – irrefletidamente, talvez –, no sentido de cooperar com os saberes médico-jurídicos.

Berenice (2006, p.25) confirma que tais saberes constituíram um modelo de ‘transexual oficial’. Em razão disso, todo indivíduo que se autodenomina transexual

deverá possuir caracteres idênticos ao padrão cravado. Eis, portanto, que

O/a transexual oficial' [...] a) odeia seu corpo; b) é assexuado/a; c) deseja realizar cirurgias para que possa exercer a sexualidade normal, a heterossexualidade, com o órgão apropriado. Sugiro ao contrário, que eles/as não solicitam as cirurgias motivados/as pela sexualidade, tampouco são assexuados/as: querem mudanças em seus corpos para ter inteligibilidade social. Se a sociedade divide-se em corpos-homens e corpos-mulheres, aqueles que não apresentam essa correspondência fundante tendem a estar fora da categoria do humano (BENTO, 2006, p. 25).

A autora sugere que aqueles sujeitos que não correspondem a cada item elencado como pré-requisito para ser um transexual 'de verdade', serão inferiorizados e postos à margem do universo humano. Não poderão ser considerados como transexuais legítimos, muito menos como seres humanos, sendo descartados da sociedade na qual estão relacionando-se.

Propõe ainda que os/as transexuais buscam o reconhecimento social ao se submeterem ao processo transexualizador, permitindo a consumação de métodos cirúrgicos em seus corpos, para transformarem-se em prováveis sujeitos cognoscíveis. Tal pretensão é derivada do preconceito que sofrem de todos os lados – desde os espaços que frequentam até os saberes que se impõem sobre eles –, em razão de possuírem caracteres diferentes daquilo que a heteronormatividade dita como correto.

Ao diferir das normas constituídas socioculturalmente, o transexual é espreitado como “[...] a própria ‘coisa estranha’, aquilo que não tinha nome, uma coisa, inclassificável, nem homem, nem mulher: a própria materialização do grotesco” (BENTO, 2006, p. 57). Nesse seguimento, a posição do indivíduo citado é distante do que se considera ‘normal’, gerando um sentimento de não-pertencimento ao universo dos seres humanos.

A questão da identidade de gênero do sujeito transexual precisa ser constituída de modo a gerar uma sensação de pertencimento, de aceitação do Outro. Contudo, pessoas preconceituosas – que se consideram heteronormativas ou não! – exteriorizam os seus pré-julgamentos e deslocam o transexual a outra esfera, apartada delas. Em vista disso, esse ser humano sente-se um não-humano, uma não-criatura, um não-homem ou uma não-mulher.

Por consequência, buscará alternativas para ser (re)inserido na classificação de ser humano, tentando assim constituir a identidade de gênero que afirma possuir.

Coloca-se em transação com os ditames socioculturais e normativos, procurando obter brechas para se ajustar e ser suficientemente digno de direitos.

Em alguns momentos, utiliza-se de argumentos baseados na Biologia para alcançar tal fim. Berenice (2006, p. 63) anuncia que “a utilização de uma ancoragem discursiva baseada no biológico significa uma forma de negociar com as normas de gênero, que legitimam como normais as práticas referenciadas no discurso de determinação natural das condutas”. A noção que possui é que se torna mais fácil a aceitação social quando a transexualidade é considerada um problema biológico, nascido com ele. Quando se leva a entender que é uma escolha, que é algo criado subjetivamente, psicologicamente, as pessoas preconceituosas querem alterar a escolha alheia, querem sanear de algum modo, seja com tratamento psicológico, hormonal ou cirúrgico.

O olhar oblíquo que o/a transexual gera nas pessoas que o/a discriminam – por não ser igual aos demais – faz com que elas não consigam distinguir com nitidez a sua própria identidade. A partir dessa não-clareza, pretendem resolver esse ‘problema’ de alguma forma. Recorrem às ciências médicas e solicitam aos profissionais – de forma incisiva ou sutil, a depender do caso – procedimentos para realizar a assepsia em seu corpo, na tentativa de higienizá-lo e torná-lo saudável.

Como a Berenice (2006, p. 59) ressalta,

A coerência dos gêneros está na ausência de ambiguidades, e o olhar do especialista está ali para limpar, cortar, apontar, assinalar os excessos, fazer o trabalho de assepsia. É o dispositivo da transexualidade em pleno funcionamento, produzindo realidades e ritualizando-as como verdade nas sentenças proferidas, seja com julgamentos, seja com olhares inquisidores dos membros da equipe médica.

O manto da ambiguidade deve ser apartado do/a transexual, permitindo que a constituição de sua identidade seja transluzida por meio das cirurgias e da ingerência de hormônios, que lhe trarão uma nova roupagem à sua estrutura corporal. Esse ‘novo’ material corpóreo – redesignado através de tais procedimentos – consegue estimular a sensação no/a transexual de ter completado efetivamente a sua identidade de gênero, de não ser mais devedor/a de nenhuma dívida social, de ter sanado o seu encargo como contribuinte do bem estar coletivo.

A transformação no corpo do sujeito em comento garante-lhe um novo sentido,

um novo olhar sobre si mesmo. Olhar esse que advém dos outros e que o faz pensar que lhe é próprio, que é derivado de si. Na busca da transmutação, geralmente esse indivíduo está na realidade procurando uma mudança de comportamento dos outros perante sua identidade de gênero. O/A transexual promove a ideia dentro de si que as demais criaturas alterarão os seus comportamentos discriminatórios diante da alteração do seu corpo. Imagina que será diretamente proporcional a conversão das condutas das pessoas preconceituosas perante a sua própria transformação corpórea.

Para Berenice (2006, p. 44-45)

O que faz um sujeito afirmar que pertence a outro gênero é um sentimento; para muitos transexuais, a transformação por meio de hormônios já é suficiente para lhes garantir um sentido de identidade, e eles não reivindicam, portanto, a cirurgia de transgenitalização.

Sublinhe-se que a autora percebeu em seu estudo de campo que nem todas as pessoas transexuais pretendem metamorfosear-se totalmente para sentirem-se em completude consigo mesmas. Dão-se por satisfeitas com poucas intervenções ou somente com o tratamento hormonal, ou até mesmo sem ingerência alguma, desejando apenas a alteração do nome no Registro Civil para ser reconhecida a identidade de gênero que afirmam possuir.

Quando conseguem realizar as modificações que almejam, pretendem publicizar ao máximo suas conquistas individuais, pois em muitos casos são atingidas com muitos esforços, com muitas lágrimas e bastante determinação. Suplantam o preconceito, rebatem as rejeições oriundas nos diversos espaços que transitam, atravessam muralhas de discriminações no dia-a-dia para apanhar os frutos de suas lutas árduas.

Destaque-se que tais discriminações são ofertadas não só atingindo fisicamente os seus corpos, mas também atingindo as suas subjetividades em formas de violência verbal, ao serem tratados por xingamentos e diversas humilhações em público. Mas não só isso, pois uma diversidade de atos e olhares contribui para a transfobia¹²⁴imperar no meio social.

Esse aspecto social foi percebido por Berenice (2006, p. 57), ao aduzir que

Serem identificados/as publicamente pelo nome que os/as posiciona no gênero rejeitado era uma forma ressignificada de atualizar os

¹²⁴A transfobia é um conjunto de ações – comissivas ou omissivas - e sentimentos negativos direcionados aos sujeitos que se autodefinem como transgêneros.

insultos de ‘veado’, ‘sapatão’, ‘macho-fêmea’, que, ao longo de suas vidas, os/as haviam colocado à margem. Talvez o ‘protocolo invisível’, o não-dito, o não-explicitado, seja o mais importante e o mais difícil de negociar.

Condenado moralmente, o sujeito ora tratado sofre penalizações provenientes de um ‘tribunal científico’, que sentencia suas punições e as aplicam por meio de manuais médicos e protocolos invisíveis, como sugere a autora. Nesses manuais e protocolos estão as penalidades a serem cumpridas, cobrando-se ele que fale, aja e pense de maneira homogênea e enquadrada na heteronormatividade.

Porém, nem sempre a performance desse sujeito coaduna com o que lhe é solicitado coercitivamente, não havendo uma justa negociação nesse contrato social – algumas vezes tácito, porém, descomedido. As cláusulas impostas são abusivas, tornando o/a transexual hipossuficiente nessa relação, pois tal contrato de adesão estabelece condições arbitrárias, nas quais ele/a não teve participação alguma na escolha.

Se pudesse escolher, provavelmente as excluiria ou as modificaria de modo que tivesse liberdade plena para agir, para se pronunciar e para performatizar o gênero que melhor se adequa. Seguramente, escolheria incluir uma cláusula pétrea que viesse a garantir os seus direitos fundamentais e, principalmente, a realçar que a dignidade da pessoa humana – burlada em várias ocasiões – é algo a ser efetivado na homologação desse contrato. Tal cláusula seria promulgada com efeitos *ex tunc*, ou seja, retroagindo aos momentos em que o/a transexual teve surrupiado o direito de ser considerado/a um ser humano.

Em concordância com esse pensar, Berenice (2006, p. 230) enfatiza:

Acredita-se que os/as transexuais desejam realizar intervenções em seus corpos para que possam estabelecer a unidade entre identidade de gênero e sexualidade, quando o que os/as transexuais buscam com essas cirurgias reparadoras é o reconhecimento de seu pertencimento à humanidade. A humanidade só existe em gêneros, e o gênero só é reconhecível, só ganha vida e adquire inteligibilidade, segundo as normas de gênero, em corpos-homens e corpos-mulheres. Ou seja, a reivindicação última dos/as transexuais é o reconhecimento social de sua condição humana.

O intuito-mor da pessoa transexual é ser respeitada perante os demais, é ter os mesmos privilégios que os heteronormativos possuem, é portar efetivamente o direito de ser considerada como um ser humano digno. Para alcançar esse objetivo superior, ela

traça metas a serem cumpridas como, por exemplo, a intervenção de hormônios em seu corpo, a realização de cirurgias, assim como entre outros procedimentos inclusos no processo transexualizador.

