

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**SEXUALIDADE E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT:  
NORMALIZAÇÃO DOS CORPOS E ESTRATÉGIAS DE  
RESISTÊNCIA.**

**LINDALVA TRAJANO**

**2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SEXUALIDADE E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT:  
NORMALIZAÇÃO DOS CORPOS E ESTRATÉGIAS DE  
RESISTÊNCIA.**

**LINDALVA TRAJANO**

Sob a Orientação do Professor:  
**Leandro Pinheiro Chevitarese**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

SEROPÉDICA  
2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

586 s      Silva, Lindalva Trajano da, 1980-  
Sexualidade e política em Michel Foucault:  
normalização dos corpos e estratégias de resistência.  
/ Lindalva Trajano da Silva. - 2017.  
75 f.

Orientador: Leandro Pinheiro Chevitarese.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, PPGFIL - Mestrado em Filosofia,  
2017.

1. sexualidade. 2. subjetividade. 3. resistência.  
4. Michel Foucault. I. Chevitarese, Leandro Pinheiro,  
1975-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro. PPGFIL - Mestrado em Filosofia III.  
Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA**

**LINDALVA TRAJANO DA SILVA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em  
Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM -28-/-03-/--2017--

.....  
Leandro Pinheiro Chevitarese Dr. UFRRJ  
(Orientador)

.....  
José Nicolao Julião. Dr. UFRRJ

.....  
André Yazbek. Dr. UFF

## **AGRADECIMENTOS**

Aos professores José Nicolao Julião e Renato Noguera, por seus importantes apontamentos e avaliações na banca de qualificação, que muito colaboraram para melhorar essa dissertação.

Ao professor André Yazbek, da banca de defesa, pelo interesse em conhecer o trabalho.

À Marcelo Martins, por toda a ajuda.

À minha família, por todo o apoio, especialmente meus pais Leonardo e Josefa.

À Breno Trajano Tourinho, filho amado, por tudo que significa para mim.

À Leandro Chevitarese, por ter acreditado em meu trabalho.

TRAJANO, Lindalva, da Silva. **Sexualidade e política em Michel Foucault: normalização dos corpos e estratégias de resistência**. 2017. 111p. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Seropédica.

## **RESUMO**

A presente dissertação traz como temática os estudos de Foucault acerca da sexualidade enquanto instrumento no processo de subjetivação dos indivíduos, considerando as possibilidades de resistência às formas de normalização das identidades sexuais. Partindo da desconstrução crítica operada por Foucault em relação à “hipótese repressiva”, evidenciam-se os mecanismos de produção de subjetividade articulados pela dinâmica de construção de saberes e relações de poder, que estabelece a categorização dos indivíduos em identidades sexuais específicas. Analisa-se como a sexualidade torna-se instrumento tanto de uma anátomo-política do corpo, como de uma biopolítica da espécie, procedimentos de poder postos em prática para a formatação e controle dos indivíduos e da própria sociedade. Considerando os trabalhos de Foucault sobre a constituição do sujeito moral nas práticas da antiguidade grega e romana, a pesquisa aborda as “técnicas de si” como forma de criação de uma “estética da existência”. A dissertação dedica-se, por fim, a pensar tal proposta como possibilidade de exercício da liberdade ética enquanto forma de resistência, tanto às formas de governamentalidade, como aos processos de subjetivação e construção de identidade presentes no campo da sexualidade.

**PALAVRAS CHAVE:** sexualidade, subjetividade, Michel Foucault

## **ABSTRACT**

This dissertation has as subject the studies made by Foucault on sexuality as an instrument in the process of the subjectification of individuals, considering the possibilities of resistance to the forms of normalization of the sexual identities. By talking Foucault's critical deconstruction of the "repressive hypothesis" as a starting point, we can see as evidence the production of subjectivity mechanisms articulated by the construction of knowledge and power relations, which establishes the categorization of the individual in specific sexual identities. We analyze how sexuality becomes an instrument of an anatomo-politics of the human body, as well as a biopolitics of the species, procedures of power put into practice towards the shape and control of individuals and the society itself. Considering Foucault's Works on the constitution of the moral subject in the practices of greek and roman antiquity, this study takes the "techniques of the self" as a way of creating an "aesthetics of existence". This dissertation applies, at last, to think such an intention as a possibility of exercising the ethical freedom as way of resistance to the forms of governmentality as well as to the processes of subjectification and construction of identity in the field of sexuality.

### **Keywords**

Sexuality, subjectivity, resistance.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>I. A GENALOGIA DO DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE</b> .....	3
<b>1.1 HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA</b> .....	3
<b>1.2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A HIPÓTESE REPRESSIVA</b> .....	10
<b>1.3. DISCURSOS SOBRE O SEXO</b> .....	14
<b>1.4. A VONTADE DE SABER: <i>SCIENTIA SEXUALIS</i></b> .....	17
<b>1.5. O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE – CRIAÇÃO DO SUJEITO DE DESEJO</b> .....	20
<b>1.6. IMPLANTAÇÃO PERVERSA: - A INVENÇÃO DAS IDENTIDADES SEXUAIS E A INDIVIDUALIZAÇÃO PELA SEXUALIDADE</b> .....	25
<b>II - O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE NA DISCIPLINA E NA BIOPOLÍTICA</b> .....	29
<b>2.1. DISCIPLINA E O PODER POSITIVADO</b> .....	29
<b>2.2. BIOPOLÍTICA</b> .....	33
<b>2.3. DISCIPLINA, BIOPOLÍTICA E SEXUALIDADE</b> .....	37
<b>III-A RESISTÊNCIA À INDIVIDUALIZAÇÃO FORJADA PELO DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE</b> .....	45
<b>3.1. A NOÇÃO DE RESISTÊNCIA EM FOUCAULT</b> .....	45
<b>3.2. RETORNO PARA A ANTIGUIDADE: O CUIDADO DE SI (EPIMELÉIA HEAUTHÓU) E AS TÉCNICAS DE SI</b> .....	51
<b>3.3. UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA AO DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE – DESASSUJEITAMENTO DOS CORPOS</b> .....	59
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	66
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	70

## SEXUALIDADE E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT: MODELAÇÃO DOS CORPOS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA.

### INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende investigar os mecanismos articulados aos discursos sobre sexualidade humana que atuam produzindo sujeitos, que são investigados por Michel Foucault principalmente em sua obra *História da sexualidade I: Vontade de Saber*. Foucault apresenta a sexualidade como um dispositivo gerado por discursos, que atuam diretamente na subjetividade dos indivíduos por meio de relações de poder, afetando conseqüentemente seu lugar na sociedade. Será analisado o desenvolvimento do dispositivo da sexualidade e sua atuação na produção de identidades sexuais. Posteriormente, serão feitas algumas considerações sobre a abordagem de Foucault acerca das possibilidades de resistência dos indivíduos frente a tais processos de subjetivação.

A pesquisa será dividida em três capítulos, o primeiro concentra-se no primeiro volume de *História da Sexualidade*, doravante chamado *Vontade de Saber*.

Em primeiro lugar, será feita uma contextualização de *Vontade de Saber* no desenvolvimento do trabalho do Filósofo, que anteriormente havia dedicado suas pesquisas ao estudo das possibilidades dos discursos e da legitimação dos saberes. A partir dos anos setenta, com a necessidade de investigar as implicações políticas de tais saberes, Foucault concentrou suas pesquisas em um novo eixo de análise: os estudos genealógicos, a partir do quais se desenvolve a pesquisa de *Vontade de Saber*.

Nesta abordagem genealógica, Foucault apresenta a sexualidade como um saber constituído e não um dado da natureza, seu argumento é que o estabelecimento desse saber teria ocorrido no período moderno, sendo constituída uma verdadeira “ciência” sobre o sexo no Ocidente. Posteriormente, é apresentada a crítica de Foucault à “hipótese repressiva”: a ideia de que a principal política de dominação sobre o sexo se efetive por meio da repressão. Foucault não apenas rejeita essa hipótese como faz uma crítica às teorias que procuram denunciar essa repressão, que seriam na realidade parte da própria política implementada em torno da sexualidade: a proliferação dos discursos sobre o sexo para formar uma verdade sobre ele. É apresentada a importância dada por Foucault ao que o filósofo chamou de práticas de confissão: o sujeito falando a verdade sobre seu sexo e seu desejo a alguém habilitado para interpretar seu discurso. A “confissão” se dá em uma relação de poder: primeiro na esfera religiosa do sacramento da confissão e posteriormente no desenvolvimento das ciências médicas da sexualidade, especialmente a psicanálise.

A sexualidade torna-se uma verdade e conhecer o próprio sexo tornou-se a melhor forma de conhecer a verdade sobre si mesmo. Deste modo, a noção de sexualidade torna-se um dispositivo para controle das populações e dos indivíduos através da normalização das condutas, o que leva à demarcação dos indivíduos e sua categorização em um processo de produção de subjetividade. Neste primeiro capítulo, serão investigados tais mecanismos e processos de constituição da sexualidade como um saber, o conseqüente surgimento da noção de sexo “verdadeiro”, e como a sexualidade modifica a própria noção de natureza humana ao se tornar elemento fundamental na constituição da identidade do indivíduo.

O segundo capítulo irá tratar da ligação do dispositivo da sexualidade com as formas de governo que se desenvolveram a partir da idade moderna, sendo central para tanto aquilo que Foucault denominou como “biopoder”. A partir do século XVIII iniciaram-se uma série de transformações nos mecanismos de poder e formas de governo na sociedade ocidental. Seria uma nova forma de poder que atuava por um controle dos corpos que visava aperfeiçoar seu desempenho por meio de novas formas de regulação das populações. A partir daquele período, os mecanismos de governo começaram a atuar por meio da manutenção, gestão e preservação da vida, se apoiando em saberes que determinavam verdades sobre os indivíduos, disseminados por discursos legitimados. Tal sociedade fez emergir uma nova forma de individualização dos sujeitos, que seriam constituídos por meio desses discursos e saberes. Foucault chamou essa nova forma de dominação de biopoder, que atuava sobre os corpos e a vida. Será analisado o desenvolvimento dessa noção na obra de Michel Foucault, inicialmente com um esclarecimento da noção de poder de Foucault, fundamental para a compreensão da dinâmica da atuação do próprio dispositivo da sexualidade. Posteriormente, será visto como o desenvolvimento de uma sociedade disciplinar deu base para a implementação do biopoder e de uma biopolítica da população, que tem por objetivo não só disciplinar e controlar essa população, mas também promover uma melhor gestão da sociedade, gerindo a vida. Será analisado como o dispositivo da sexualidade se tornou peça fundamental para essa biopolítica e como a normalização trazida por esse dispositivo provocou efeitos de miséria sexual, marginalidade e opressão para determinados grupos e indivíduos. Enfim, como a sexualidade ao ser transformada em uma “verdade” tornou-se um instrumento para um melhor “governo dos outros”.

O terceiro capítulo irá tratar das possibilidades de resistência frente aos processos de objetivação e subjetivação trazidos pelo dispositivo da sexualidade, bem como das condições de transformação que se apresentam aos sujeitos diante dos processos identitários impostos por esse dispositivo. Portanto, no terceiro capítulo o foco não será tanto as formas de subjetivação utilizadas para o melhor “governo dos outros”, mas, sim as possibilidades de criação de formas de subjetivação para o “governo de si”. Para tanto, será abordada a consideração de Michel Foucault sobre *resistência* e seu enquadramento nas dinâmicas de poder. Serão trabalhadas as pistas deixadas por Foucault em suas últimas obras, que talvez possam ser consideradas o arcabouço de uma ética como *Hermenêutica do Sujeito*, na qual o autor se volta para a antiguidade grega. Serão trabalhadas as noções de “cuidado de si” e de “práticas de si” do período helenístico, para investigar como tais concepções abrem espaço para pensar a criação do que Foucault chamou de uma “estética da existência”: a constituição de si para além dos mecanismos de sujeição. Por último será investigado o que seria e como se apresentaria uma possível estética da existência contemporânea, tratando de como podemos pensá-la como forma de resistência ao dispositivo da sexualidade e seus efeitos disciplinadores e de normalização. Em outras palavras, como a proposta de Foucault pode ser utilizada para pensar nossa sociedade e nosso tempo por meio de novas articulações entre subjetividade e ética na sociedade contemporânea. Por fim, caberia ainda sustentar a pergunta: quais seriam as possibilidades de ação política dos indivíduos na configuração da própria identidade em oposição aos regimes de normalização?