Através desse processo institucionalizado pela ciência médica, o/a transexual deverá se submeter a várias etapas, as quais deverão ser transpassadas para atingir a finalidade maior, que é adquirir respeitabilidade perante o Outro. Dessa forma, “[...] o saber-poder médico não deixa outra alternativa aos/às ‘candidatos/as’ que não seja aceitar passivamente suas ordens e imposições” (BENTO, 2006, p. 61).

Ou seja, o único caminho proposto a este sujeito é candidatar-se à vaga de ser humano digno, por meio de assistência médica. Vê-se, portanto, obrigado a realizar cirurgias e a introduzir hormônios em seu corpo para que, no fim desse processo, seja nomeada a sua condição humana pelo saber médico. Nesta senda, “a linguagem científica é uma das mais refinadas tecnologias de produção de corpos-sexuados, à medida que realiza o ato de nomear, de batizar, de dar vida, como se estivesse realizando uma tarefa descritiva, neutra, naturalizando-se” (BENTO, 2006, p. 116).

Partindo desse viés, nota-se que os corpos transexuais só passarão a ser considerados naturalizados quando se submeterem à redesignação de sexo, adaptando-se às normas previamente estabelecidas pelas ciências médicas, que ditam o que é ‘normal’. Ao prescreverem qual o corpo ideal ao sujeito que se autodenomina como homem ou como mulher, os saberes-poderes médicos limitam as identidades dos sujeitos transexuais, ao mesmo passo que as constroem, as moldam e as condicionam, tangendo-as para seguirem os padrões heteronormativos vigentes.

A identidade de gênero daquele/a que se autopropala transexual não é refletida pelo sexo biológico que seu corpo irradia, causando um embaraço perante os guardiões dos saberes-poderes científicos. O testemunho declarado sobre sua própria identidade sexual, agregado com a performatividade do seu gênero exposta ao mundo, desencadeiam um frenesi aos conservadores das ciências médicas.

Em decorrência disso, o sujeito ora em exame não é compreendido em sua inteireza, sendo considerado como um ser doente, como alguém alterado psicologicamente. Assim, necessita de cuidados de uma equipe médica para analisar o transtorno que o acomete e guiá-lo à normalidade, esta fundada pelos saberes das Ciências da Saúde. Neste diapasão, Berenice Bento (2006, p. 89) alega que

Há uma amarração, uma costura, ditadas pelas normas, no sentido de

que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só adquire vida, quando referido a essa relação. As performatividades de gênero que se articulam fora dessa amarração são postas às margens, pois são analisadas como identidades ‘transtornadas’ pelo saber médico.

O indivíduo transexual que possui sua identidade de gênero e sua performance esboçada sobre o sexo biológico, percorre caminhos tortuosos para transformar a sua identidade em algo robusto. Aquele/a que se expõe como pertencente a um dos gêneros do binarismo – homem/mulher – e tiver seu corpo desvinculado dessa identidade que se apresenta, atrai os olhares duvidosos dos agentes da moral e das ciências médicas. Estes induzem tal sujeito a crer acerca da necessidade de adequação à normatividade vigente, conduzindo-o a confiar nos saberes que os constituem e fazendo-o acreditar que possui distúrbios a serem remediados de algum modo.

Por se basearem em dois modelos de gênero – baseados no corpo definido biologicamente como masculino e como corpo feminino –, os saberes-poderes das Ciências da Saúde cobram dos seres humanos uma total coerência entre a identidade sexual, a performance de gênero, o sexo biológico e a orientação sexual. Saindo desse caminho trilhado pelos discursos científicos, o estereótipo patologizado do/a transexual será traçado de uma forma que todo e qualquer indivíduo que se autoidentifica como transexual deverá se acomodar nele.

Contudo, percebe-se que “as identidades não são monolíticas nem coerentes, como nos fazem acreditar alguns discursos psicanalíticos que constroem assim uma representação estereotipada dos/as transexuais [...]” (Chiland (1999) apud BENTO, p. 101). A homogeneidade das identidades é uma utopia que insiste em ser aplicada aos sujeitos pelas ciências da Saúde.

A Medicina, juntamente com a Psicologia, a Psiquiatria e a Psicanálise unem os seus saberes para avaliar se a pessoa carrega consigo a identidade ‘normal’ – isto é, a heteronormativa – ou se é detentora de uma ‘anomalia’ identitária, de uma patologia que requer cuidados para ser curada. A pretensão de tais ciências é restabelecer o indivíduo para que este possa absorver os valores identitários do sistema binário, concordando o seu gênero com o sexo biológico que possui.

Todavia, existe uma variação de identidades de gêneros permeando a sociedade, dentro das quais se pode retirar um conjunto de pessoas que se autoafirmam transexuais. Dentro dessa reunião de transexuais, há outra variedade de indivíduos – cada um com sua maneira de se enxergar – que nem sempre se encaixa dentro do estereótipo

transexual, criado e imposto pelos saberes-poderes das Ciências ‘Psi’ e da Medicina como o único e ‘verdadeiro’.

Desse modo, Berenice (2006, p. 201) salienta que

Não existe uma ‘identidade transexual’, mas posições de identidade organizadas através de uma complexa rede de identificações que se efetiva mediante movimentos de negação e afirmação aos modelos disponibilizados socialmente para se definir o que seja um/a homem/mulher ‘de verdade’.

Neste viés, o sujeito transexual para ser considerado ‘de verdade’, deverá seguir o reflexo do gênero socialmente disposto, realizando atos, falas e gestos que coadunem com o modelo fixado pelos saberes científicos. Modelo este que fora criado baseando-se no padrão binário conhecido: macho-fêmea; homem/mulher; pênis/vagina; ou masculino/feminino.

Considerações finais

Perante os discursos médico-científicos, a pessoa transexual vê-se cobrada a se posicionar como detentora de uma identidade de gênero contrária ao seu sexo biológico e desejar ardentemente modificar o seu corpo, para se adequar ao padrão de gênero vigente. Deverá também repetir fielmente todo o ideal de performance masculino ou feminino que fora criado e reiterado socialmente, através das práticas e das ciências médicas e jurídicas.

Caso o indivíduo referido não deseje parodiar fielmente essas performances reivindicadas, será interpretado pelos profissionais da área médica como um doente, como um problema a ser resolvido. A patologização da transexualidade fora estabelecida pelos saberes-poderes médicos para se apropriarem dos sujeitos e facilitarem o controle das identidades. Tais saberes produzem tecnologias ao manuseio dos corpos, gerando uma necessidade no transexual de utilizar-se delas para que seu manequim se adeque ao gênero ao qual se identifica.

Referências

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

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. Disponível em: <<http://disciplinas.stoa.usp.br>> Acesso em: 02 Mar. 2015.

PORTAL G1. **Lei espanhola permitirá que transexuais mudem de nome e de sexo sem cirurgia**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,AA1474388-5602,00.html>> Acesso em 14 Set. 2016.

METAMORFOS E DESNATURADOS: sexualidades desviantes no Bom Crioulo de Adolfo Caminha, 1895

Vinícius Barbosa Lima¹²⁵

O melhor ponto de partida ao estudo do campo discursivo pelas Ciências Sociais é, provavelmente, a obra que surge da conferência inaugural de Michel Foucault no *Collège de France* em 1970, posteriormente publicada em português sob o título de *A Ordem do discurso*. Já nas primeiras páginas, o autor apresenta a tese central de sua fala:

[...] em toda sociedade, a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1971, p. 08-09).

O discurso enquanto instância da dinâmica do fenômeno social assume em Foucault, se não um caráter atemporal, um traço de líquida permanência nas sociedades humanas, e mais do que isso, se mostra como uma das principais características definidoras da instituição social. Ao longo de seu texto, este pensador caracteriza três sistemas de exclusão do discurso: a proibição da palavra, ao que caracteriza como *interdição*; a segregação da loucura, que evoca uma alteridade a partir das práticas desviantes; e a vontade de verdade, que legitima formas de saber, bem como os resultados obtidos delas, em detrimento de outras formas e sínteses (FOUCAULT, 1971, p. 49). Todos estes sistemas, como formas de exercício de poder, se impõem como legitimadores de certos grupos e ações, delegando a outros grupos e outras ações posições significadas no processo histórico como indignas ou ilegítimas, através da ação das instituições que em cada época trazem em si o controle daqueles discursos.

Nosso objetivo é analisar, ainda que de forma bastante sintética, como se deu este processo em torno de uma obra específica: o romance *Bom Crioulo*, do autor naturalista Adolfo Caminha. Publicado em 1895, este romance traz um enredo bastante incomum para sua época, embora não se possa dizer que também não o seria nos dias de

¹²⁵Graduando em História – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. vinibarbosa371@gmail.com.

hoje – mas devemos, naturalmente, ressaltar, com todo o temor comum ao campo histórico, as diferentes significações que seriam atribuídas à obra nos diversos períodos. O livro, encenado na cidade do Rio de Janeiro, conta a estória de Amaro, um escravo fugido de sua fazenda, que durante a juventude ingressa na marinha, onde recebe a alcunha de bom-crioulo, e vem, já adulto, a se apaixonar por um marinheiro mais jovem de nome Aleixo. A certa altura, tendo conseguido seduzir seu amado, Amaro desfruta de seus momentos juntos, até ser escalado para estar numa embarcação diferente, tornando difíceis os encontros com Aleixo, que havia sido deixado num quarto na Rua da Misericórdia, sob os cuidados de dona Carolina, antiga amiga de Amaro. Corridos alguns dias, Carolina acaba por também se apaixonar por Aleixo, que se entrega a ela de forma visceral; estando afastado por um tempo, Amaro apenas depois fica a saber deste romance, e tendo sua fúria desperta, acaba por assassinar o jovem marinheiro.

Este é o conteúdo da narrativa, o labirinto do texto, mas o que há fora dele e como ele dialoga, é que nos será de maior interesse. Primeiro, deve-se dizer duas coisas sobre o autor do *Bom Crioulo*: Adolfo Caminha era um republicano e considerava-se um escritor da escola naturalista. Publicada a obra na última década do século XIX, àquela altura o Império no Brasil já havia caído e estava em pleno vigor o regime republicano, que trazia consigo todas as frustrações e desencantos de seus idealizadores, como veremos mais detalhadamente à frente. E o naturalismo, que na Literatura se caracteriza por sua busca em representar aspectos orgânicos da realidade, não poderia ter encontrado solo mais fértil e cenário mais propício do que a vivíssima e agitada capital da recém-nascida república brasileira, e antes capital do Império. Como explica a historiadora Maria Tereza Chaves de Mello,

Nas décadas finais do Império, o vocábulo república expandiu seu campo semântico incorporando as idéias de liberdade, progresso, ciência, democracia, termos que apontavam, todos, para um futuro desejado (MELLO, 2008, p. 16).

Havia, portanto, uma relação íntima entre o anseio republicano e a ideia civilizatória de uma sociedade em avanço. Ora, o discurso científico, justamente o que Foucault caracterizou como *desejo de verdade*, representava uma das instâncias reguladoras dessa nova etapa civilizacional, e Adolfo Caminha, como bom naturalista que era, reconhecia na relação entre Ciência e Arte uma forma legítima – para não dizer a forma legítima – de conduzir a nação aos seus novos patamares. As visões em torno

da sexualidade contidas no *Bom Crioulo* fazem parte de um movimento maior, tão típico daquela segunda metade de século: a tendência à biologização ou cientifização dos comportamentos humanos.

A dinâmica dos estudos dos comportamentos sexuais, obviamente, não se impunha como o único fator de influência na escrita de Adolfo Caminha; sequer é seguro dizer que representa o fio condutor de sua intencionalidade literária. Embora Caminha dispensasse uma forte preocupação com esta questão, o elemento sexual não constituía parte significativa, quantitativamente, de sua fortuna crítica; o objeto recorrente de seus textos não-ficcionais é a preocupação em relação à Arte – essa com “a” maiúsculo mesmo – e sobre como ela está sendo produzida e reproduzida em seu tempo, por aqueles que se dizem seus representantes e difusores. Não há, além de tudo, nenhum escrito seu que nos permita uma verificação mais abrangente em relação à sua visão particular em torno dos comportamentos sexuais, sendo que os textos a que se tem acesso expressam uma visão baseada justamente na cientifização deste aspecto humano, e conseqüentemente, o julgamento das “autoridades” científicas.

O que se pode sustentar afirmativamente é que Caminha partilhava daqueles julgamentos, ou ao menos os sustentava publicamente. Diferentemente da maioria dos intelectuais que se debruçavam sobre os comportamentos humanos, Caminha não revela em seus escritos nada que possa ser irremediavelmente relacionado a uma experiência religiosa ou a um pensamento moral de origem cristã; havia claramente uma influência neste sentido, dadas as leituras que tinha, mas não é seguro fazer afirmações sobre suas crenças pessoais. Não estamos, portanto, autorizados, num primeiro momento, a atribuir a uma crença religiosa a condenação que faz Adolfo Caminha de certos comportamentos sexuais – condenação esta que, desde já, percebamos como parte de um discurso interditor. Ao longo do romance, Caminha não poupa passagens que exponham sua visão restritiva e condenatória da sexualidade.

Havia sérios riscos na escrita de um romance cuja temática certamente escandalizaria a sociedade na qual seu autor estava inserido; um destes Caminha já conhecia bem, rotulado como foi de infame e obsceno quando da publicação de *A Normalista*. O crítico literário e historiador da literatura Leonardo Mendes levanta um outro risco, vertente de um “lugar-comum da crítica apressada” (MENDES, 2003, p. 30): a associação entre autor e obra, que no caso específico da obra em questão, poderia levar à falaciosa conclusão de que o próprio Caminha tivesse algum interesse romântico ou sexual por homens. Digo falaciosa dado o fato de que não há indício concreto que

comprove por parte de Caminha esta tendência, muito embora também não haja indício significativo de que não a tivesse, apesar de ele mesmo ter-se pronunciado contrariamente a tal proposição. Uma questão que permanecia então pairando é elucidada por este mesmo autor: se não parte de um aspecto da vida privada de Caminha, como teria surgido no romancista o interesse por escrever sobre as relações entre homens? A resposta oferecida por Mendes é não só plausível, como valerá ser esmiuçada. Sendo Adolfo Caminha oficial da Marinha, certamente presenciou, não apenas uma vez, cenas homólogas às que descreve em seu livro, fato que o próprio Caminha já havia mencionado no artigo publicado em 1896, para defender seu romance diante das pesadas críticas que recebeu. Que proposta melhor caberia a um confesso discípulo de Émile Zola, para quem a verdade na Arte se encontra justamente na observação metódica da realidade, com fins de narrá-la? Os navios foram para Caminha um rico laboratório de observação e de experimentação. Quando iniciou sua trajetória na Marinha é provável que não tivesse ainda a voracidade pelos detalhes, característica dos naturalistas, de forma que o interesse por tais questões se deu não tanto pelos olhos do escritor – ao menos do escritor polêmico que viria a se tornar, não ignorando o fato de que desde a adolescência já se punha o jovem Adolfo a publicar aqui e ali alguns textos e poemas –, antes é provável que pela curiosidade instigante que proporcionava ao jovem oficial o convívio com tais práticas em alto mar. Sob esta perspectiva, o *Bom Crioulo* assume, até certo ponto, um caráter testemunhal.

Não é cabível que tentemos fazer uma distinção clara entre este Adolfo-curioso e o Adolfo-ficcionista, mas a formação teórica de Caminha também não nos permitirá conceber que suas descrições assumam integralmente este caráter testemunhal – até porque, lembrará ainda Leonardo Mendes, diversas cenas ficcionalizadas no romance não foram homologamente presenciadas por Caminha, em especial aquelas passadas em ambientes privados; e é neste momento que a imaginação do romancista pode ser percebida com mais intensidade. E mais importante para o historiador, imaginação esta transbordante das ideias de sua época. Adolfo Caminha encontra expressão de importância histórica neste ponto menos como romancista, portanto menos pelo seu gosto e suas inclinações estéticas – que já nos permitiram traçar o caminho para chegar até aqui – e mais pela forma como maneja e manipula os conceitos e as compreensões de que se apropria, e a forma como as faz interagir com sua realidade imediata.

Mas até que ponto é seguro conceber Caminha como um tipo de reproduzidor das ideias de seu tempo? Antônio Cândido já nos alertava em relação aos riscos deste tipo

de proposição excessivamente simplificadora. Indo na mesma direção de Pierre Bourdieu, Cândido argumenta que a Arte constitui, a partir de uma análise das Ciências Sociais, um sistema simbólico de comunicação, de maneira que nenhum de seus aspectos poderá ser ignorado, a fim de adquirir uma percepção mais completa da obra de arte enquanto fenômeno social e histórico (CÂNDIDO, 1980, p. 31).

A posição que Caminha assume em relação ao objeto de suas narrativas é, como diz Leonardo Mendes, semelhante à do cientista diante de sua experiência, buscando nos suportes teóricos a justificativa de que precisava para lançar as bases de seu pensamento, sem no entanto aproximar-se suficientemente de seu objeto a ponto de ser confundido com ele (MENDES, 2003, p. 34). É plausível e sensato de nossa parte levantar questionamentos em torno dessa ideia de “distanciamento”, tendo em vista que a produção dita científica – falando especificamente das ciências biológicas e médicas – da segunda metade do século XIX em nada se isentava em relação aos seus objetos; analisaremos algumas destas produções um pouco mais à frente, mas por hora basta que problematizemos até que ponto Caminha via-se distanciado em relação ao seu objeto de escrita, bem como o papel que sua produção viria a assumir na sociedade em que se inseria.

É difícil qualquer tentativa de perceber os impactos mais profundos do *Bom Crioulo* na cidade do Rio de Janeiro para além dos círculos literários; apesar disso, a massa de potenciais consumidores de produções literárias era enorme e os letrados da cidade tinham um acesso crescente às produções editoriais, graças ao barateamento das impressões com as novas tecnologias gráficas, conforme nos lembra a antropóloga Alessandra El Far (EL FAR, 2007, p. 287). Os indícios que temos quanto à recepção da obra no período surgem, como de costume naquele tempo, nas colunas literárias de alguns periódicos, ou em textos de alguma outra natureza publicados em jornais ou sessões cujo tema estivesse de alguma forma associado à respectiva obra. Seguindo a regra, a recepção do *Bom Crioulo* só pode ser analisada a partir de textos críticos publicados em alguns dos periódicos existentes na cidade, e a recepção foi, pode-se dizer, bastante negativa. Robert Howes destaca entre vários um texto publicado, no jornal *A Notícia*, pelo crítico Valentim Magalhães; tecem-se críticas muito pesadas e agressivas contra o romance, enunciando entre outras coisas o *Bom Crioulo* como um “livro ascoroso, porque explora – primeiro a fazê-lo, que eu saiba – um ramo de pornografia até hoje inédito por inabordável, por ante-natural, por ignóbil” (MAGALHÃES, 1895, p.01, apud HOWES, 2005, p. 173). Refere-se Magalhães,

obviamente, às relações sexuais entre homens. É muito significativo que a relação entre homens seja tratada, por si só, como um ato pornográfico e anti-natural.

Surge aqui a necessidade rápida de fazer um esclarecimento: havia um fluxo comercial intenso no Rio de Janeiro de um gênero que ficou conhecido como “romances para homens”, um termo eufemístico para a literatura pornográfica (EL FAR, 2007, p. 289). As leituras tradicionais não chegaram a relacionar o *Bom Crioulo* a este tipo de literatura, mas é possível que fosse assim interpretado por muitos dos críticos a ele contemporâneos, que eram, sobretudo, representantes não de um setor específico da sociedade, mas de um modo de percepção da dinâmica social relacionada a um tipo de “conservadorismo” e algum apego aos “bons costumes”; por sua vez, tal pensamento não estava rigidamente conectado a nenhum tipo de vertente ideológica organizada com uma pretensão social específica, situação que pode ser ilustrada pela forma como Magalhães fala de um fenômeno “ante-natural”, ao mesmo tempo em que Caminha utiliza justamente a ilustração da natureza humana sem requintes ou enfeites como justificativa de sua escrita. A explicação para tais situações não pode, portanto, ser encontrada puramente naquilo que cada um daqueles sujeitos defendia enquanto bandeira, mas antes na forma como apropriavam-se destas ideias e as manejavam tendo em vista um conjunto de agendas próprias.