## CAPÍTULO I

### A genealogia do dispositivo da sexualidade.

Uma das questões centrais nas pesquisas de Michel Foucault foi, sem dúvida, investigar como os sujeitos são constituídos a partir de determinados saberes em nossa sociedade. Um dos saberes investigados por Foucault foi o campo da sexualidade humana. Essas investigações resultaram na trilogia *História da Sexualidade*, escritas nas décadas de setenta e oitenta. No presente capítulo a intenção é a análise do primeiro volume, *Vontade de Saber*, no qual Foucault faz uma crítica à teoria convencional de que a partir de determinado período tenha havido uma crescente repressão ao sexo, o que ele chamou de a “hipótese repressiva”. Foucault apresenta a sexualidade como uma invenção, um dispositivo para controle das populações e dos indivíduos através da normalização das condutas em um processo de produção de subjetividade, que conduz à demarcação dos indivíduos e sua categorização. Foucault fornece novos elementos para esta discussão, influenciando fortemente a teoria posterior sobre a temática.

Em primeiro lugar, será feita uma contextualização de *Vontade de Saber* no desenvolvimento do trabalho do Filósofo, que a partir dos anos setenta concentrou suas pesquisas em um novo eixo de análise: os estudos genealógicos.

#### **1.1 História da sexualidade: arqueologia e genealogia.**

As investigações de Foucault não se voltam para um sujeito cartesiano, mas se concentraram na História e nas práticas sociais, fazendo uma crítica à modernidade em diferentes aspectos (OKSALA, 2011, p.18).

A partir do século XVIII, o estudo sobre os seres humanos apresentou profundas transformações. A partir desse período os indivíduos eram interpretados como sujeitos de conhecimento e, ao mesmo tempo, objetos do próprio conhecimento. Procurando analisar tal problemática que se desenvolveu na modernidade, Foucault encaminhou suas pesquisas sob duas abordagens metodológicas: primeiro por meio do que se convencionou chamar de seu método arqueológico e, posteriormente, pelo método genealógico.

As principais obras de sua fase arqueológica foram *História da Loucura*, *Nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*. Obras como *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade I* representam sua fase genealógica, e nos anos 80 seus últimos escritos partem para uma abordagem que pode ser considerada ética, quando Foucault se concentrou, sobretudo, nas práticas da antiguidade. Foi nesse período que produziu o curso intitulado *Hermenêutica do Sujeito*, bem como os últimos volumes de *História da sexualidade* (MOREY, *Introducion, la question del método*, 2008, p.12). É importante dizer que essa não é uma divisão restrita, as fases não se referem a diferentes objetos de estudo, nem mesmo a uma rigidez metodológica. Segundo Roberto Machado, a fase arqueológica, por exemplo, sofreu várias modificações em cada uma de suas obras principais (MACHADO, 2009, p.145). O que marcou cada nova fase das investigações de Foucault foi a introdução de um novo foco de análise.

Foucault escolheu a análise histórica como método em seu trabalho. Seu objetivo era demonstrar como coisas que consideramos óbvias, na realidade emergiram de uma rede de práticas humanas. Demonstrar como aquilo que é tomado como evidente, o que consideramos inevitável e natural, nem sempre foi assim.

Isso leva Foucault a se libertar da adoção um único ponto de partida, seja um campo disciplinar ou método em suas análises. Segundo John Rajchman (1982, p.32) um exemplo é a análise feita pelo filósofo da literatura e da arte na modernidade, centrada na individualidade e na subjetividade. Segundo o comentador, Foucault trata a literatura e a arte não como uma tradição de grandes obras, mas como documentos pelo quais se pode compreender a constituição de categorias centrais de individualidade em nossa vida moderna.

Uma designação filosófica atribuída ao pensamento de Foucault foi o ceticismo (RAJCHMAN, 1982, p.8; VEYNE, 2008, p.9). Foucault teria reinventado o ceticismo em nosso tempo através da análise histórica. Foucault seria cético em relação às antropologias filosóficas e a unidade dogmática, compreendendo-as como derivações históricas. Por tal perspectiva de análise, Foucault promoveria análises céticas de várias formas de saber e discurso, particularmente aqueles que determinam quem é louco, criminoso ou sujeito de uma sexualidade específica, ou seja, discursos e saberes pelos quais os sujeitos se constituem.

Em suas pesquisas arqueológicas, Foucault buscava analisar a constituição de determinados saberes dominantes da sociedade. Seus primeiros trabalhos: *História da loucura e Nascimento da clínica* estão centradas na análise dos sistemas de instituições e em práticas discursivas situadas historicamente. Em sua arqueologia, Foucault procura elaborar uma teoria das regras que governam as práticas discursivas, pelas quais o sujeito é reduzido a uma função do discurso. Como uma técnica, a arqueologia serve para isolar discursos e assim distanciar e desfamiliarizar os discursos dos saberes legitimados, como comenta Roberto Machado:

ela procura as condições de existência do discurso tomado como acontecimento em relação a outros acontecimentos, discursivos ou não. Isso significa dizer que a arqueologia analisa os discursos como práticas que obedecem a regras de formação: dos objetos, dos modos de enunciação, dos conceitos e dos temas e teorias, como procurei mostrar. Analisar as regras de formação dos discursos é estabelecer o tipo de positividade que os caracteriza. E essa positividade é a positividade de um saber e não a de uma ciência (MACHADO, 2009, p.154).

Podemos, portanto, afirmar que ao contrário da história epistemológica, que exige que os discursos analisados sejam científicos, a arqueologia tem no saber seu campo de análise e não exatamente nas ciências. Para a arqueologia a questão da “cientificidade” de um discurso não é importante. Foucault em sua arqueologia não se preocupava se um discurso e saber eram verdadeiros, sua preocupação era descobrir a regulação interna dos saberes. O que se buscava era demonstrar como os discursos tinham uma ordenação interna própria que os levava a se constituírem como saberes legítimos. A princípio, a arqueologia dava conta de disciplinas não exatamente científicas ou das que tem pretensão à cientificidade, mas a partir de *As palavras e as coisas* a arqueologia analisa qualquer campo de saber (MACHADO, 2009, p.160).

A arqueologia analisa nos saberes em que tipo de ordem foram constituídos e a partir de que conhecimentos e teorias foram possíveis. Com esse objetivo Foucault elaborou o conceito de *episteme*:

Por episteme, entende-se de fato, o conjunto das relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas, às ciências, eventualmente a sistemas formalizados (...) é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época dada, entre as

ciências, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas (MACHADO, 2009, p. 250).

A *episteme* proporciona a definição da especificidade do objeto que se pretende analisar. Em suma, a arqueologia analisa as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época. Um exemplo é a exposição que Foucault faz do saber médico e de outras teorias do saber clássico. A organização do saber médico na época clássica tinha uma estrutura formal compreensível, assim podemos ver que as afirmações da medicina moderna, consideradas verdadeiras hoje em dia podem ser igualmente dirigidas por estruturas arbitrárias semelhantes (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.14).

Desnaturalizar os discursos dos saberes por meio da arqueologia, permite a Foucault levantar outras questões, mas que por sua vez parecem demandar outra abordagem metodológica, como por exemplo: qual seria o efetivo uso desses saberes e seu papel na sociedade? Entretanto, o método arqueológico não foi rejeitado por Foucault, ele abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas. Foucault permanece na análise dos saberes, mas agora partindo de outra abordagem: não mais restrita a análise de sua constituição a partir de suas regulações, mas voltada à tentativa de explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas e imanentes aos próprios saberes. Não se trata de considerá-los como efeito ou resultado, mas situar sua existência e transformação como elementos de um dispositivo político e de relações de poder, relacionando-os com as práticas sociais. Esse novo método de análise Foucault chama de *genealogia*, e foi a abordagem que prevaleceu na segunda fase das suas investigações. Nos momentos em que Foucault utiliza este termo se pode verificar que a questão envolve relações de poder e sua importância para a constituição dos saberes, e ainda, como práticas de poder são sustentadas por determinados campos de saber. Agora o foco é o poder e sua relação com o saber.

a mutação essencial assinalada por livros como Vigiar e Punir e A Vontade de Saber, primeiro volume de História da Sexualidade, foi a introdução da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes. A genealogia é uma análise histórica das condições políticas de possibilidades dos discursos (MACHADO, 2009, p.167).

Entretanto, em relação ao poder Foucault faz uma análise ascendente: parte da especificidade da questão dos mecanismos e técnicas de poder relacionadas à produção de determinados saberes na sociedade, como a loucura, a doença e a sexualidade, considerando como esses mecanismos e técnicas se relacionam com o nível mais geral do poder, ora influenciando, ora sendo transformados e utilizados pelos maiores aparelhos do Estado. Em relação especificamente às Ciências Humanas, Foucault observou que determinados saberes, mesmo sem terem contribuído muito para o conhecimento do homem, sobretudo os que alcançavam o status da cientificidade como a psiquiatria, se tornaram importantes na sociedade.

No Ocidente, desde a Idade Média são atribuídos efeitos de poder à ciência e aos que formulavam discursos científicos, o que conseqüentemente sempre trouxe implicações políticas. Era precisamente isso que deveria ser investigado e que revela a emergência do método genealógico:

A genealogia seria, portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torna-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um dispositivo teórico, unitário, formal e

científico. A reativação dos saberes locais- menores como diria Deleuze- contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto dessas genealogias desordenadas e fragmentárias. (FOUCAULT, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 1999c, p.172).

Como observou Inês Araújo (2008, p.177), é importante esclarecer que a intenção de Foucault não era negar a capacidade operacional das ciências e muito menos pregar a volta a uma sociedade pré-tecnológica, seu interesse não era apurar a veracidade desses discursos científicos. O que Foucault pretendia era demonstrar que há regiões do saber (ciências humanas, demográficas, psicanálise) que produzem efeitos de poder sobre a sociedade, principalmente efeitos disciplinares e normalizadores. O próprio Foucault esclareceu isso em um de seus cursos no *Collège de France*, intitulado *Em defesa da sociedade*. O autor declara que seus estudos de crítica aos discursos são pesquisas genealógicas e faz algumas definições da genealogia: “chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (FOUCAULT, 2005, p.13). Não se trata de desqualificar saberes e opor um cientificismo, não seria a volta a uma ciência empírica e positivista mais exata e verdadeira, o próprio Foucault chamou suas genealogias de “anti-ciências” (FOUCAULT, 2005, p.14). Porém, cabe ainda destacar, não no sentido da busca do não-saber ou valorização da ignorância e ainda menos no sentido de ser contra o conteúdo, métodos e conceitos de determinada ciência especificamente, mas simplesmente contra os efeitos centralizadores de poder presentes no discurso considerado científico na sociedade. A questão são os efeitos de poder atribuídos a determinado saber quando passa a ser considerado científico e como esse poder atua sobre os indivíduos.