Há ainda um trecho desta crítica de Valentim Magalhães que é mais significativo: “Este moço é um inconsciente, por obcecação literária ou perversão moral. Só assim se pode explicar o fato de haver ele achado literário tal assunto, de ter julgado que a história dos vícios bestiais de um marinheiro negro e boçal podia ser literariamente interessante”. É interessante notar que aí está contida uma divergência explícita entre as concepções estéticas de Magalhães e Caminha; se por um lado o primeiro repudia os desejos de um trabalhador braçal negro como tema literário, dando a entender inclusive que esta presença ofende a arte literária, o segundo, conforme constatamos no capítulo anterior, expressou com clareza que não há cena que não seja digna de ser documentada e analisada cientificamente em detalhes, disto dependendo inclusive sua qualidade enquanto pretensão artística. Ambos, Magalhães e Caminha, são defensores das ideias republicanas, ou seja, é seguro afirmar que pertencem à categoria de pessoas que idealizavam um novo país com o fim da Monarquia, mas possuem divergências profundas quanto às concepções estéticas. Posteriormente, Caminha viria a publicar um texto esclarecendo a quem pudesse pensar o contrário, que seu livro era, na

verdade, uma crítica a este comportamento desviante, de maneira que, em alguma medida, ele e Valentim Magalhães falavam a mesma língua, por assim dizer.

Não foi um só autor a tentar compreender o objetivo ou o sentido estético do livro, ou, nas palavras de Leonardo Mendes, “Se para ele *Bom-Crioulo* não passava de um homossexual nato, sem educação ou princípios, um assassino torpe, uma vítima de seus instintos, por que não o descreveu assim no romance?” (MENDES, 2003, p. 33). Isto não é, claro, à luz das fontes teóricas em que Adolfo Caminha bebeu, totalmente verdade. Caminha se priva de esmiuçar as cenas mais explícitas e jogar palavras com uma base científica patologizante, das quais sabemos que tinha conhecimento, o que não impede que ao longo da narrativa sejam expostas diversas passagens que deixam claro sua aversão ao sexo entre homens, e mais significativamente, que o fim trágico do romance não seja uma representação clara daquilo que Caminha entendia como o destino fatal do instinto treloucado de seu personagem – o que, não deixemos escapar, representa um entrelaçamento de mais de um dos sistemas de exclusão indicados por Foucault. Mendes utiliza alguns instrumentos da teoria literária para expor elementos implícitos no texto, como o conflito que parece sofrer o narrador, que logo antes do primeiro encontro sexual entre Amaro e Aleixo parece não compreender o que irá acontecer, mas chegado o momento – “E consumou-se o delito contra a natureza” (CAMINHA, 1991, p. 47) – o narrador sabia o que se passou, mesmo sem ter visto a cena; é em torno dessas estruturas narrativas, que se repetem ao longo de todo o livro, que Mendes levanta seus questionamentos: “Um romance naturalista que se dá ao luxo de *não saber* parece um contrassenso” (MENDES, 2003, p. 36). O protagonista do *Bom Crioulo* é assim mantido numa zona intermediária, nem assumidamente gótico – estética sombria a que Mendes associa algumas partes do romance – nem escancaradamente um ser totalmente regido pela sua biologia. Mas é nas conclusões de Mendes que podemos encontrar em uma análise eminentemente literária, uma significativa contribuição histórica: Amaro é o único personagem apresentado no livro sem nenhuma marca de dissimulação, mentira ou desonestidade. O instinto assassino que o levou a fincar uma navalha no pescoço de Aleixo é apresentado por Caminha como uma fatalidade de sua condição, escondendo em si, portanto, uma concepção altamente cientificizante das ações do negro, a despeito da inegável tendência por parte do romancista ao estranhamento às cenas mais explícitas, em detrimento do voyeurismo típico da narrativa naturalista brasileira (MENDES, 2003, p. 41). Isto representa, à medida que nos aprofundamos na consciência de seus personagens, tanto quanto as

concepções como naturalista e divulgador da ciência como meio de alcançar a verdade, um elemento que nos permite pensar as relações de dominação num discurso característico daquele momento histórico.

O que podemos afirmar com certeza é que Adolfo Caminha tinha gosto pelo exotismo sexual: seu primeiro romance, *A Normalista*, de 1893, trata de relações incestuosas entre uma adolescente e seu padrinho; e o *Tentação*, de 1896, seu último romance, retrata casos de adultério. Não é possível confirmar exatamente como Caminha desenvolveu gosto por essas questões; de certo a influência do pensamento científico não representa por si só a causa desta curiosidade.

Robert Howes articulou um argumento significativo na tentativa de apresentar provas materiais das inspirações de Adolfo Caminha; em abril de 1886 um oficial da Escola do Exército portuguesa, chamado Marinho da Cruz, de 24 anos de idade, assassinou um colega seu, com quem tinha um envolvimento romântico, chamado António Candido Pereira, de 21 anos. Um jornal português assim descreveu a vítima:

Tinha atualmente 21 anos, era baixo, quase imberbe, muito branco, alourado, de olhos grandes, animados, fisionomia bondosa e simpática. Conta-se que pouco depois de haver chegado a Lisboa, Marinho da Cruz se lhe afeiçoara e o convidara para ir residir com ele num quarto que tinha alugado, e que Pereira aceitara porque [...] era muito pobre (*Diário Popular*, s.d).

A semelhança com o Aleixo de Caminha é notável: “[...] com um arzinho ingênuo de menino obediente, os olhos muito claros, de um azul garço pontilhado, e os lábios grossos extremamente vermelhos” (CAMINHA, 1991, p. 37). Este crime foi amplamente noticiado na imprensa brasileira, e os dois processos que dele resultaram geraram grande repercussão, dos quais saiu Marinho Cruz inocentado no primeiro, sob condição de ser internado em um hospital psiquiátrico, considerando o laudo liberado por uma equipe de alienistas portugueses, que o consideraram um

degenerado hereditário e epilético larvado [latente] que sofria ataques epiléticos e crises impulsivas, o equivalente mental de ataques convulsivos. Argumentaram que tinha cometido o crime durante um desses ataques, os quais, sendo irresistíveis e inconscientes, renderam-lhe absolutamente irresponsável (HOWES, 2007, p. 177).

Tal decisão teria causado grande insatisfação na sociedade portuguesa, segundo Howes, dado que se supôs que qualquer um poderia declarar insanidade a fim de ser inocentado de seus respectivos malfeitos, o que levou a um segundo processo meses depois, pelo qual Marinho acabou expulso das forças armadas e preso. Mais interessante, no entanto, é o fato de que o senso comum não parecia ver necessidade em recorrer às teorias científicas quando o motivo do crime parecia ser evidente; motivo este que, no caso de Marinho da Cruz, foi exposto no editorial de um jornal como “o ciúme que se apoderara completamente do espírito do assassino” (HOWES, 2005, p. 177), dado que a motivação do crime teria sido um romance que a vítima começara a nutrir com uma mulher, fato que aproxima ainda mais o citado caso do enredo da obra de Caminha. Embora Howes não identifique nenhuma prova concreta de que Caminha tenha conhecido os detalhes do caso, afirma ser segura a suposição de que tenha chegado a tomar conhecimento dele e defende a possibilidade de ter sido uma forte influência sobre o romancista.

Como se pode ver, um dos grandes desafios no estudo da obra caminhiana se encontra nas constantes tensões e ambiguidades presentes dentro da própria produção do autor, principalmente aquelas escolhas estéticas que levam Leonardo Mendes a falar em um “Naturalismo com aspas”, e nos impulsionam a questionar sobre as demais motivações de sua escrita e sobre que chão social estas motivações se assentam. A relevância destas outras influências se constrói à medida que percebemos que compreendê-las poderia abrir novos caminhos ao entendimento da dinâmica da vida social naquele fim de século, e a forma como os homens de letras se construía e se inseriam neste contexto; no entanto, tais questões nos desviariam de nosso objetivo. Ainda assim, não se pode negar que a autoexposição da figura de Caminha carrega em si a representação construtiva de uma intencionalidade muito clara ao público: a Ciência e a Arte poderiam e deveriam andar juntas numa busca incansável pela verdade, para que assim os artistas e cientistas brasileiros pudessem levar o país aos novos e elevados patamares da civilização, e era ele, Adolfo, uma destas pessoas. Uma visão de si nada modesta, poderiam alguns questionar. Mas naquele momento, não havia mesmo modéstia no tom geral dos intelectuais brasileiros. Não esqueçamos que a ideia de progresso civilizatório estava em alta, e tal concepção levava fatalmente a uma divisão qualitativa entre o bom e o ruim, o civilizado e o bárbaro, de forma tal que ninguém queria estar do lado errado. Nesse sentido, sem dúvida, as ciências médicas daquele tempo tinham muito a dizer sobre o que significaria “estar do lado errado”.

O sexo e a sexualidade enquanto fenômenos sociais assumiram particularidades significativas na era moderna, e foi o próprio Michel Foucault quem identificou esta ampliação da produção das formas discursivas sobre a sexualidade a partir do século XVIII, levando em conta as diversas maneiras e conteúdos pelas quais as instituições sobremaneira atuavam no cotidiano e na vida privada – principalmente aquelas relacionadas à moralidade cristã e ao pensamento científico. Segundo o autor, este aumento na produção de discursos se deu como reflexo do exercício do poder por essas instituições, levando em conta que se notava principalmente dentro delas, e não em grupos marginalizados, excluídos ou dominados. Este fenômeno, portanto, teria dois efeitos: num primeiro momento, a atuação destas novas forças reguladoras da sexualidade, e num segundo, o surgimento de discursos periféricos que vertem no sentido de, se não esquivar-se, reinventar-se ou reorganizar-se, de forma que neste processo se constituíram novas identidades, espaços e sujeitos. Foucault chama a esse fenômeno de “vontade de saber”; termo sem dúvida bastante apropriado, se considerarmos que nessa proliferação dos discursos e espaços havia diversas possibilidades para pensar as novas formulações sociais, principalmente no que diz respeito à construção de um novo modelo de vida privada, com o advento da sociedade burguesa (FOUCAULT, 1988).

Podemos perceber no Brasil do século XIX uma característica desse regime de poder: a quase indissociação entre o poder jurídico e as instituições geradoras do discurso. Se pensarmos a respeito, veremos que tal situação não é de forma alguma surpreendente, afinal, a atestação científica e sobretudo a moral religiosa, já marteladas no imaginário, não poderiam fazer muito em se tratando de uma intervenção efetiva no cotidiano, de maneira que era preciso também que o poder coercitivo do Estado intervisse. O *código criminaldo império do Brazil* prescreve como crimes:

Art. 279. Offender evidentemente a moral publica, em papeis impressos, lithographados, ou gravados, ou em estampas, e pinturas, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, e bem assim a respeito destas, que estejam expostas publicamente á venda.

Penas - de prisão por dois a seis mezes, de multa correspondente á metade do tempo, e de perda das estampas, e pinturas, ou na falta dellas, do seu valor.

Art. 280. Praticar qualquer acção, que na opinião publica seja considerada como evidentemente offensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar publico.

Penas - de prisão por dez a quarenta dias; e de multa correspondente á metade do tempo.

Estas cláusulas não atingiram diretamente a Adolfo Caminha, num primeiro momento, pelo fato de que um novo Código Penal havia sido promulgado em 1891, no qual não constava explicitamente nenhuma forma de proibição relacionada às ofensas aos bons costumes, num segundo momento, porém, precisamos nos atentar a um lado mais pragmático da questão, para o qual chama atenção Alessandra El Far: o império pouco ou nada fazia em relação à reprodução deste tipo de material (EL FAR, 2007, p. 289). Ainda assim, a presença deste tipo de restrição no código criminal do império não deixa margem a dúvida quanto a real influência dos discursos censores e proibitivos dos comportamentos sexuais na organização social e no imaginário do país. Tendo isso em vista, é interessante perceber como, de forma geral, a moralidade imputada no meio social foi o principal agente coercitivo dos comportamentos sexuais e que levou a comentários como os de Valentim Magalhães, anteriormente vistos. A despeito disto, não há nada que nos leve a crer que houvesse, apesar de tudo, grandes restrições morais na sociedade carioca quanto à leitura dos ditos “romances para homens”, ao menos, como nome sugere, entre o público masculino.

Neste ponto, uma questão se impõe à reflexão: se Adolfo Caminha havia sido tão criticado por suas obras, em especial pela depravação moral do *Bom Crioulo* trazida pelas relações homossexuais, de que forma esta obra pode ser identificada com os “romances para homens” e a circulação deles? Está bem claro que Caminha não pretendia, de forma alguma, que seu livro fosse entendido como uma mera escrita erótica; signo este sob o qual a literatura propriamente pornográfica era intencionalmente produzida – e muito bem vendida, diga-se de passagem. Ainda assim, o *Bom Crioulo* reserva uma característica em comum com as obras pornográficas: situando-se esta produção literária, como previa Foucault, ainda no momento do desvelamento dos diversos discursos sobre a sexualidade, uma consequência da imposição do discurso moral foi o surgimento também das narrativas em torno de sexualidades desviantes. Neste sentido, conforme esclarece El Far, os tais “romances para homens” também não deixavam nada a desejar, sendo que “inúmeras foram as personagens desses romances que viveram intensamente relações amorosas pautadas no adultério, no incesto, no homossexualismo e na prostituição, sem temer quaisquer punições sociais” (EL FAR, 2007, p. 297). Sob este ponto de vista, propõe-se uma afirmação que talvez não agradaria aos maiores entusiastas do estudo das obras de Adolfo Caminha: partindo do conceito de Antônio Cândido sobre as obras de arte como um sistema simbólico de comunicação, e portanto de significados produzidos dentro de um certo contexto histórico e social, é possível dizer que *Bom Crioulo* tenha sido amplamente interpretado,

naquele momento, pelos críticos mais conservadores do ponto de vista moral – dentre os quais, Sílvio Romero –, como não mais significativo ou importante do que um mero conto pornográfico, daqueles vendidos, literalmente, a preço de banana.

Amaro, porém, não é uma daquelas personagens citadas por El Far, que cometem seus atos sem medos ou consequências. Após o assassinato de Aleixo, Amaro é levado preso, enquanto o corpo do jovem sangra no chão, cercado pela multidão curiosa. O ato violento de Amaro é uma representação daquilo que se tinha como lugar-comum no pensamento científico: uma associação entre a degeneração mental, as depravações sexuais e a criminalidade. Em diversos pontos da narrativa vemos momentos de tensão, onde Amaro, antes descrito como zeloso e manso, é posto sob um véu de fúria ou irritação, sempre ocasionado por situações envolvendo seu amado: “Bom-Crioulo metia-lhe medo a princípio, e quase o fizera chorar uma vez porque o encontrara fumando em intimidade com o sota de proa na coberta. O negro deitara-lhe uns olhos!... Felizmente não aconteceu nada” (CAMINHA, 1991, p. 37). É bastante significativo que Caminha façao coincidir os tais desvios comportamentais de Amaro com o início efetivo de sua paixão por Aleixo. Façamos uma tentativa de compreensão.

Um dos mais eminentes professores de direito criminal do Brasil neste período era Francisco Viveiros de Castro, famoso pela escrita, entre tantas outras obras, de um livro cujo objetivo era descortinar as diversas perversões sexuais de que se tinha notícia, analisando-as e destrinchando suas particularidades. O título da obra é em si já bastante sugestivo: *Attentados ao Pudor*. Na introdução, Viveiros de Castro expressa claramente a relação que considera haver entre os desvios sexuais e a criminalidade:

“O homem e a humanidade seriam felizes, realizariam o ideal sonhado pelo medico grego — mens sana in corpore sano — si estes instinctos funcçionassem sempre de um modo normal. Mas infelizmente assim não acontece. Apresentam aberrações as mais extravagantes, que affectam não somente a vida, a honra e a liberdade de suas infelizes victimas, como também compromettem a segurança social” (CASTRO, 1934, p. 5).

Viveiros de Castro tem um objetivo muito bem definido com seu livro. Ele é, além de uma contribuição teórica ao Brasil, sendo, segundo ele, a primeira “monographia sobre as aberrações do instincto sexual” (CASTRO, p. 5), uma denúncia da revoltante e frustrante situação em que se encontra o Brasil, entregue como estava à devassidão e à obscenidade. Sua inconformidade pode ser largamente sentida em diversos momentos:

“Qualquer observador superficial nota logo que o caracter brasileiro é propenso á sensualidade e ao amor. Creanças de quatorze annos freqüentam francamente as casas das prostitutas. Os assumptos eróticos constituem a conversação predilecta de moços e velhos. Qualquer mulher que passa nas ruas ou embarca nos bonds tem logo convergidos sobre si olhares ardentes dos homens. Os theatros representam peças de uma immoralidade revoltante, as actrizes exhibem-se seminuas. Os jornaes publicam contos e anedotas que tornam castas as historias de Boccacio” (CASTRO, 1934, p. 08).

O livro divide-se em vinte capítulos, sendo dezoito dissertativos, com fins de tipificar as diversas perversões, e os dois últimos, chamados “Classificação e Etiologia do Mal” e “O Papel da Justiça”, tentam fornecer encaminhamentos para lidar com elas. Cada capítulo vai esmiuçando uma perversão específica, começando com os *exhibicionistas*, passa por algumas “perversões” que causariam estranhamento até os dias de hoje, como o *amor azhoophilico* e o *sadismo*, até chegar no capítulo de número XVII, intitulado *os pederastas*. Diferenciando-se de todos os outros capítulos, a argumentação que se desenvolve em torno da pederastia – ou a prática de ato sexual entre dois homens – não segue tanto uma estrutura científica, mas uma retrospectiva histórica de diversos casos famosos de pederastia. Viveiros de Castro ignora qualquer tipo de predileção pela ciência e inicia seu relato falando sobre relatos míticos: “Entre os Hebreus, a legislação de Moysés procurou pela severidade da punição extinguir completamente a propagação do vício”, e sobre como “O culto de Baal, geral entre os Moabitas e Madianitas, não era outra cousa sinão a prostituição masculina posta sob a protecção da divindade” (CASTRO, 1934, p. 211,212). Segue expondo as insanidades dos imperadores romanos e dá eco à moralidade religiosa que lhe era contemporânea:

A religião christã procurou combater energicamente o desenvolvimento da pederastia.
São Paulo em sua primeira epistola aos Romanos estigmatizou em termos véhementes o vicio, que elle denominou *passiones ignominiae*. E os filhos de Constantino editaram a pena de morte para os que se entregassem ao vicio contra a natureza.
Mas nem o esforço da religião, nem a severidade das leis, conseguiram extinguir a pederastia. Durante a idade media pouco a inversão sexual foi se alastrando.

Na metade do texto volta a seguir o padrão que vinha estabelecendo nos capítulos anteriores, citando exemplos históricos documentados pela literatura médica, bem como estudos e livros que considera pertinentes. Viveiros de Castro constituía uma

das mais respeitadas autoridades do país no assunto das perversões, fato que pode ser atestado principalmente pela numerosa quantidade de vezes em que este seu trabalho é citado, seja em tratados médicos e jurídicos da época, seja nas produções historiográficas subsequentes. Mas sem dúvida, a relevância do trabalho dele mostra-se para nós, principalmente, pelo fato de ter se correspondido com Adolfo Caminha. O *Attentados ao Pudor* teve sua primeira edição publicada alguns meses antes da primeira edição do *Bom Crioulo*. Ainda no capítulo XVII, Viveiros de Castro diz:

Caminha, o promettedor romancista nacional, que firmou na *Normalista* seus dotes de observador e de psicólogo, disse-me que está escrevendo um romance — *Bom Crioulo* — onde a inversão é largamente estudada a bordo de um navio de guerra (CASTRO, 1934, p. 220).

Adolfo Caminha, então, comunicava-se com Viveiros de Castro, chegando a lhe informar sobre a futura publicação do *Bom Crioulo*. Viveiros de Castro é citado por Caminha em alguns momentos de sua obra crítica, mas nunca foi mencionada uma relação de maior proximidade, apenas é demonstrada a admiração que este sente pelo *Attentados ao Pudor*. Seguramente, Caminha compartilhava de muitas das visões de Viveiros de Castro, embora não seja possível estabelecer nenhuma relação mais profunda entre eles, ou até que ponto Caminha concordava com os enunciados do jurista, mas é seguro afirmar que Adolfo Caminha nutria, em grande parte, do mesmo aborrecimento mostrado por Viveiros de Castro na introdução do livro deste último.