Seu ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história* (FOUCAULT, 1999c, p.15), é considerado um dos marcos iniciais de sua fase genealógica. Foucault buscou inspiração na genealogia de Nietzsche, e neste texto apresenta sua leitura dos textos do filósofo e uma análise dos termos utilizados pelo autor para definir sua genealogia. Segundo Foucault, no início de *Genealogia da moral* Nietzsche utiliza o termo *Ursprung* para designar a genealogia, dizendo que o objetivo da pesquisa é a origem dos preconceitos morais. Em seguida volta atrás e recusa a pesquisa de origem (*Ursprung*), pois tal pesquisa traria o sentido de buscar a essência e origem exata das coisas, sua identidade anterior a tudo que é exterior e acidental. Todavia, o genealogista não segue a metafísica, mas sim a história, e sabe que não há uma essência ou um segredo nas coisas. Sua suposta “essência” foi construída a partir de elementos externos, como o próprio Foucault esclarece:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a História em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente “desrazoável” – do acaso (...). O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia das coisas, é o disparate. (Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 1999c, p.17-18).

A genealogia também banaliza a ideia de um início grandioso, o início das coisas seria antes irônico e irrisório, por meio de desdobramentos imprevistos. A pesquisa de origem também traz um lugar da verdade que não se enquadra na pesquisa genealógica: pois a verdade e seu reino tiveram origem na história. A genealogia não

tem por objetivo retornar ao passado na busca por uma continuidade: não busca uma “evolução” das coisas ou de um povo. Mais do que a ideia de origem, as ideias de proveniência e emergência marcariam melhor o objeto próprio da genealogia (FOUCAULT, 1999c, p.20).

A emergência (*Entstehung*) seria a entrada em cena das forças, o ponto de surgimento do acontecimento ou de um costume, pois não se trata de explicá-los pelos antecedentes que os teriam tornado possíveis; não cabe compreendê-los a partir dos fins a que se destinariam, mas de detectar um certo estado de forças em que aparecem (MARTON, 1985, p.40). A proveniência (*Herkunft*) das coisas: descobrir todas as marcas sutis, regulares que marcam alguma coisa e a ordena em relação a outras. Reencontra-se a proliferação dos acontecimentos pelos quais os conceitos se formaram: do domínio de um povo por outro surge a ideia de liberdade, do domínio das coisas pelos homens aparece a lógica, do domínio de homens por outros homens vai nascer a diferenciação dos valores (MARTON, 1985, p.40). Esses conceitos, tais como a lógica e os valores, não indicariam significados, mas imporiam interpretações. Não possuem um significado “originário”, visto que são vazios, são sistemas de regras feitos para serem utilizados e estão à mercê de forças, que deles se apossam, podendo lhes atribuir em cada processo de dominação um novo sentido e novas regras. O próprio objetivo de Nietzsche em *Genealogia da Moral* era fazer uma história crítica da moralidade, não exatamente buscando sua constituição e origem, mas segundo o próprio filósofo, buscando o valor da moral:

No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor da moral (...) necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão - para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (NIETZSCHE, 2009, p.10-12).

Portanto, o objetivo da genealogia não é buscar uma continuidade, mas sim os erros, as falhas os desvios que deram nascimento ao que tem valor para nós. Descobrir que na raiz do que conhecemos e mesmo do que nós somos não existe uma verdade ou um ser, mas apenas a exterioridade das marcas acidentais (FOUCAULT, 1999c, p.21).

A genealogia se torna ponto de articulação do corpo com a história, pois em tudo que diz respeito ao corpo como alimentação, clima, solo e em tudo que se encontra sobre o corpo se encontram estigmas dos acontecimentos passados. O corpo é o lugar da proveniência. Como comentou Johanna Oksala, as genealogias são “histórias do corpo”: “elas questionam tipicamente todas as explicações puramente biológicas para áreas complexas do comportamento humano como a sexualidade, a insanidade ou a criminalidade” (OKSALA, 2011, p.68).

Acreditamos que o corpo é determinado por leis fisiológicas, mas ele é constantemente moldado por regimes distintos: ritmos de trabalho, hábitos alimentares, intervenções médicas que são construídos e que se modificam historicamente. Em *Vigiar e Punir* a articulação que a genealogia faz entre o corpo e história aparece de forma clara. Logo no princípio do livro, Foucault escreve que seu objetivo é fazer uma genealogia da “alma moderna” ao fazer uma análise do desenvolvimento da sociedade disciplinar tanto nas prisões como no meio social em geral, fazendo assim uma história política dos corpos (FOUCAULT, 1991, p.31).

Em *Genealogia da Moral*, a intenção da genealogia de Nietzsche era desmascarar as origens desprezíveis da moralidade: os valores morais seriam na verdade valores de submissão, uma verdadeira “moral de escravos” que negariam a força e poder criador do ser humano. Foucault por sua vez questiona as motivações presentes no progresso e nos diversos saberes, motivações que se apresentam como meramente científicas e humanitárias. O que difere a genealogia bem como a arqueologia da história tradicional seria que ela é uma *wirklich historie* (FOUCAULT, 1999c, p.26), termo nietzschiano que designaria uma história efetiva, que busca não apenas compreender o passado, mas mudar a forma como compreendemos o presente bem como tudo aquilo que consideramos definitivo em relação ao ser humano, que “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem” (FOUCAULT, 1999c, p.27). Por isso as investigações de Foucault podem ser chamadas de “histórias do presente” (FOUCAULT, 1991, p.32).

A genealogia é um trabalho de interpretação “interpretar as interpretações” (MARTON 85, p.29). Deste modo, pode-se dizer que pensamento nietzschiano teria inaugurado uma nova hermenêutica. Nietzsche não se preocupava com significados ou em falar do mundo, mas em interpretar interpretações, e sem dúvida é fundamental partir de quem interpretou. Segundo José Julião a interpretação está presente na emergência (*Entstehung*), a entrada de forças na história manifesta-se pela dominação entre os povos, nascendo a diferença de valores entre os homens, com as regras sendo criadas pelos dominadores para garantir a subserviência dos dominados. O jogo da história pertence aquele que toma as regras assumindo o lugar de quem as utiliza como forma de dominação e poder: “sendo assim, o devir da humanidade é uma serie de interpretações, e a genealogia deve ser a sua história como emergência de interpretações diferentes” (JULIÃO, 2016, p.39).

Por meio da genealogia de Nietzsche, Foucault passa a analisar as ciências humanas não apenas como corpo de discurso, mas como amplo modo de fazer coisas que definem regras que por sua vez definem quem somos de outras maneiras, requerendo de nós novas formas de participação e por fim mudam finalmente a própria natureza do Estado. “A Filosofia de Nietzsche orienta-nos para a importância política e filosófica dessa história” (RAJCHMAN, 1982, p.103). Haveria três domínios possíveis na genealogia de Foucault: uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade, como nos constituirmos sujeitos de conhecimento; em nossas relações com um campo de poder, quando nos constituirmos como sujeitos que agem sobre os outros; e em nossas relações com a moral, que permite nos constituirmos como agentes éticos – e este último domínio seria o eixo de sua *História da Sexualidade* (REVEL, 2005, p.53). A teoria política clássica sempre indagou como o poder é constituído a partir de sujeitos, a genealogia por sua vez pergunta quais as consequências políticas de sermos constituídos como sujeitos. “Nietzsche apresenta uma filosofia não do Estado e seus mecanismos, mas das formas de nosso autogoverno” (RAJCHMAN, 1982, p.102). A genealogia seria uma nova forma de se pensar a política, pois, diferentemente da teoria política clássica que tinha dado origem a uma análise “científica” das instituições políticas, ela analisa a política do discurso verdadeiro acerca dessas instituições.

A genealogia ainda propõe uma nova chave de leitura para a História Ocidental, que seria a tese nietzschiana da “vontade de verdade” fundamental em sua genealogia da moral. Andre Berten comenta que Foucault assume essa hipótese propondo outra interpretação da História Ocidental: “a nova chave de leitura não é mais uma história do saber – e da razão – mas uma história acidentada das relações entre o saber e o poder” (BERTEN, 2016, p.11). Uma história das relações entre o saber e o poder e também

uma nova interpretação da história das relações entre sujeito e verdade. Haveria um núcleo principal no uso de Foucault da genealogia: seria a busca por identificar qual é a política da problematização filosófica do sujeito. A genealogia introduz o problema do *como*, ou seja, introduz a questão: como nos constituímos como sujeitos e passamos a estar sujeitos dentro de uma configuração de práticas? O conceito de práticas traz outra política do saber, que não estava presente nos trabalhos arqueológicos de Foucault (RAJCHMAN, 1982, p.100).

Isso leva a uma questão central nas investigações filosóficas de Michel Foucault: a constituição de sujeitos em função de determinados saberes dominantes na sociedade, que atuam sobre seus corpos e subjetividade. Segundo suas análises as regras de regulação transformam os discursos em saberes que alteram práticas sociais, interferindo sobre os corpos, transformando os indivíduos em sujeitos a partir de tais saberes. Assim sendo, a relação entre sujeito, poder e saber se torna central na investigação foucaultiana. Roberto Machado comenta que essa seria uma das teses fundamentais da genealogia: o poder produziria a individualidade e os sujeitos, o indivíduo não é “outro” do poder: é um de seus efeitos principais (MACHADO, 2009, p.175).

Segundo o próprio Michel Foucault, o objetivo final de suas pesquisas não eram saberes e nem mesmo formas de poder e dominação, sua ênfase era a constituição dos indivíduos como sujeitos:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Como comenta John Rajchman (1982, p.46) a história nominalista de Foucault já foi criticada por historiadores como Edward Thompson, que a consideraram uma história sem sujeito que levaria a uma resignação fatalista. No entanto, a intenção de Foucault era tentar dispersar a pretensão das ciências em se fixar no homem, problematizando a demasiada importância atribuída a essa entidade que chamamos o Homem.

Foucault tem uma compreensão anti-realista ou *nominalista*<sup>1</sup> (RAJCHMAN, 1982, p.47) da história: uma história que se ocupa de termos, categorias ou técnicas a partir dos quais determinada coisa torna-se foco principal de análise e de procedimentos específicos. Tais procedimentos e técnicas originariam os sujeitos. Foucault dá uma resposta histórica para a forma como a loucura, o crime, a doença, o sexo e seus sujeitos

---

<sup>1</sup> Segundo o dicionário básico de Filosofia, nominalismo é: “Corrente filosófica que se origina na filosofia medieval. interpretando as ideias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real\_ seja na mente humana (enquanto conceitos). seja enquanto formas substanciais (realismo), sendo apenas signos lingüísticos. palavras. ou seja. nomes. O nominalismo teve várias formas na história da Filosofia: Roscelino de Compiègne (séc.XI) é considerado o pai do nominalismo. Ao final do período medieval, Guilherme de Ockham foi o principal defensor do nominalismo. O empirismo inglês, defende igualmente o nominalismo, ao considerar que os termos gerais apenas generalizavam os objetos, e que não existia uma realidade específica que correspondesse a essas generalizações. O nominalismo da segunda metade do século XIX, considerava que a ciência não descrevia o mundo como era, apenas construía um discurso coerente sobre ele (JAPIASSÚ - MARCONDES, 2001, p.140). O anti-realismo seria a crítica ao realismo, que é a “concepção filosófica segundo a qual existe uma realidade exterior, determinada, autônoma, independente do conhecimento que se pode ter sobre ela”. Seria a designação da Filosofia para o qual exista um conjunto de coisas diferentes do espírito e que explicam o conhecimento (JAPIASSÚ - MARCONDES, 2001, p.164)

correspondentes são constituídos, para assim desnaturalizá-los. A intenção era demonstrar que o sujeito não é soberano mas sim filho do seu tempo. Paul Veyne, por sua vez, pretende fazer uma sintetização da arqueologia/ genealogia de Foucault:

O que foi a iniciativa de Foucault: ‘problematizar’ o objeto, perguntar-se como terá sido pensado, numa dada época, um ser (é a tarefa daquilo que chamamos arqueologia), e analisar (trabalho da genealogia, no sentido nietzschiano do termo) e descrever as diversas práticas sociais, científicas, éticas, punitivas, médicos etc., que tiveram como correlato o facto de o ter sido pensado assim (VEYNE, p.112-113).

Foucault inovou a escrita da História, pois defende que a realidade é aquilo que cada época assim o definiu como verdade. Seu nominalismo não crê nessa possibilidade de se atingir o real em si. A verdade é instituída por uma subjetividade. A história nominalista é uma história subjetiva, o que não significa que seja arbitrária, mas sim que todo discurso histórico seria uma construção subjetiva sobre o real. Os sujeitos passam a operar com esse real construído. (VEYNE, 2014, p.49).

Em relação à *História da Sexualidade*, Foucault demonstra como todo um conjunto de práticas se articulou para produzir o sujeito de desejo, e como a partir de determinado período histórico a sexualidade foi transformada em um saber que criou sujeitos com classificações basicamente científicas.

## 1.2 Considerações sobre a hipótese repressiva

A abordagem de Foucault sobre a sexualidade em *Vontade de Saber* não tinha por objetivo demonstrar o que era a sexualidade, ou a busca de uma sexualidade “verdadeira”. Como genealogista, seu objetivo era investigar a constituição do campo da sexualidade como discurso de verdade. Para isso Foucault faz um retorno ao que é considerada a era da repressão ao sexo: a ascensão da burguesia capitalista e desenvolvimento da sociedade industrial em fins do século XVIII e XIX.

Um das mais influentes concepções em torno da sexualidade, que se mantém presente ainda nos dias atuais, é que em torno do sexo desenvolveu-se toda uma política de “repressão”. Neste sentido, a questão seria o quanto as mulheres são reprimidas e dominadas, o quanto os homossexuais tem a expressão de seus desejos reprimidos, a violência e dominação que se exerce sobre determinadas categorias sexuais, a prevalência de uma sexualidade heterossexual como norma articulada à repressão de outras formas de expressão de desejos e modos de ser. O importante, portanto, seria investigar as origens dessa repressão e romper com ela, buscando uma “libertação” do sexo e conseqüentemente do indivíduo.

A “era da repressão” teria se iniciado na era vitoriana com a ascensão da burguesia e da família burguesa como norma de moral a partir do século XIX. Até esse período os fatos relativos ao sexo não eram necessariamente velados, havia uma certa franqueza. A partir desse período teria surgido uma nova moral sobre o sexo, agora ele era restrito ao leito conjugal, surge um silêncio e uma censura em torno do sexo. Sua finalidade passou a ser basicamente utilitária e voltada para a reprodução, dominavam a lei e a repressão. Até mesmo a depravação na sociedade vitoriana do período se tornava uma exceção que reforçava a regra da repressão que imperava na sociedade.

O desenvolvimento do capitalismo também foi considerado responsável por uma maior repressão da sexualidade, pois objetivando maior produtividade dos indivíduos seus impulsos sexuais teriam sido controlados e direcionados ao trabalho, e passam a ser condenadas quaisquer outras atividades consideradas inúteis ou não produtivas. O sexo seria uma dessas atividades. Seriam então criados discursos de moralização, medidas de penalização contra condutas “imorais”. O advento da reforma protestante, que teria dado o tom à moral burguesa, também teria sido responsável por essa “repressão” ao sexo, bem como os movimentos da contra-reforma católica que vieram como uma reação à reforma protestante. A sexualidade teria sido limitada cada vez mais a esfera familiar monogâmica. Nossos desejos seriam reprimidos em nome da moralidade e valores religiosos. A psicanálise que começou a se desenvolver no século XIX, sobretudo os estudos de Freud, enfatiza esse caráter repressor que haveria em torno da sexualidade humana, inclusive tais repressões originariam variadas patologias nos indivíduos.

Contudo, em *A História da Sexualidade* Foucault contesta exatamente essa ideia de que o investimento político sobre o sexo se faça por meio da repressão. Isso seria a “hipótese repressiva” em relação à sexualidade e Foucault logo de início procura desmistificar essa hipótese e questiona se o próprio discurso que denuncia essa “repressão” não seria parte do mesmo dispositivo de poder que pretende denunciar<sup>2</sup>.

A hipótese repressiva se encaixa muito bem ao surgimento do capitalismo, revelando assim o que seria a “verdadeira história” do qual o sexo é apenas um instrumento. Uma vida sexual livre não contribuiria para a ética necessária ao capitalismo.

Outro fator que torna a hipótese repressiva uma teoria legítima é a ideia de que a liberação sexual ou a resistência à repressão seriam uma batalha essencial e difícil de vencer. A partir disso, falar abertamente da sexualidade já passou a ser considerado um verdadeiro ataque político e uma ação de luta contra a repressão. Deste modo, “a liberação sexual e a ruína do capitalismo ainda são considerados como estando na mesma ordem” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.143). Falar de sexo seria negar o poder estabelecido.

Por essa concepção, o poder age sobre o sexo apenas reprimindo-o como um inimigo da verdade. Portanto, dizer a verdade, revelar o sexo, é desafiar o poder. O poder impõe a lei e a submissão. Foucault chamou essa noção de poder de “jurídico-discursiva” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.144). Trata-se da suposição de que o poder produz apenas limite e falta, impondo a lei.

Foucault oferece duas razões principais para entender porque essa ideia de poder repressor é tão prontamente aceita. Em primeiro lugar, estaria o “benefício do locutor”: o emissor do discurso que denuncia a repressão se torna um profeta da liberdade e portador de soluções, ele diz a verdade e promete o prazer, lhe é atribuído o papel de transgressor por denunciar e revelar a “verdade” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.144). Esse locutor se situa em um lugar privilegiado, como se estivesse situado fora da esfera do poder. O fato de ser aquele que denuncia a verdade faz com que suas soluções para uma “nova ordem” sejam consideradas legítimas e aceitáveis. Isso

---

<sup>2</sup> Os discursos de denúncia da repressão são discursos multiplicadores de saber sobre o sexo: a partir deles são produzidos mais saberes que vão constituindo esse campo de conhecimento que é a sexualidade: “Trata-se, portanto, de levar a sério esses dispositivos e de inverter a direção da análise: ao invés de partir de uma repressão geralmente aceita e de uma ignorância avaliada de acordo com o que supomos saber, é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber e geradores de poder” (FOUCAULT, 1977. P. 71).

significa que o discurso de denúncia da repressão, que se apoia na hipótese repressiva, atribui poder ao seu interlocutor e também seus discursos se tornam discursos de poder que produzem subjetivação.

A segunda razão principal é que o poder moderno se mascara nessa dinâmica. A verdade revelada pelo interlocutor que denuncia a repressão é apresentada como externa ao poder, revelá-la é uma ação contra o poder. Tal ideia faz parecer que o “benefício do locutor” é apenas um incidente. Essa hipótese traz a ideia de que a verdade é intrinsecamente oposta ao poder, desempenhando um papel libertador. Foucault argumenta exatamente contra tal concepção, pois a verdade não é externa ao poder, o que significa que o “benefício do locutor” é um dos instrumentos essenciais pelo qual o poder atua. O discurso de denúncia da repressão e que oferece “soluções”, revela-se então como um desdobramento do poder moderno.

Os discursos apoiados na hipótese repressiva, que se iniciaram ainda no século XVIII se intensificando no século XIX, permanecem e se renovam até hoje. A crítica de Foucault aos discursos de denúncia da repressão atinge diretamente os autores designados como “freudo-marxistas”: autores que articularam a teoria freudiana com conceitos marxistas, como Willian Reich e Herbert Marcuse<sup>3</sup>. Como apontou Vilas Boas, esses autores procuram coincidir sexo com repressão e repressão com capitalismo “Assim, a liberação sexual e o fim do capitalismo entram como elementos de um

---

<sup>3</sup> Para Freud, nós nasceríamos naturalmente guiados pelo princípio do prazer, entretanto, a civilização nos impõe o princípio da realidade, que nos obriga a reprimir nossos desejos. O sexo seria um dos sentimentos reprimidos mais importantes. Nossos desejos reprimidos ficariam presos em nosso inconsciente podendo se revelar por meio de neuroses, precisando ser liberados e investigados para que nos libertemos, o paciente devia ser estimulado a colocar seus sentimentos para fora, falar sobre eles. Com suas teorias e métodos baseados na liberação da repressão, Freud tornou-se o “pai” da psicanálise, que desde o século XIX desenvolveu-se como um legítimo saber sobre os indivíduos. Wilhelm Reich foi um psicanalista austríaco, discípulo de Sigmund Freud que criou, a partir da Psicanálise, uma nova abordagem terapêutica que utilizava, além das intervenções verbais, intervenções corporais. Seus métodos se tornaram tão importantes para o saber psicanalítico que atualmente, é comum que se refira a eles simplesmente como Psicoterapia Reichiana. Marcuse (1975) abordou os conceitos de Freud sobre o processo de civilização, que reprimiria inexoravelmente os instintos humanos e faz a ligação da repressão ao sexo com o surgimento do capitalismo, a repressão seria necessária para transformar o corpo em um mero instrumento de trabalho que é o objetivo da sociedade capitalista. A repressão retiraria o corpo de sua condição natural, na verdade ceifando a própria vida. A liberação do sexo seria, portanto, a restauração da condição natural dos indivíduos: o corpo não mais como instrumento de trabalho, mas como instrumento de prazer. Para que se ocorra essa mudança no valor das relações sexuais seria preciso a dissolução e desintegração das instituições da sociedade nas quais o princípio da realidade existe, em especial as instituições em que foram organizadas as relações privadas: a família monogâmica e patriarcal. Portanto, segundo Marcuse seria preciso que se fizesse uma inversão do processo de civilização, uma subversão de cultura. Com seu discurso de denúncia e liberação, Marcuse tornou-se o fundamento teórico dos movimentos de contracultura ocorridos nos anos sessenta, sendo considerado na época um verdadeiro “guru” do movimento.

mesmo discurso, conseqüentemente, de um mesmo programa político” (BOAS, 2002, p.90).

As teorias sobre o sexo que se apoiam em Freud e Marx ao se concentrarem nos efeitos repressores não apreendem os efeitos mais sutis e estratégicos do poder sobre a sexualidade, o que torna sua análise insuficiente. Como o próprio Foucault comenta sobre isso: “Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte que se chama poder” (FOUCAULT, *Os intelectuais e o poder*, 1999e, p.75).

Portanto, para Foucault, tanto hipótese repressiva quanto a crítica à repressão são insuficientes, pois ambas promovem a confusão entre poder e repressão, o que faz supor que combater a repressão desestabilizaria o poder. A repressão, na verdade, é apenas um elemento dos investimentos de poder sobre o sexo. Como comenta Vilas Boas:

Foucault, ao contrário, vê a repressão sexual como «positiva», isto é, como elemento intrínseco da lógica produtiva do poder. Naturalmente há um elemento «negativo» na repressão, afinal, ela subentende subordinação, sujeição. Mas Foucault está interessado no elemento estratégico e, em função disso, ele dirá que a repressão é produtiva, uma vez que, através de sua ação sobre o corpo do indivíduo, ela evita que este perceba o poder em sua forma crua de violência e cinismo. Ao mascarar os mecanismos do poder, os dispositivos fazem com que o mesmo apareça como elemento distante, isolado e isolável; criam um espaço de aceitação do poder na medida em que se apresentam como puro limite traçado à liberdade (BOAS, 2002, p.92)

O poder que atua sobre a sexualidade é um poder “positivo” porque produz no caso, a própria sexualidade, como será visto em seguida. A própria repressão é “positiva”, é um dos elementos da atuação do poder e tem um papel estratégico: mascara a atuação positiva do poder, fazendo com que ele pareça fundamentalmente negativo, mostrando-se equivocadamente como algo que simplesmente diz “não”.

Todavia, a preocupação de Foucault não é tentar negar a veracidade desses discursos baseados na hipótese repressiva, nem negar que existam opressões presentes na sociedade, seu objetivo é fazer uma genealogia mostrando como essa hipótese repressiva apareceu e como atuou na sociedade fazendo com que as relações entre verdade e poder fossem, por diversas razões, erroneamente sustentadas como opostas. Seu objetivo é demonstrar que a questão em torno da sexualidade configura-se como uma forma de atuação do poder sobre o sexo muito mais complexa do que se imaginava. Um poder que traz uma articulação com a verdade como uma de suas principais características (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 146).