Aquela frustração demonstrada por Viveiros de Castro quanto às depravações de seu país e compartilhada por Caminha foi diagnosticada por Margareth Rago, ao tentar compreender, em parte, o imaginário daquele fim de século:

A nação, portanto, é um desejo sempre frustrado, [...] pois a sociedade que visa embranquecer a raça, higienizar as condutas e impor a heterossexualidade como norma é a mesma que coloca os homens em relações de homossociabilidade, na escola, no exército, nos quartéis, destinando-lhes o espaço público, enquanto confina as mulheres no privado e descarta os desviantes como anormais (RAGO, 2013, p. 8).

Levando em conta a fala da historiadora, podemos em grande parte compreender o *Bom Crioulo* como a exposição da frustração e desilusão de seu autor com as depravações de seu país, ao mesmo tempo em que, envolto pelos pensamentos estéticos e filosóficos de seu tempo, anseia ainda por uma República que permita o fim dos traços

da monarquia recém deposta; e, lembrando das considerações de Foucault, podemos perceber Amaro e Aleixo, mais do que representações simplórias do que se entendia como patologias sociais, que em si já carrega a carga da produção de um discurso dominador, como a expectativa pelo entendimento e compreensão de novas situações, abertura que, apesar de tudo, percebemos que Caminha nutria, e emblematicamente, poderíamos estender ao país que ingressava na sua melancólica modernidade.

Referências

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**: estudo de teoria e história literária. Companhia Editora Nacional, 1980.

EL FAR, Alessandra. Crítica social e idéias médicas nos excessos do desejo: uma análise dos "romances para homens" de finais do século XIX e início do XX. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 28, p. 285-312, Jun. 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1971.

_____. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HOWES, Robert. Raça e sexualidade transgressiva em Bom Crioulo de Adolfo Caminha. **Graphos**, João Pessoa, v. 7, n. 2, p.171-190, jun. 2005.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida**: Cultura democrática e científica do final do Império. Rio de Janeiro: Editora Fgv, 2007.

MENDES, Leonardo. Naturalismo com aspas: Bom-Crioulo, de Adolfo Caminha, a homossexualidade e os desafios da criação literária. **Gragoatá**, Niterói, n. 14, p.29-44, jun. 2003.

RAGO, Margareth. **Prefácio**, In: MISKOLCI, Richard. O desejo da Nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo, Annablume, 2013.

Fontes

CAMINHA, Adolfo. **Bom Crioulo**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1991.

CODIGO CRIMINAL DO IMPERIO DO BRAZIL. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm.

CASTRO, Francisco José Viveiros de. **Attentados ao Pudor**. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1934.

DENDÊ NA TEORIA *QUEER*: saídas transviadas Sul-Sul e o escambo *queer* a partir de escavações clandestinas

Ribamar José de Oliveira Junior¹²⁶

Lore Fortes¹²⁷

“Eu dispensar um homem branco francês”, disse uma feminista negra durante a discussão teórica e metodológica das comunicações orais apresentadas no Simpósio Temático 07 – “Corpos, gêneros e sexualidades: relações de saber/poder e a construção de subjetividades” do IX Congresso Internacional da ABEH (Associação Brasileira de Estudos em Homocultura), ocorrido entre os dias 28 e 30 de novembro no Campus Pici da Universidade Federal do Ceará (UFC), em Fortaleza. O ST, que teve como objetivo reunir pesquisas que analisassem as articulações de gênero e de sexualidade, através de uma abordagem teórica e metodológica foucaultiana, abriu uma série de questões provocadas pela pesquisadora diante das relações saber/poder constitutivas de subjetividade.

Ao trazer as contribuições de Audre Lorde, Sueli Carneiro, Paul Gilroy e entre outros/as teóricos/as, a pesquisadora doutoranda na área de Educação propôs uma reflexão sobre o espaço acadêmico a partir da Máscara de Flandres, objeto de tortura utilizado para castigar escravos que permitia à pessoa respirar e enxergar, mas não permitia comer, na boca da Escrava Anastácia¹²⁸. O objeto foi retratado por Étienne Victor Arago no século XVIII, exposto na Igreja do Rosário no Rio de Janeiro em 1968. A feminista que elaborou um discurso com base no uso político da raiva de Lorde e na noção de epistemicídio de Carneiro, questionou-se: qual movimento pode retirar a máscara de Anastácia? Para a pesquisadora, o feminismo negro não tem pautas, tem demandas, principalmente por ser um feminismo de sobrevivência. “Queimar sutiãs não diz nada sobre nós”, ressaltou ela, se referindo às mulheres negras diaspóricas.

O que a pesquisadora fez ao intervir na discussão teórica no evento foi contribuir para o questionamento de referenciais e de narrativas universalizantes, como proposto

¹²⁶ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

¹²⁷ Doutora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. lorefortes4@gmail.com

¹²⁸A figura de Anastácia é cultuada desde 1968 com o início na Igreja do Rosário do Rio de Janeiro. Considerada santa popular, aparece na devoção de milagres e na história das mulheres negras.

na ementa do ST, desestabilizando o eixo de produção de conhecimento em uma perspectiva macro para micro, Norte para Sul, e trazendo embates do eixo científico Sul-Sul. Isso é o que sugere Jota Mombaça (2016), mais conhecida como Monstrx Erratik, que também participou do IX CINABEH na Mesa Redonda 05: “A ficção racial, o fim do mundo, suas ruínas e vocês terão que dar conta disso!” ao lado de Michelle Regina Ferreira, Kaciano Barbosa Gadelha e Maria de Fátima Lima Santos, no Auditório Central do Centro de Convivência do Campus Pici da UFC. Segundo Mombaça (2016), a oposição macroestrutural do eixo Norte e Sul contribuiu para o apagamento das tensões do eixo Sul-Sul, portanto, produziu modos de dominação epistemológica, também considerada ética e política.

É interessante estabelecer uma conexão entre o pensamento da pesquisadora e as reflexões de Mombaça (2015) para desmontar, a partir das produções no contexto nacional, uma gramática hegemônica da interseção de gênero e sexualidade na ciência. Ao evocar o silêncio do subalterno, Mombaça (2015) reitera o pensamento sobre se pode ou não o subalterno falar e perguntar: “que ocorre quando umx subalternx fala?” (MOMBAÇA, 2015). A pergunta da performer e investigadorx das monstruosidades nos faz retomar a percepção de Rolnik (1998) sobre subjetividade antropofágica. Principalmente, por remeter a necessidade de estabelecer cartografias de sentido, neste caso, na produção acadêmica queer¹²⁹ nacional dos últimos anos.

Na esteira do pensamento de Mombaça (2016) sobre o desmantelamento da caravela queer, diante do manifesto traveco-terrorista de Tertuliana Lustosa (2016) e frente às reflexões de Caterina A. Rea (2018) sobre a formação da crítica queer de cor, pretende-se evidenciar através da concentração de alta subjetividade antropofágica (ROLNIK, 1998) obras nacionais sobre o queer, a partir do saber localizado, capaz de propor um movimento disruptivo na imitação estéril de modelos. Pois como explica Rolnik,

O fato de que a cultura europeia consumida nos trópicos não funciona como cartografia de um território próprio, faz com que desinvestí-la ou investí-la apenas em parte não traga um perigo de desterritorialização tão brutal, como seria o caso para um europeu, sendo assim menos ameaçador (ROLNIK, 1998, p. 05).

¹²⁹Os estudos *queer* começaram a ser desenvolvidos no final dos anos 80 nos Estados Unidos. De acordo com Louro (2004), *queer* pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo e excêntrico. Com caráter ativista, o guarda-chuva teórico permitiu pensar noções de performatividade e de heteronormatividade, desafiando a normalização dos estudos gays e lésbicos.

Distante do eixo acadêmico, também se leva em conta o ativismo das dissidências sexuais e de gênero (COLLING, 2018) no Brasil nos últimos dez anos, para pensar como a arte aparece como eixo norteador do pensamento científico. Traz-se o exemplo das Bonecas Pretas de Salvador, Bahia, coletivo de drag queens negras, para ponderar diante do queer hegemônico como as dissidências sexuais e de gênero, vistas como estratégias do desejo, podem desempenhar um papel de vetor ativo a partir da subjetividade antropofágica de Rolnik (1998). Sugere-se, desse modo, refojar o queer com dendê para desviar o escambo epistemológico dominante, ou seja, pelo caminho ético e vibrátil, procura-se extrair do eixo Sul-Sul embates próprios de uma teoria de gênero transviada ou travéco-terrorista.

O monólito travesti, as escavações clandestinas

Quando Mombaça (2015) procura desmontar a caravela queer no Brasil, pretende realocar o hiato da crise que tem despotencializado sujeitos fora das gramáticas da produção de saber. Ao retomar o pensamento de Pedro Paulo Pereira (2012) e de Larissa Pelúcio (2012) sobre subalternidades, x performer escolhe “interrogar a capacidade dos marcos hegemonicamente consolidados de reconhecer nossas diferenças” (MOMBAÇA, 2015). Desse modo, o pensamento sobre colonialidade de Mombaça (2015) questiona se um saber dominante pode escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta.

Nos rastros de uma metodologia indisciplinada, Mombaça (2016) propõe remapear a escuta, principalmente nos seus vetores de ruídos e nas suas linhas-de-fuga que fissuram o sobreposto do que pode ser ouvido “nos termos da cultura euroamericana, colonial, heterocentrada e cisnormativa dominante” (MOMBAÇA, 2016). Quando x autor interroga os limiares do ouvido e da escuta, delinea um gesto político-teórico rumo à descolonização do pensamento social.

Quicá os saberes-ruído, subalternizados por regimes de verdade instaurados pelo cânone acadêmico-científico, não sejam legíveis como saberes, contudo os deslocamentos de que resultam atravessam infeciosamente as tonalidades do conhecimento, perturbando com estridências sem inscrição a escuta canônica (MOMBAÇA, 2016).