O modelo de crítica freudo-marxista combina o modelo de alienação e mistificação: a interpretação errada de nossos verdadeiros desejos sexuais, causada pela inculcação de ideologias (mistificação), está na raiz de nossa dificuldade em conseguir uma autonomia sexual genuína (alienação). A solução seria desfazer a repressão por uma autocritica (desmistificação) e descobrir a verdade sobre nossos desejos para sermos livres (desalienação). (RAJCHMAM, 1982, p.77). Foucault tenta criar uma nova crítica que não se baseie nos modelos de alienação, mistificação e repressão. Em *Vigiar e Punir*, o autor já havia demonstrado que o poder ganha seu domínio sobre nós de formas muito mais diretas do que por meio da inculcação de ideologias: ele se dirige para a própria formação dos nossos corpos como disciplinados e produtivos por meio de práticas que tornaram possíveis certas formas de experiência. Foucault não parte de nenhum dado antropológico sobre a sexualidade: os nossos supostos “verdadeiros

desejos” são objetos de sua análise. Em vez de pressupor que nossos “verdadeiros desejos” são a condição da repressão, o filósofo questiona como tal concepção torna-se parte de nosso tipo de sexualidade.

Além disso, a pesquisa de Foucault indica que a hipótese repressiva implica que os pressupostos históricos sobre o sexo são discutíveis. Certamente encontramos ao longo da história padrões de pensamento e costume que desqualificam o sexo quando não está em atos legítimos e reprodutivos. Mas o que Foucault verifica é que esses padrões não têm origem no surgimento do capitalismo nem do cristianismo. Inclusive, um dos argumentos centrais dos volumes II e III de *História da sexualidade* é que as normas de austeridade sexual tem uma continuidade bem maior do que supomos<sup>4</sup>.

O que Foucault observou foi que em vez do início de uma era de repressão sobre o sexo na idade moderna, iniciou-se uma proliferação de discursos sobre o sexo. O sexo não era exatamente aquilo que devia ser reprimido, mas aquilo sobre o qual se deve falar.

### 1.3 Discursos sobre o sexo.

Segundo Foucault por volta dos séculos XVII-XVIII se iniciou uma série de discursos, uma verdadeira explosão discursiva sobre o sexo. Explosão por que não surgiu um determinado discurso sobre o sexo, mas variados discursos produzidos por diferentes mecanismos e setores da sociedade. Não começou a ser implantada uma política de repressão ao sexo: começaram a existir discursos e locais *legítimos* para se falar sobre ele. Foi quando o sexo passou a assumir uma nova importância na sociedade e em vários setores de saber.

Falava-se cada vez mais sobre o sexo, porém de uma maneira diferente do habitual. O essencial é que esses discursos começaram a proliferar especialmente nas instâncias de poder, o sexo foi se tornando uma questão institucional, questão de Estado. Em variados setores da sociedade havia mecanismos que levavam os indivíduos a falarem sobre sua prática sexual e mesmo sobre seus desejos. A busca pelo fim da “repressão” torna-se uma justificativa para que se fale e se analise cada vez mais o sexo.

Foucault apresenta alguns pontos para demonstrar como se desenvolveu essa verdadeira incitação à “confissão” do sexo e suscitação desses discursos. Um deles foi exatamente à evolução do próprio sacramento da confissão na pastoral cristã, depois do

---

<sup>4</sup> No volume II de *História da Sexualidade* (1984) as regras sobre o matrimônio na sociedade grega antiga visavam um fim comum que era a manutenção da casa, com cada um cumprindo seu papel. A fidelidade masculina era recomendada como resultado do uso livre e moderado do prazer, a temperança nos prazeres era um sinal do *status quo* do cidadão. A mulher devia ser fiel por estar sobre o comando do esposo, para que fossem gerados filhos legítimos que poderiam exercer sua cidadania. A temperança tinha por alvo não a figura da esposa ou exatamente a união em si, mas a posição de cidadão. Nos próprios relacionamentos homossexuais havia essa preocupação com a temperança pois os jovens seriam futuros cidadãos. No volume III (1985) em que Foucault trabalha a civilização romana, a preocupação com o casamento continua. Nossa ética familiar e conjugal teria origens bem mais antigas e não seriam exatamente fruto da imposição de uma moral cristã ou de estratégias de dominação capitalistas.

Concílio de Trento na Contra-reforma. Acelera-se o ritmo da confissão, surgem regras meticulosas de exame de si e, sobretudo, atribui-se cada vez mais importância a todas as atribuições da carne: pensamentos, desejos e sensações. Tudo deve entrar na confissão, nos mínimos detalhes.

O sexo segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até as mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito (FOUCAULT, 1977, p.23).

Pela análise do desenvolvimento das práticas do sacramento da confissão, Foucault observa um novo interesse sobre o sexo dos indivíduos, destacando-se a importância concedida ao fato de que o indivíduo formasse um discurso sobre seu próprio sexo. Seria a primeira vez em que seria imposta a injunção de “falar sobre”, não apenas sobre as práticas sexuais, mas sobre os próprios desejos, articulação que ainda permanece tão presente no ocidente moderno. E o que é mais importante: Foucault observou como tais práticas se secularizaram e se expandiram a outras instâncias da sociedade. O desenvolvimento das técnicas de confissão, levavam o sujeito a um novo regime de verdade: o indivíduo encontra a verdade de si a verdade está centrada no discurso dos saberes legitimados, e nas instituições que o produzem, por meio dos agentes desses saberes. Para encontrar a verdade de si era importante um relato de si mesmo e de seus desejos a uma autoridade de saber (padre, médico, psiquiatra etc) a partir desse relato se decifra a verdade do sujeito.

Observa-se esse movimento na própria literatura escandalosa da época vitoriana, toma-se como exemplos a repercussão dos escritos de Marques de Sade e obras como *My Secret Life*, um tipo de literatura na qual os autores descrevem suas aventuras sexuais com riqueza de detalhes. Deste modo, o que parecia uma expressão de liberdade sexual e uma contestação da moral vitoriana da época era na verdade uma submissão ao mecanismo de injunção de se falar sobre o próprio sexo (FOUCAULT, 1977, p.24) Tratava-se simplesmente do mesmo mecanismo de confissão, similar ao que era presente nas práticas cristãs, apenas revestido com uma roupagem “libertina”, apenas uma nova modalidade.

Tal técnica “confessional” do próprio sexo não ficou restrita à espiritualidade cristã e ao âmbito individual. Tornou-se objeto de esquadramento, de investigação, um tema que passou a tomar uma importância singular na sociedade. O sexo foi se tornando cada vez mais objeto de interesse público, não se tratava mais de algo que dizia respeito a cada um.

A incitação a se falar sobre o sexo agora tem motivações políticas, técnicas e econômicas. O sexo se torna objeto de análise, de classificação, surge um discurso racional sobre ele, e não apenas moral e religioso:

Cumprir falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se (FOUCAULT, 1977, p. 27).

Surge uma verdadeira “polícia do sexo” (FOUCAULT, 1977, p.28), construindo uma regulação do sexo em níveis estatais, pois agora se deve falar e investigar o sexo não por motivos morais, mas para manter a ordem e bem-estar público. No século XVIII, foram iniciadas técnicas de administração da população: são empregadas

técnicas demográficas, de análise das taxas de natalidade, mortalidade e idade para casamentos<sup>5</sup>. Em períodos anteriores, considerava-se importante para uma sociedade a quantidade e qualidade dos cidadãos, agora se consideravam importantes também as formas de organização familiar e regras de casamento, ou seja, passou a ser relevante a forma como cada um vivencia sua sexualidade. Em torno da administração da população, cria-se toda uma rede de discursos e saberes sobre o sexo.

O mesmo aconteceu em relação ao sexo das crianças e as formas de organização escolar. Passa a existir o predomínio dos discursos de “especialistas” sobre a sexualidade das crianças. O sexo não vira propriamente um tabu, mas sim assunto que compete a determinadas autoridades. A própria organização espacial das escolas reflete determinado discurso sobre o sexo com o próprio ambiente “falando” do sexo a todo o tempo: a preocupação em demarcar espaços nas construções escolares, o arranjo dos pátios do recreio, as divisões dos dormitórios. Tudo deixa implícita uma preocupação com a sexualidade das crianças e adolescentes, a constatação de sua existência e a necessidade de vigiá-la, e ainda mais do que isso, de orientá-la: surgem literaturas de aconselhamento médico e clínico sobre o sexo dos menores. As maneiras mais diretas de se falar sobre o sexo, consideradas vulgares, foram interditadas para que se desse lugar a um novo tipo de discurso: sutilmente hierarquizado e permeado de relações de poder. A partir do século XVIII, a instituição pedagógica não silenciou os discursos sobre o sexo das crianças, pelo contrário, fez com que eles proliferassem e legitimou determinados agentes para esses discursos:

Seria inexato dizer que a instituição pedagógica impôs um silêncio geral ao sexo das crianças e dos adolescentes, pelo contrário, desde o século XVIII ela concentrou as formas do discurso neste tema; estabeleceu pontos de implantação diferentes; codificou e qualificou os locutores. Falar do sexo das crianças, fazer com que falarem dele os educadores, os médicos, os administradores e os pais. Ou então falar de sexo com as crianças, fazer elas mesmo falarem, encerrá-las numa teia de discurso que ora se dirige a elas, ora falam delas (...) (FOUCAULT, 1977, p. 31-32).

A medicina também foi outro foco observado por Foucault de proliferação dos discursos: o sexo adquiriu importância a partir do século XVIII e XIX a partir dos tratamentos para “doenças dos nervos”. Posteriormente com a psiquiatria, tal prática se intensificou com o tratamento das neuroses consideradas originárias de frustrações ou traumas sexuais; a histeria, por exemplo, fez com que a sexualidade feminina passasse a ser objeto de análise e investigação, sendo formado assim um discurso específico sobre

---

<sup>5</sup> O inglês John Graunt no século XVII fez as primeiras tábuas de mortalidade, no qual media o risco de morte dos indivíduos segundo a idade, que publica em seu trabalho *Observações naturais e políticas*, que é considerado o certificado de nascimento desse novo saber. A partir disso, a demografia confirmou-se como uma das primeiras formas do racionalismo que, a partir do século XVII, elegerá o homem e a sociedade como objeto do conhecimento científico. O crescimento da população tornou-se tema de discussão nessa nova área, tinha como tema central as consequências do crescimento demográfico nos recursos disponíveis. Os “demógrafos” antipopulacionistas tinham uma visão pessimista do aumento da população: defendiam que a pobreza e a desordem social derivavam do desequilíbrio entre o crescimento dos homens e o crescimento das subsistências. O que implicava a necessidade de restrições e de controle da reprodução humana. A partir dessa perspectiva, em 1798 Malthus desenvolve sua teoria malthusiana: o equilíbrio entre crescimento demográfico e recursos alimentares não depende nem do crescimento das subsistências nem da organização social, mas exclusivamente dos comportamentos individuais.

Assim sendo, Malthus propôs aos indivíduos e aos casais a castidade e o casamento tardio. Em resumo, impunha a obrigação de um imperativo moral categórico, a *moral restraint*. Em especial, aos indivíduos pobres sem recursos deveria ser imposta essa moral. Esse era o *princípio da população*. (BANDEIRA, 1996, p.7-10).

ela. A justiça penal também nesse período passou a se ocupar cada vez mais da sexualidade e cada vez mais a um nível individual, dado que os menores episódios passam a merecer investigações específicas com relatórios, investigações médicas, interrogatórios – todos os procedimentos justificados pela necessidade de proteção e prevenção de perigos.

Portanto, em diversos setores da sociedade moderna, o sexo se tornou aquilo que se deve dizer, e dizer incessantemente, por variados mecanismos sejam constrangedores ou sutis. A característica dos nossos três últimos séculos é a dispersão dos aparelhos inventados para se falar cada vez mais do sexo. O sexo estava presente na demografia pelos novos controles populacionais que surgiram no período, nas formas de organização das instituições (como nas escolas), na legislação e na legitimação de saberes como a psiquiatria e medicina, na pedagogia e depois mesmo nas relações entre as pessoas na família, nas amizades e nas relações amorosas. Tal multiplicidade dos discursos rompeu com uma relativa unidade que havia durante a Idade Média (FOUCAULT, 1977, p.35).

O que Foucault observou é como o sexo passa a ser tratado como um *segredo* que pode conter uma verdade fundamental e exatamente por isso pode ser um potencial perigo, e que, portanto, deve ser discutido e investigado. Sua intenção é abordar justamente essa insistência em considerar o sexo um segredo, fora do discurso e que torna necessário que se quebre esse segredo para chegar até ele.

O segredo do sexo não é, sem dúvida, a realidade fundamental em relação à qual se dispõe todas as incitações a falar de sexo (...). Trata-se ao contrário, de um tema que faz parte da própria mecânica dessas incitações: maneira de dar forma à exigência de falar, fábula indispensável à economia infinitamente proliferante do discurso sobre o sexo (FOUCAULT, 1977, p.36)

Portanto, as sociedades modernas não mantiveram o sexo na obscuridade nem o reprimiram como um tabu, pelo contrário, o valorizaram como o grande segredo de cada um.

#### **1.4 A vontade de saber – *scientia sexualis*.**

A proliferação dos discursos e das práticas de confissão foi resultado de toda uma “vontade de saber” sobre o sexo. A partir do século XVIII e XIX, o sexo torna-se alvo de interesse científico, jurídico, administrativo e social. O que Foucault quer evidenciar é que os discursos são incitados e não reprimidos, e se são incitados, seja por instituições ou por relações sociais, é porque querem ouvir-nos, querem saber. O autor procura, a partir disso, compreender o porquê dessa vontade de saber sobre o sexo que permeia a modernidade ocidental.

O sexo passou a ser considerado importante tema de investigação, um segredo que era preciso ser desvendado, analisado. Passou a ser tratado como algo que poderia ser tanto útil, quanto perigoso e por isso precisava ser esquadrihado de perto. Em suma, o sexo foi constituído em objeto de “verdade” (FOUCAULT, 1977, p.56).

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e de falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade (FOUCAULT, 1977, p.56).

O autor observou duas formas principais de se produzir a verdade sobre o sexo: a “*ars erótica*” ou a “*scientia sexualis*” A nossa civilização ocidental foi a única a tratar da sexualidade pelo viés da ciência, ou seja, a pôr em prática uma “*scientia sexualis*” (FOUCAULT, 1977, p.51). Outras sociedades teriam formado uma “*ars erótica*”, que traz o sexo como uma prática, no qual a verdade é extraída do próprio prazer. Tal arte erótica seria algo do domínio do corpo e do prazer, no qual este não é visto em um critério de utilidade, mas pelo próprio prazer que deve ser trabalhado para ampliar seus efeitos no corpo e na alma. É uma arte mantida em segredo não por se considerar perigosa ou infame, mas pela tradição considerar que a indiscrição faria com que perdesse a eficácia.

A arte erótica não está presente em nossa civilização, que foi a única que desenvolveu uma ciência sexual. Esta ciência é produzida a partir dos discursos sobre o sexo e de um saber sobre o sujeito que gravitasse em torno do sexo. Tal ciência é produzida por jogos de saber-poder opostos à arte sexual, e seu elemento principal foi a confissão.

Entretanto, não é simplesmente a confissão como sacramento, ainda que tenha tido origem nele. O que interessava a Foucault era a confissão como instrumento de produção de verdade: “Por confissão entendo estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre a sua sexualidade um discurso da verdade, que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (FOUCAULT, *Sobre a História da sexualidade*, 1999g, p.264).

As práticas de “confissão” deixaram o confessionário e se difundiram na sociedade ocidental em variados setores: na justiça, na família, na pedagogia, no consultório até mesmo nas relações afetivas. A partir do século XIX se tornaram instrumentos de relações de poder quando adquiriram uma regularidade científica e foram relacionadas a discursos científicos, como psicoterapia e procedimentos médicos, o que fez com que operassem como práticas de dominação social. Deste momento em diante, tornou-se necessário que o indivíduo falasse de sua prática sexual e de seus desejos para que recebessem um julgamento da parte de alguém: o indivíduo passa a ter que se confessar, não mais apenas no sacramento da confissão, mas com profissionais, como médicos, cientistas sociais, psiquiatras. Pessoas habilitadas a “decifrar” a confissão. O sujeito descobre a verdade sobre si mesmo em uma atividade de verbalização, na qual coloca a si próprio como objeto deste discurso. Tais práticas levam o sujeito à busca de uma verdade sobre si em uma interiorização, ou seja, em uma tentativa de decifração de si mesmo. O cristão confessava ao padre suas culpas e pecados da carne, o indivíduo moderno confessa ao psicanalista seu desejo e seu sexo. A confissão tornou-se um modo de relação com o outro e consigo mesmo em nossa cultura, tornando-se uma verdadeira hermenêutica de si, uma busca pela verdade sobre si mesmo. Ainda hoje na atualidade, na sociedade ocidental, estamos submetidos a uma verdadeira obrigação com a verdade.

Foucault vê na confissão, sobretudo na confissão da sexualidade, um componente central na expansão das tecnologias punitivas e disciplinares sobre os corpos e populações, trabalhadas mais detalhadamente pelo autor em *Vigiar em Punir*. Sua intenção é explorar a história da confissão e sua ligação com a religião, o poder político e as ciências médicas, compreendendo seu funcionamento como uma verdadeira “tecnologia do eu”, que supostamente revelaria nosso significado mais profundo. Além disso, procurou investigar como o discurso científico, supostamente imparcial, sobretudo o médico, tornou-se tão dominante na sociedade ocidental. Isso se

tornou uma certeza tão intensa que nos envolveu em relações de poder tão fortes de quebrar quanto difíceis de perceber: para alcançarmos a verdade sobre nós, acreditamos que precisamos “confessar-nos” para alguma autoridade. Pela expansão dos métodos da ciência, o indivíduo tornou-se um objeto de conhecimento para si mesmo e para os outros, um objeto que fala de si mesmo para se “conhecer” e ser conhecido. Como observaram Dreyfus e Rabinow, foi uma ligação das técnicas disciplinares com as “tecnologias do eu”.

Este processo aproxima-se das tecnologias disciplinares, nas quais a autoridade produz mudanças nos “corpos mudos e dóceis”. A diferença é que o sujeito moderno não é mudo: ele deve falar. Foucault procura mostrar a relação entre estes dois tipos de tecnologias, a maneira pelo qual estão integrados numa estrutura complexa de dominação (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 192).

As técnicas disciplinares<sup>6</sup> foram todos os procedimentos utilizados para uma produção de corpos mais produtivos e capazes. Por outro lado, vão promovendo a docilização dos indivíduos, para que se submetam à “norma” estabelecida sem questionamentos. As tecnologias do eu<sup>7</sup> tratam da relação do indivíduo consigo mesmo, por meio de mecanismos através dos quais os indivíduos promovem modificações em suas ações, pensamentos e condutas. Como instrumento para um melhor governo dos outros, a chave das tecnologias do eu é a crença de que podemos descobrir a verdade sobre nós mesmos com a ajuda de peritos, por meio do exame de consciência e confissões de pensamentos. Em relação à sexualidade, por fim, esses jogos de verdade são utilizados no movimento de constituição do si como sujeito do desejo (REVEL, 2005, p.34). As tecnologias do eu produzem os indivíduos e os grupos governáveis.

Ao mesmo tempo em que se organizam tecnologias disciplinares que estão na raiz do surgimento das ciências humanas forjadoras do indivíduo enquanto alvo e produto de um saber/ poder (Vigiar e punir) surgiam as tecnologias do sujeito que obrigam ou conduzem à extorsão da verdade (ARAÚJO, 2008, p.136).

A confissão passou a ser a técnica mais utilizada para produzir a verdade no ocidente, deixando a esfera eclesiástica e se disseminando em outras áreas. Na idade média, já era componente essencial das torturas para produzir a verdade. “O homem, no ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 1977, p.59). Passamos a ter a infinita tarefa de buscar a “verdade” dentro de nós mesmos. O hábito da confissão está tão arraigado em nossa sociedade que não a sentimos como um poder que nos coage, muito pelo contrário, somos levados a acreditar que ao falar do nosso sexo, ao “liberá-lo”, estamos rompendo com a dominação e repressão. A confissão foi perdendo sua situação ritual e foi se estendendo e se tornando prática de variadas relações na sociedade: entre crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras. Não apenas relatar o ato sexual, mas também como foi feito, os desejos, as imagens, etc. É

---

<sup>6</sup> Foucault apresenta o funcionamento das técnicas disciplinares em *Vigiar e Punir*: “Esses 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-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’.” (1991, p.126).

<sup>7</sup> As tecnologias do eu teriam sido a ênfase na chamada “terceira fase” das pesquisas de Foucault, quando se volta para a investigação das técnicas de si da antiguidade em obras como os últimos volumes de *História da Sexualidade, Hermenêutica do sujeito* (2006) e *As tecnologias do eu* (2008). Nesses trabalhos, Foucault aborda as tecnologias do eu não apenas como instrumento de governo dos outros, mas como formas de constituição autônoma de si. Este tema será objeto de trabalho no terceiro capítulo da presente dissertação.

transmitida a ideia que a confissão não trata mais apenas do que o sujeito deseja esconder conscientemente, sua função seria descobrir o que o sujeito esconde de si próprio (FOUCAULT, 1977, p.66).

A partir da confissão o indivíduo é induzido a se corrigir, a ter uma mudança de atitude em busca da “normalidade”. Por ser o sexo a expressão daquilo que se possui de mais íntimo, torna-se matéria privilegiada para a confissão.

A confissão surge aí como um dado poderoso de submetimento do sujeito. Ao contrário do dispositivo disciplinar, que necessita de uma vigilância, o dispositivo da sexualidade terá na confissão um elemento onde o sujeito que fala coincidirá sempre com o sujeito para quem se fala: o Si Mesmo. (BOAS, 2002, p.99)

Nas sociedades em que prevalece a arte erótica, a verdade e o sexo se ligavam pela transmissão corpo a corpo de um “saber” do mestre ao iniciando. Para nós, é na confissão que a verdade e o sexo são interligados, pelo qual prevalece uma relação de poder. “E finalmente, esse discurso de verdade produz efeitos não no que o recebe, mas sim naquele que é extorquido” (FOUCAULT, 1977, p.62). Esta foi a base da criação de uma estrutura científica, uma “ciência sexual”, para se explicar o sexo: apenas um cientista bem treinado, um “outro” devidamente habilitado, e não o sujeito que confessa, é que poderia compreender o que havia sido dito. O sujeito não poderia ser o árbitro da própria confissão, só o outro, o “mestre da verdade”, poderia decifrar o seu discurso. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 197).

Sendo assim, o que se apresenta mais urgente para Foucault não é a análise de supostas formas de repressão, mas sim a análise dessa rede sutil de discursos e estratégias de poder presentes nas práticas de confissão e em toda essa vontade de saber sobre o sexo:

Trata-se, portanto de levar a sério esses dispositivos e de inverter a direção da análise: ao invés de partir de uma repressão geralmente aceita e de uma ignorância avaliada de acordo com o que supomos saber, é necessário considerar esses mecanismos positivos produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder (FOUCAULT, 1977, p.71).