Nesse sentido, ao considerar a potência dos saberes-ruídos na produção *queer*, leva-se em conta a noção de “clandestinidade intelectual”, proposta por Lustosa (2016) no Manifesto Traveco-Terrorista, cujo objetivo é assaltar o Manifesto Contrassexual de Preciado (2004), no sentido de propor uma nova escrita de gênero no contexto latino-americano. De acordo com a autora, “a transgeneridade no Brasil ainda é uma guerrilha difícil, calejada de feridas diárias e violências silenciosas como as que sofremos pelo colonialismo que, a custo do capitalismo e do espetáculo, invade as nossas privacidades tão dilaceradas e, muitas vezes, inegociáveis” (LUSTOSA, 2016, p. 386).

O discurso de Lustosa (2016) se aproxima do termo “shopping queer” de Hija de Perra (2014), desenvolvido a partir da tensão Norte contra Sul, Normal contra Abjeto, em que procura a autora desenvolver uma analítica crítica do *queer*, contando que “não é o mesmo dizer na América Latina teoria bicha e dizer teoria *queer*” (PERRA, 2014, p. 06). A preocupação de Perra (2014), embasada na própria vivência e no diálogo com autores como Zizek, é de que o sistema econômico recolha as novas identidades a um perfil tido como pseudodemocrático, ou seja, neutralize a luta em uma tolerância que traduza as resistências em estilos de vida capitalizáveis.

Como saída traveco-terrorista, pode-se considerar o manifesto de Lustosa (2016) como uma reverberação das reflexões de Perra (2014) e do pensamento de Mombaça (2016), pois em constante movimento disruptivo da gramática hegemônica *queer*, os autores remapeiam enunciados dissidentes a partir de saberes localizados e transviados (BENTO, 2009). No sentido de harmonizar e de operar cirurgicamente as dimensões epistemicidas da contrassexualidade de Preciado (2004), Lustosa (2016) não propõe elaborar contratos ou nomear dildos, mas sim, escavar narrativas produzidas em coletividade a partir do monólito travesti.

Monólito travesti aparece no manifesto de Lustosa (2016) em referência a uma cena do filme *2001: uma odisseia no espaço* de Stanley Kubrick, lançado em 1968 — quando a autora retrata o percurso de uma travesti na rua a partir do espanto em que “todos o observam com ar de curiosidade, sentimento que, logo em seguida, converte-se em uma espécie de indignação e um impulso de ataque/destruição” (LUSTOSA, 2016, p. 400) — em comparação com a cena em que os primatas estão de frente a um monólito negro grande. Portanto, o que propõe a autora com o estabelecimento de “princípios babados do traveco-terrorismo” é ajuizar táticas de ocupações políticas através da transformação do espaço do sobrepujado.

“Descolonizar o corpo produtivista, imperialista, intelectual dos valores estéticos. Isso através do corpo monolito, do corpo que pela sua não inserção nos circuitos produtivistas desestabiliza o bom funcionamento do capitalismo neoliberal globalizado” (LUSTOSA, 2016, p. 404). A permuta entre os termos traveco e terrorismo aparecem, respectivamente, como contorno de reverter signos de ódios em potências de força e ir de contra os aniquilamentos desenvolvidos pelos impérios fabricantes de discursos, porém, como visto por ela, não reconciliadores de opressões. É o exemplo que Lustosa (2016) postula no “Bafos 2” que diz: o *queer* desfaz o gênero na teoria, já a travesti desfaz na prática. Para isso, a autora traz a fala da puta e ativista transvestigenera, como nomeia Lustosa (2016), Indianara Siqueira, realizada no II Desfazendo Gênero em Salvador, Bahia, “Butler, você desfaz gênero na teoria, eu desfaço gênero na prática”.

Por isso, um dos “Bafos” mais importantes da obra de Lustosa (2016) é o terceiro que declara o traveco-terrorismo como arte brasileira em guerra pela sobrevivência, pois como explica a autora diante da expectativa de vida da travesti no Brasil, de até 35 anos de idade, “fomos nós quem nos autorizamos a viver, adotamos a intervenção clandestina imediata em nossos corpos e aescrita-viva por meio de processos de corte. Também a despeito da nossa expectativa de vida-capitalista, nós já nos autorizamos a viver anarquicamente” (LUSTOSA, 2016, p. 395-396). Lustosa (2016) renuncia o termo teórico *queer* e sugere que ele pode ser bem pior na “teoria TRÁ”, ao mesmo tempo que pretende instaurar o eixo “sudaca” na explanação de campos poéticos e no controle do discurso-corpo. Nesse momento, retoma-se as contribuições de Perra (2014) sobre as formas com que o *queer* interpreta e coloniza as dissidências “sudacas”. “Instala-se assim uma zona de produção de absurdidades e de enunciações coletivas que põe em evidência lugares e corpos não instituídos pela verdade única do sistema de designação de gênero ocidental” (LUSTOSA, 2016, p. 401).

O “Bafos 5” do manifesto traveco-terrorista ressalta que não adianta realizar uma castração antropofágica, por isso, pretende realizar “compulsoriamente o tratamento hormonal e esculturas vaginais nos corpos” (LUSTOSA, 2016, p. 397) de autores como Marx, Hegel e Foucault. Pois o terrorismo da pessoa chamada de traveco aparece no manifesto como

uma posição filosófica de escavamento das suas frequências não-binárias e também uma não aceitação dos modos de vida cisgênera como verdade única. Terrorismo como uma desfeitura (sic.) das armas coloniais através do erro, da desordem e da produção de uma contraconduta que incomoda, que agride, que é bombardeada, porém, que resiste (LUSTOSA, 2016, p. 398).

Quando Lustosa (2016) diz por último com o “Bafo 15” que “não se nasce mulher, torna-se traveca”, a autora faz um assalto ao pensamento de Beauvoir e reinterpreta, pelo viés da própria dissidência, uma gramática hegemônica que se alastra de forma clandestina “sem autorização nem suporte material”, a partir do ato-monólito da travesti.

É possível retomar também o pensamento de Mombaça (2015) sobre o desmonte crítico de uma geopolítica do conhecimento sintonizada em produzir efeitos de subalternidade, pois como explica x performer, “a produção teórica queer brasileira deve desafiar, desde as margens, os postulados projetados como verdade pela colonialidade do saber” (MOMBAÇA, 2015).

Na resistência de pensar em fora de caixas, desenvolve Perra (2014), vista por ela mesma como “pluralmente oprimida e desorientada entre tanta nova erudição que mescla e desestabiliza” (PERRA, 2014, p. 4), um processo de escavação próximo dos moldes traveco-terrorista de se questionar: “serei um monstro sexual normalizado pela academia dentro da selva de cimento?”, ou “serei uma travesti sodomita lésbica ardente metropolitanizada?”. Os saberes-ruídos (MOMBAÇA, 2016) provocados pelas contribuições de Perra (2014) e de Lustosa (2016) na gramática queer aparecem na dissidência sexual e de gênero no contexto Sul-Sul latino-americano e brasileiro como “corpos arma, palavras gatilho”.

Entende-se que a alta subjetividade antropofágica proposta por Rolnik (1998) pode ser endossada pelo terrorismo-saber, perspectivo-travesti, tupi-viado e reverter a elite queer diante de um processo de escavação “trans-antropofágico”, como explica Lustosa (2016). Seria possível transformar a vacina antropofágica em bomba de efeito moral: corpo-desconformidade-protesto?

Pois, entende-se que o corpo aberto coletivo travesti resiste não só a normalização, mas também a noção vanguardista e fetichista diante da “exotificação de subjetividades colonizadas” (LUSTOSA, 2016, p. 388). Pode o queer ser trans-antropofágico ao invés de escambo entre Norte-Sul?

Saídas transviadas do escambo *queer*

No sentido de fazer uma tradução cultural dos estudos *queer*, Bento (2009) sugere o termo estudos transviados, no sentido de produzir “contradiscursos que irão propor uma nova interpretação para a relação entre corpo-sexualidade-gênero e irão estabelecer uma forte disputa com o mainstream” (BENTO, 2014, p. 46). É nesse sentido que Colling (2015) destaca também os limiares entre o movimento LGBT e o ativismo *queer* em países da América Latina, Argentina e Chile; e da Europa, Espanha e Portugal. O autor percebe que existem tensões entre o movimento LGBT — mais ligado a uma institucionalidade e a um suposto modelo da igualdade, o qual exerce um essencialismo estratégico — e o ativismo *queer*, mais cauteloso às contestações do próprio devir minoritário e não necessariamente expandido até a Academia.

Como forma de adotar uma saída transviada (BENTO, 2014) para um possível escambo *queer* eurocentrado na produção dissidente de gênero nacional, considera-se o que Colling (2018) destaca como a emergência dos ativismos das dissidências sexuais e de gênero nos últimos dez anos no Brasil para compreender como políticas performativas desempenham um papel da tradução cultural pelo cerne do embate Sul-Sul. Leva-se em conta a performance do coletivo soteropolitano Bonecas Pretas, grupo de drag queens negras da Bahia, para entender como as artistas podem escavar o que os recentes estudos *queer* color consideram ser “a reciclagem *queerness* (branca e burguesa) pelo projeto neoliberal que, impõe a exclusão dos outros sujeitos e de outros corpos com ele julgados compatíveis” (RAE, 2018, p. 126).

Ao tomar como exemplo os Bonecas Pretas, pode-se dizer que a performance das artistas negras como drags agenciam como fronteira uma “consciência mestiça”, desenvolvida por Anzaldúa (2005), em produzir interseccionalidades a partir do ativismo das dissidências sexuais e de gênero. A crítica *queer* de cor “pretende se diferenciar das outras produções *queer* que poderiam ser definidas como brancas, pois centradas na dissidência sexual e de gênero, conferindo um papel secundário aos outros marcadores sociais” (RAE, 2018, p. 118). O Coletivo, composto por Alehandra Dellavega, Brendah Barbierie, Dandara Byonce, Ferah Sunshine, Ita Moraes, Sasha Heels e Suzy D'Costa, pode estar também mais sintonizado com a perspectiva crítica de hooks (1992) ao fenômeno *drag* em *Paris is Burning*, filme de Jennie Livingston lançado em 1990 que retratou a vivência de pessoas *queer* latinas no centro de Harlem, em Nova York, Estados Unidos.