A sociedade que se desenvolveu a partir do século XVII não teria formado um sistema de repressão ao sexo; teria formado toda uma aparelhagem para produzir discursos verdadeiros sobre ele, como se buscasse a decifração de um “segredo” e isso justificava essa injunção aos discursos e confissões sobre o sexo. Entretanto, como comenta John Rajchman (1982, p.103), é preciso perceber que essa “vontade de saber” não é uma ação constitutiva de determinado povo, classe ou raça. São vários setores e pessoas agindo simultaneamente umas sobre as outras em um sistema tático de ação, tal como é a compreensão de poder de Foucault.

Portanto, a ciência sexual revela-se nessa prática discursiva que se desenvolveu historicamente quando o sexo foi relacionado a discursos científicos, cujo objetivo e correlato foi a própria produção desse domínio que chamamos hoje de sexualidade. Tal domínio implementou-se por meio do que Foucault chamou de “dispositivo da sexualidade”.

### **1.5 O dispositivo da sexualidade: a criação do sujeito de desejo.**

A noção de dispositivo é central em vontade de saber. O termo aparece no trabalho de Foucault a partir da década de setenta quando começa a desenvolver sua

abordagem genealógica e suas análises vão se concentrando no poder (2005, p.39). Foucault passa a se preocupar não com o poder nos grandes aparelhos estatais, mas nas práticas e mecanismos pelo quais o poder atua. Tal escolha metodológica é que engendra a utilização da noção de “dispositivos”, que seriam:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.. Em suma: o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, *Sobre a História da sexualidade*, 1999g, p.244).

Portanto, o que configura um “dispositivo” seriam variadas técnicas, procedimentos e formas de assujeitamento. São de natureza heterogênea: são discursos, práticas, instituições; por isso Foucault refere-se a “dispositivos de poder” ou “dispositivos de saber” e, por fim, “dispositivos de sexualidade”. Em *Vontade de Saber*, a noção de dispositivo recebe uma análise mais completa. Na medida em que Foucault avança em sua investigação genealógica a noção de dispositivo substitui pouco a pouco a noção de *episteme*, que o autor empregava em sua abordagem arqueológica até o final dos anos 60. *Episteme* é um mecanismo especificamente discursivo, enquanto o “dispositivo”, no sentido que Foucault explora em *Vontade de Saber*, contém igualmente instituições e práticas, isto é, “todo o social não-discursivo” (REVEL, 2005, p.40). Portanto, tal noção mostrava-se mais apropriada para suas análises genealógicas.

Para Giorgio Agamben, o dispositivo ao interligar instituições e práticas atua como uma “rede” e inclui em si a *episteme*, tornando-se essencial no pensamento de Foucault quando o filósofo começou a se ocupar daquilo que chamava de “governabilidade”<sup>8</sup> ou de “governo dos homens”.

Em sua conferência<sup>9</sup> *O que é um dispositivo?* (2005) Giorgio Agamben faz uma genealogia do termo na obra de Foucault. Segundo o pesquisador, em sua formulação de dispositivo Foucault teria sido influenciado pelo ensaio de Jean Hyppolite intitulado *Introduction la philosophie de Hegel* (AGAMBEN, 2005, p.11), que versava sobre a noção de “positividade” (AGAMBEN, 2005, p.10). Segundo Hyppolite, “positividade” é o nome que o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos. Foucault teria tomado “emprestado” este termo que depois se tornaria “dispositivo” para trabalhar em seu problema genealógico: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico.

A noção de dispositivo<sup>10</sup> em Foucault vem ocupar o lugar daquilo que ele define criticamente como categorias gerais ou entes da razão, o que chamou de “os universais”,

---

<sup>8</sup> De acordo com a tradução, nesse texto de Agamben, o autor utiliza o termo governabilidade. Entretanto, para se referir ao governo dos homens Foucault utilizava o termo *La gouvernementalité*, em português “governamentalidade”. Ver em: *Cours ou Collège de France, 1977-1978: Sécurité. territoire, population*, 4a aula, 10 de fevereiro de 1977. In: *Dits et Écrits*, vol. 3, texto n° 239.[Tradução brasileira: “A Governamentalidade”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999a, p. 291-292].

<sup>9</sup> Conferência realizada no Brasil, em setembro de 2005. Tradução feita a partir do original em italiano (nota da própria tradutora) (AGAMBEN, 2005, p.16).

<sup>10</sup> O termo foucaultiano “dispositivo” teria uma ligação com a história da teologia cristã, tendo o mesmo sentido do termo *koinonia* (que significaria em grego a administração do *oikos*, da casa ou gestão, administração). O termo foi empregado por teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu como forma de se explicar uma questão crucial na história da teologia cristã: a Trindade. Havia o risco de reintroduzir o

como a Estado, a Soberania, a Lei, a Poder: “os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana ocupa o lugar dos Universais” (AGAMBEN, 2005, p.11).

Em relação à sexualidade, ela não seria um “instinto”, mas um dispositivo histórico que surgiu quando a ciência passou a tratar de sexo, sendo sustentado por saberes e discursos sérios, de cunho técnico com competência indiscutível. Foucault observou que a partir do século XVIII o dispositivo da sexualidade teve quatro conjuntos estratégicos de atuação, a partir dos quais foram desenvolvidos dispositivos específicos de saber e poder sobre o sexo. (1) A histerização da mulher, quando o corpo das mulheres foi qualificado como corpo integralmente saturado de sexualidade colocando em oposição a figura materna e a histórica. (2) A pedagogização do sexo das crianças: vigilância contínua sobre as possíveis atividades sexuais das crianças, em especial a masturbação infantil que durou quase dois séculos no ocidente, em que se procurava demonstrar todos os “perigos” dessa prática. Essa vigilância é inicialmente perpetrada pela família, educadores, médicos e posteriormente os psicólogos. (3) A regulação das populações e das condutas de procriação: por intermédio de incitações ou freios à fecundidade dos casais por meio de medidas médicas, sociais e fiscais. E por fim, (4) a especificação dos perversos, pela análise clínica das anomalias sexuais e elaboração de tecnologias corretivas ou pelo menos de classificação para essas anomalias, buscando a normalização das condutas. Estes são os objetos privilegiados de saber em toda a preocupação com o sexo que se desenvolveu por todo o século XIX.

Contudo, é importante esclarecer que para Foucault tudo isso não se tratava de uma tentativa de luta contra a sexualidade e suas expressões, mas antes da própria produção da sexualidade:

Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1977, p.100).

O dispositivo da sexualidade é tanto um saber quanto uma tecnologia que controla o gesto, o olhar e a conduta de uma população (BOAS, 2002, p.94).

Antes do desenvolvimento do dispositivo da sexualidade, predominava o dispositivo de aliança, que Foucault introduz em sua análise. Tal dispositivo se define em função a casamentos, transmissão de bens, parentesco, etc, que acabam pode definir o lícito e o ilícito do sexo. O dispositivo da sexualidade desenvolvido a partir do século

---

politeísmo e o paganismo na fé cristã com a ideia de um Deus “trino”. O argumento desenvolvido como justificativa foi que Deus, quanto ao seu ser e a sua substância, é uno, mas quanto a sua *konomia*, isto é, ao modo pelo qual administra o mundo que criou, bem como os homens, é tríplice, legando ao Cristo a “economia”, a administração e o governo da história dos homens (AGAMBEN, 2005, p.12). A tradução deste termo grego nos escritos dos padres latinos teria se convertido em *Dispositio*, fazendo a articulação entre Deus-ser e a *práxis* de seu governo do mundo das criaturas.

Portanto, comum ao termo dispositivo foucaultiano e à *kononia*, seria a noção de “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo e de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2005, p.12).

XVIII não se tornou seu “antagonista”, pelo contrário, o dispositivo de aliança foi seu local por excelência. A hipótese repressiva diz que a sociedade moderna tentou reduzir a sexualidade ao casal heterossexual, entretanto como Foucault nos chama a atenção (1977, p.46) a família é uma rede articulada com relações transformáveis. Os controles, demarcações e vigilâncias presentes na família a torna uma rede complexa, saturada de sexualidades múltiplas.

A família, instituição básica do dispositivo de aliança atua reproduzindo o dispositivo da sexualidade devido a sua atuação de controle em relação à atividade sexual de seus membros e por ser o espaço de expressão do sexo “lícito”. A família burguesa funda uma concepção de sexo: contrapõe-se à imoralidade e devassidão presentes nas classes subalternas (BOAS, 2002, p.97).

O dispositivo de aliança centrado na família tornou-se local de atuação do dispositivo da sexualidade porque a família foi o principal local de implantação da normalização da sexualidade.

A célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que, em suas dimensões principais – o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos – se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo da sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos) (FOUCAULT, 1977, p.102).

A família não é uma estrutura social que exclui ou mesmo refreia a sexualidade, pelo contrário: seu papel é fixá-la e constituir-se como seu suporte. O dispositivo de aliança associado ao dispositivo de sexualidade “domesticou” o sexo (BOAS, 2002, p.95). A partir do século XVIII, o sexo escapa à instituição eclesiástica para se tornar negócio de estado, por meio da pedagogia, medicina, economia. O sexo se torna algo em que todo o corpo social e todo indivíduo é chamado a pôr-se em vigilância.

As teorias que se apoiam na hipótese repressiva dizem que os mecanismos em relação ao sexo se concentraram nas classes mais pobres, com o fim de repressão para melhor se utilizar essas classes como instrumento de trabalho. Entretanto, não foi o que Foucault observou: as técnicas mais rigorosas do dispositivo de sexualidade se concentraram nas classes mais privilegiadas. As técnicas como exame de si e da consciência, e mesmo posteriormente a psicanálise, eram acessíveis apenas a determinados grupos e não estavam ao alcance das classes trabalhadoras. O mesmo se pode dizer da família como ponto de saturação do dispositivo da sexualidade: essa família no caso se trata da família burguesa, foi nela em que se problematizou o sexo da mulher e da criança.

Foucault argumenta que em vista disso as classes operárias escaparam por um tempo do dispositivo da sexualidade. Posteriormente é que ele foi aplicado, por volta do século XIX, quando surge a necessidade de se moralizar as classes mais pobres, quando se desenvolve o controle judiciário e médico das perversões em nome de garantir a proteção da sociedade. Neste contexto, a família tornou-se instrumento de controle político.

A partir disso, o dispositivo da sexualidade desenvolveu-se na sociedade como um todo. O que as “classes dirigentes” fizeram foi testar o dispositivo da sexualidade nelas mesmas. Não era o filho do proletariado que era alvo das disciplinas do corpo: era o colegial burguês cercado de serviços, pois todas as técnicas eram implantadas não como meio evitar exatamente problemas físicos a partir de “maus hábitos” sexuais: era mais uma forma de garantir e evitar o “desgaste” de capacidades intelectuais que era preciso que fossem conservadas naquela classe.

Eram novas técnicas para maximizar a vida, tratava-se de aprimorar e preservar o vigor, a vida e a progenitura dessa classe. Portanto, ao contrário do que diz a hipótese repressiva, o início de implantação do dispositivo da sexualidade visava a afirmação de uma classe e não a sujeição de outra. O corpo burguês era um corpo que devia ser cuidado, inclusive por meio de uma nova tecnologia do sexo. A dominação da burguesia como classe não era apenas uma questão econômica ou ideológica, mas física. Isso pode ser observado nas publicações a partir do século XVIII que indicavam cuidados com a higiene do corpo, formas de ter uma maior longevidade, melhores métodos para ter filhos saudáveis e garantir uma boa descendência.

Foucault relaciona essa preocupação com o corpo e com o sexo com um certo “racismo” que teria se desenvolvido a partir desse período (FOUCAULT, 1977, p.118). Mas um racismo de expansão e não essencialmente conservador, como havia na nobreza. Tratava-se da preocupação com a afirmação e preservação de uma raça, o que talvez tenha sido o início do desenvolvimento dos estudos de eugenia que visavam a criação, preservação, otimização de uma “boa raça”.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault trabalha essa questão mais detalhadamente e apresenta o racismo como um discurso de poder que visaria o combate não entre duas raças, mas sim um combate que acontece entre o desdobramento de uma mesma raça: entre os “verdadeiros” representantes de uma raça, os titulares das normas da sociedade e entre os elementos fora dessa norma, que representariam um perigo para o patrimônio biológico da “raça”. Foi quando surgiram todos os discursos biológico-racistas (como os eugenistas) e também as instituições que, no corpo social, fazem esse discurso funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade (FOUCAULT, 1977, p.73).