Pensar uma *drag queen* terrorista nos moldes de Lustosa (2016) e na perspectiva do *queer* de cor de Rae (2018), faz-se possível na medida em que coletivos negros questionam políticas LGBT mainstream e descentram a imagem do sujeito queer como dominante no âmbito da raça e da classe. Considerar que essas *drag queens*, recentemente vencedoras como melhor coletivo da cena de 2018¹³⁰ em Melhores do Ano Salvador, produzem interseccionalidades dissidentes na gramática hegemônica branca do *queer* sintoniza a performance artística não só eixo do ativismos das dissidências sexuais e de gênero, mas também, diante do remapeamento de Mombaça (2016) em uma outra genealogia do *queer*, mais próximo de um eixo transviado (BENTO, 2009).

Nos termos de Rolnik (2016), pode-se dizer que as Bonecas Pretas chegam do “saber-do-corpo”, capaz de ser impulsionado pelas irrupções dos afetos e por um modo de subjetivação distante do que seria uma micropolítica reativa. Há uma política de desejo dominante no plano dissidente Sul-Sul que movimenta os vetores das Bonecas Pretas e que desvia os modos de dominação epistemológica, ética e política. Vale dizer que as micropolíticas dessas *drags* se posicionam como fronteiras no rompimento da posição macroestrutural de produção epistemológica de gênero e sexualidade.

Ao levar em conta a performance do grupo como uma das produções nacionais dos últimos dez anos ligados ao ativismo queer das dissidências sexuais e de gênero (COLLING, 2018), pensa-se, a partir de saberes localizados, a própria condição transviada pela interseccionalidade, “apontando para suas significações teóricas e suas possibilidades de utilizações políticas e militantes” (RAE, 2018, p. 124), o que pode contribuir para a constituição crítica da perspectiva *queer de cor* no Brasil.

O dendê, nesse sentido, pode aparecer como agenciador dessa micropolítica desempenhada pela subjetivação na performance das *drag queens* do grupo Bonecas Pretas em Salvador, apontando para uma tradução transviada do *queer* em perspectiva dissidente nacional. Rompendo em partes com a centralidade biotecnológica de Preciado (2018), por evidenciar outros enunciados performativos, ligados a matriz africana e a ancestralidade mística religiosa envolvidas na narrativa da performance e na estética do grupo, as Bonecas Pretas podem se aproximar também de uma noção de micropolíticas pós-*queer* (PRECIADO, 2018), porém, estão mais ligadas as escavações clandestinas de Lustosa (2016).

¹³⁰ Ver mais no perfil oficial do grupo no Instagram: @bonecaspretas.

Considerações finais

Quando Mombaça (2016) reflete a produção acadêmica como território-chave para a atualização do *queer* pela colonialidade do saber no contexto nacional, x perfomer não desconsidera as contribuições de autores como Pedro Paulo Pereira e Larissa Pelúcio, que de alguma forma elaboram estratégias para descentralizar as matrizes que produzem os corpos biotecnológicos, mas procura mostrar potências locais a partir da noção de insuficiência do próprio modelo universal *queer*. É importante que pensemos estratégias cucarachas para não higienizar o cu de Preciado no Brasil (PELÚCIO, 2016), assim como também refletimos a relação entre Judith Butler e a pomba gira (PEREIRA, 2018).

Mas, assim como sugere Perra (2014), Lustosa (2016) e Mombaça (2015) é interessante que uma perspectiva transviada (BENTO, 2014), e terrorista, perpassa como prisma nas análises *queer* para que essas não apareçam como escambo no desenvolvimento de uma teoria do cu no Brasil. O pensamento terrorista de Lustosa (2016) pode desencadear uma analítica clandestina da dissidência de gênero a partir de rizomas travecosos capazes de desestabilizar o pensamento *queer* normalizado e colonizador. É importante nesse caso, mais do que considerar os dildos de Preciado (2004), perceber o surgimento da primeira mulher nas transformações contadas pelos yanomamis do grupo Parahiteri, que segundo Soares e Parahiteri (2016), começa com a história dos Unissexuais. O que a história dos Unissexuais pode ensinar ao regime do panóptico comestível de Preciado (2018)?

Soares e Parahiteri (2016), destaca que os antepassados do Waika se reproduziram a partir da perna de Japu. O par Waika e Xamatari foram originalmente usados para designar outros grupos de yanomami primeiros ao norte e oeste e segundos ao sul. Logo, os antepassados dos Waika nasceram da vagina filha de Japu. A vagina apareceu semelhante à das mulheres. Os Unissexuais se satisfizeram com a perna de Japu. Com isso, surgiu a primeira mulher, o que possibilitou aos Unissexuais fazerem sexo.

Diante dos vários quadros complexos do prisma de gênero e de sexualidade, considera-se a importância terrorista de uma teoria traveco-transviada na analítica das condições de emergência do Sul-Sul. Principalmente, quando rompem com o silêncio subalterno e desenham rotas com a própria vivência, agenciadora de uma micropolítica do desejo capaz de movimentar e de combater o epistemicídio (CARNEIRO, 2015),

assim como também, de reverter o vetor da academia-epidemia (LUSTOSA, 2016) em saberes-do-corpo. Quando a feminista negra no ST foucaultiano do IX CINABEH ressalta: “não preciso de Foucault quando tenho Sueli Carneiro”, ela pode estar exercendo a consciência de fronteira (ANZALDÚA, 2005) em desviar rotas do pensamento acadêmico hegemônico dominante e em apontar fissuras capazes de mapear um novo campo científico dissidente.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista estudos feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

BENTO, Berenice. **O que pode uma teoria?** Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. *Florestan*, p. 46, 2014.

BENTO, Berenice. **Prefácio**, in: PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume, 2009.

CARNEIRO, Sueli. **Epistemicídio**. Portal Geledés. Disponível em: < http://www.geledes.org.br/epistemicidio/#gs._cqZqcA>, v. 7, 2015. Acesso em: 19 Dez. 2018.

COLLING, Leandro. A emergência dos ativismos das dissidências sexuais e de gêneros no Brasil da atualidade. **Sala Preta**, v. 18, n. 1, p. 152-167, 2018.

_____, Leandro. **Queos outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Edufba, 2015.

HOOKS, bell. **Black looks: Race and representation**. South East Press, Bosta, MM, 1992.

LEVINGSTON, Jennie. **Paris is Burning**. Off-White Productions, 1990.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto Traveco-Terrorista. *Revista Concinnitas*, v. 1, n. 28, p. 384-409, 2016.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?**, 2015.

_____. **Desmontando a caravela queer.** Catálogo Festival de filme Fórum de Antropologia e Cinema, 2016.

PELÚCIO, Larissa. **O cu (de) Preciado**—estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. *Iberic@ 1: Revue D'études Ibériques et Ibéro-américaines*, Paris, n. 9, p. 123-136, 2016.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Judith Butler e a Pomba Gira. **cadernos pagu** (53). Campinas, SP, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu-Unicamp, 2018.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 371, 2012.

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a teoria queer coloniza nosso contexto sudacal, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 2, p. 1-8, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** N-1 edições, 2018.

_____. **Manifiesto contrasexual.** Vol. 702. Anagrama, Barcelona 2004.

REA, Caterina Alessandra. Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2018.

ROLNIK, Suely. **A hora da micropolítica.** Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2016.

_____. **Subjetividade antropofágica.** MACHADO, L.; LAVRADOR, M.; BARROS, 1998.

PARAHITERI, Pajés; SOARES, Ana Ballester. **Os comedores de terra:** ou os livros das transformações contadas pels yanomami do grupo Parahiteri. Org: Anne Ballester. 1º ed. 2016. Editora Hedra. São Paulo.

CRENCIAIS DE AUTORIA (ORGANIZADORES)

Aryanne Sérgio Queiroz de Oliveira

Bacharela em Direito (DED/UERN), mestra pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN). Atua como técnica administrativa no Departamento de História, assim como no Grupo de Estudos Culturais (GRUESC) e no grupo de pesquisa História do Nordeste: sociedade e cultura, ambos na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Na área de pesquisa, centra seus estudos no campo das Ciências Sociais e Humanas. Interessada nos seguintes temas: gênero; transexualidade; sexualidade; orientação sexual; direitos humanos; cidadania; educação; identidade; adoção por casais homoafetivos. Organizadora dos livros *Ensino e Formação: novas perspectivas para o cotidiano* (2018); *Interfaces dos Gêneros e do Sujeito: construindo relações filosóficas e socioeducacionais no âmbito brasileiro* (2017).

Lívia Brenda da Silva Barbosa

Graduada em História/Licenciatura (2011-2014) e em História/Bacharelado (2015-2016) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestra (2015-2017) pelo Programa de Pós-graduação em História da mesma instituição. É integrante do Laboratório de Experimentação em História Social (LEHS-UFRN). Atualmente trabalha no Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica (NUDOPH) como Técnica especializada do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), no qual colabora com projetos de extensão e coordena trabalhos no manuseio de fontes e em pesquisa histórica. Desenvolve pesquisas principalmente na área de História Colonial, com ênfase em fiscalidade, administração e economia.

Lucas Sullivam Marques Leite

Estudante no Instituto Prominas em nível de Pós-Graduação Lato Sensu, especialização em Gestão Escolar: administração, supervisão e orientação. Graduado em Filosofia, licenciatura pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), onde integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) e o Grupo de Estudos Culturais (GRUESC), realizando atividades de extensão e pesquisa em

diversidade cultural e processos formativos nas Ciências Humanas, sendo seu campo específico a interface entre as áreas da Educação e da Ciência Política, com destaque na educação básica, superior e no terceiro setor, a partir das subáreas ensino-aprendizagem em filosofia, sociologia, cultura afro-brasileira, cidadania, direitos humanos e movimentos sociais; e gestão de políticas públicas, sociais, educacionais, de ações afirmativas e de patrimônio cultural imaterial. Organizador dos livros *Ensino e Formação: novas perspectivas para o cotidiano* (2018); *Interfaces dos Gêneros e do Sujeito: construindo relações filosóficas e socioeducacionais no âmbito brasileiro* (2017).