A consciência de classe perpassava uma conscientização do corpo, por isso inicialmente não se teria estendido o dispositivo da sexualidade às classes proletárias. Quando o dispositivo da sexualidade foi “importado” para as classes menos favorecidas, isso foi feito de forma que não se configurasse uma forma de dominação, embora o dispositivo continuasse como instrumento de hegemonia das classes dirigentes. Isso explicaria a resistência do proletariado a toda essa sexualidade como “coisa de burguês”, pois ela lhe foi imposta com fins de sujeição.

Considerando tudo isso, Foucault ressalta que o dispositivo da sexualidade não teve a mesma forma e desenvolvimento em todos os lugares. “Não houve uma política sexual unitária” (FOUCAULT, 1977, p.115).

Se é verdade que a “sexualidade” é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto os mesmos efeitos (FOUCAULT, 1977, p.120).

Foucault argumenta que sob esse raciocínio deve-se considerar que existem sexualidades de classe, ou que na verdade a sexualidade é originariamente burguesa e em seus deslocamentos produz efeitos de classe específicos (FOUCAULT, 2005, p.120).

Um dos principais efeitos do dispositivo da sexualidade, ao se afirmar como um saber “científico” sobre o sexo das pessoas foi a formação das identidades sexuais. Tal construção fez-se não só por meio da especificação e normalização dos tradicionais indivíduos que formam o chamado “dispositivo de aliança” – a família heterossexual – por meio do controle e disciplina, mas, sobretudo por meio da categorização das “perversões”. O dispositivo da sexualidade atua na produção de verdades que se

impõem através de mecanismos de disciplina, que começam na família e se estendem por toda a sociedade.

### **1.6 Implantação perversa: a invenção das identidades sexuais e a individualização pela sexualidade.**

A partir dos discursos sobre o sexo e da incitação a uma constante confissão dos indivíduos na sociedade constituiu-se um grande arquivo dos prazeres e do sexo. Formou-se a “Ciência Sexual”, a verdade sobre o sexo, uma forma de tornar o sexo conhecido e um campo de saber sobre os indivíduos. Como foi visto, um dos principais focos de atuação do dispositivo da sexualidade foi o desenvolvimento de todo um processo de análise e categorização das chamadas “anomalias sexuais” e formação de toda uma prática discursiva e de tecnologias para se lidar com elas. Qual seria o objetivo de toda essa prática discursiva? Pensando de acordo com a hipótese repressiva, se poderia supor que o objetivo seria afastar e excluir as formas de sexualidade que não se submetessem à função reprodutiva, sobretudo considerando que agora havia surgido a relação entre desvio sexual e saúde mental, o esquadramento da conduta sexual no próprio âmbito judiciário, os controles pedagógicos, etc. Enfim, “isso não equivaleria a buscar meios de reabsorver em proveito de uma sexualidade centrada na genitalidade tantos prazeres sem fruto?” (FOUCAULT, 1977, p.37), ou seja, seria dar uma função utilitária a essas sexualidades? Foucault não se detém nessa questão, por outro lado concentra sua atenção em outra perspectiva de análise: na verdade, em vez de uma redução ou limitação das sexualidades “periféricas” houve a sua dispersão e multiplicação a partir do século XIX, ou em suas próprias palavras: “uma implantação múltipla das perversões” (FOUCAULT, 1977, p.38).

De acordo com o filósofo, até o século XVIII, três códigos regiam a conduta sexual e traçavam o limite entre o lícito e o ilícito no sexo: o direito canônico, a pastoral cristã e o direito civil. Esses três códigos se centravam nas relações matrimoniais, a aliança legítima, o casal era sobrecarregado de regras e controles. O sexo dos cônjuges era do qual mais se falava e se mantinha sob vigilância. Desde as questões relacionadas com gravidez até as carícias que deviam ser consideradas “indevidas”. Outras formas de sexualidade permaneciam em confusão: romper leis do casamento e exercer sexualidades estranhas mereciam de qualquer modo condenação.

A partir da “explosão discursiva” dos séculos XIX e XVIII, tratada anteriormente, ocorreram modificações nessa dinâmica sobre a aliança legítima. A partir daquele momento se falava cada vez menos do sexo da monogamia heterossexual. O casal legítimo tem cada vez mais direito à discricão. Agora o que é objeto de discussão e vigilância é o que Foucault chamou de “sexualidades periféricas”: o sexo das crianças, dos loucos, dos criminosos, dos sodomitas, os que detêm pequenas “manias sexuais”. Seria possível inclusive constatar uma proliferação dessas sexualidades periféricas. Tal proliferação não seria um enfraquecimento da regra e aumento da indulgência ou mesmo uma tentativa de agrupar essas sexualidades periféricas para melhor interdita-las. Na verdade, Foucault observou operações bem diferentes do que a simples interdição ou afrouxamento, operações relacionadas a determinada forma de exercício do poder.

O esquadramento e proliferação das perversões se iniciam a partir do momento que a medicina do sexo começa a ser separada da medicina geral do corpo. Segundo Foucault, o marco dessa divisão e do domínio médico e psicológico das

perversões teria sido a obra de Heinrich Kaan, “*psychopathia sexualis*” de 1846 (FOUCAULT, 1977, p.111).

A repressão dessas sexualidades seria apenas uma primeira impressão. Mais adequado seria considerar que essa caça as sexualidades periféricas provocou a incorporação das perversões e uma nova especificação dos indivíduos em função de seu sexo e desejos. É onde se pode observar o caráter “produtivo” do dispositivo da sexualidade. A categorização sexual dos indivíduos da forma que a conhecemos em heterossexuais, homossexuais e bissexuais seriam de fato identidades inventadas, produtos do dispositivo da sexualidade.

Os comportamentos sexuais passam a ser normatizados: são definidas práticas e mesmo desejos correspondentes a cada tipologia e faixa etária. Uma mulher, um homem ou uma criança, para serem considerados “normais” devem apresentar determinado desejo, comportamento e modos de ser de acordo com o que é definido como adequado em sua sexualidade específica, que deve corresponder à sua biologia e à sua faixa etária.

Os que fogem destes padrões da normatização e do padrão do dispositivo de aliança seriam esses “pervertidos”. Entretanto, o que Foucault observa é que mesmo estes considerados pervertidos se tornam objeto de investigação, classificação e tratamento, e por meio de tal inspeção, posteriormente, também são normatizados e padronizados, através da criação de novas identidades sexuais.

Entre os chamados “pervertidos”, agora normatizados, podemos citar o exemplo dos “sodomitas”, que até o século XIX eram apenas indivíduos que violavam a lei. A partir desse período passam a ser categorizados em uma personagem específica: o “homossexual”. Este se torna um espécime e todo seu ser passa a ser determinado por essa identidade: ser homossexual define o que o indivíduo é.

Nada aquilo que ele é, no fim de contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial não tanto como pecado habitual, porém como natureza singular. (FOUCAULT, 1977, p.43)

Foucault apresenta aquela que teria sido a data “natalícia” em que o homossexual virou uma identidade específica: em 1870 a partir da publicação do artigo de Wetsphal sobre as “sensações sexuais contrárias” (FOUCAULT, 1977, p.43). A homossexualidade foi deixando de ser vista como um pecado que poderia ser abandonado ou um crime que poderia ser punido, e passou a ser vista como uma característica essencial do indivíduo do qual ele não poderia se desligar. Neste sentido, passou a ser caracterizada “menos de como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino” (FOUCAULT, 1977, p.43). Antes havia a figura do sodomita, alguém que cometia uma infração ao adotar práticas sexuais homossexuais. A partir do século XIX passa a existir a figura do homossexual, que é uma “espécie”.

Por ser uma característica essencial que define o indivíduo, o homossexual tem seus comportamentos e mesmo desejos padronizados. Qualquer conduta ou demonstração de desejo que fuja a esse padrão é considerada anormal para essa identidade: diz-se que ele não é um homossexual “normal”.

Portanto, quando é constituído esse campo de saber que é a sexualidade, o sexo deixa de ser visto como algo que se pratica para ser algo que nos identifica e nos define.

A criação de tais identidades sexuais é uma forma de se compreender as diferentes expressões e práticas sexuais e de categorizá-las, padronizando-as, o que se constitui como produto efetivo do dispositivo da sexualidade: “o crescimento das perversões não é um tema moralizador que acaso tenha obcecado os espíritos escrupulosos dos vitorianos. É o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres” (FOUCAULT, 1977, p.47-48). A implantação das “perversões” é um efeito instrumento: um saber consolidado sobre o sexo que age sobre subjetividades e condutas. Portanto, a forma de poder que se exerce sobre o sexo não é um poder basicamente repressivo é um poder que atua produzindo a própria sexualidade. No lugar de uma era da repressão que teria surgido nas sociedades industriais, tem-se efetivamente uma proliferação de prazeres específicos e sexualidades variadas.

O objetivo não é uma repressão a essas identidades, mas sim a promoção de formas de categorizá-las, a fim de analisar suas especificidades e assim demarcar um padrão. Criar uma normalidade para cada espécie sexual. O surgimento do domínio da sexualidade como saber e sua relação com saberes científicos trouxe a normalização do sexo. O jogo de poder-saber sobre o sexo presente nas formas de classificação para essas sexualidades são tão específicas que o próprio desejo é limitado a uma arena de possibilidades. Cada identidade tem uma forma “normal” de desejar. Tal classificação vai sendo naturalizada, a sexualidade vai sendo compreendida como algo natural, relacionada a aspectos biológicos e cronológicos. A sexualidade passa a ser associada obrigatoriamente a identidade do indivíduo, torna-se seu fator determinante.

O dispositivo da sexualidade produz uma individualização, que leva à categorização dos indivíduos e ao estabelecimento de formas de subjetividade pré-determinadas por essa categorização. Judith Revel comenta que de início Foucault trabalhou a sexualidade como um dos campos de aplicação do biopoder, (forma de poder sobre as populações que atua na administração da vida e que se desenvolveu na modernidade) <sup>11</sup>. Entretanto, ao verificar que o poder que atua sobre o sexo se articula em torno de discursos de jogos de verdade, a sexualidade é transformada em um objeto de pesquisa específico. As relações entre poder e dizer a verdade em nenhum outro campo é tão evidente quanto na sexualidade. Em nossa civilização, devemos dizer a verdade sobre nosso sexo para poder dizer a verdade sobre nós mesmos.

O projeto de uma história da sexualidade torna-se, então, uma interrogação sobre as maneiras pelas quais as práticas e os discursos da religião, da ciência, da moral, da política ou da economia contribuíram para fazer da sexualidade, ao mesmo tempo, um instrumento de subjetivação e uma ferramenta do poder (REVEL, 2005, p.80).

Foucault adota uma perspectiva nietschiana para mostrar que o sujeito é historicamente formado a partir de certos tipos de saber. Conhecimento, religião, códigos morais, poesia bem como a sexualidade não existem na mente dos homens desde sempre, foram inventados em determinado período: “vêm de um jogo instintivo de lutas, de desejo e de necessidade e dominação, bem ao contrário do que supunham

---

<sup>11</sup> Em *Vontade de Saber* Foucault apresenta a noção de biopoder no último capítulo e desenvolve o conceito posteriormente em trabalhos como o curso *Em defesa da Sociedade*: seria a atuação de novas formas de governo que surgiram a partir do desenvolvimento das sociedades disciplinares, que tinham como foco o homem-corpo. No biopoder, o foco é o homem como “espécie” e um melhor gerenciamento das populações. Este tema será retomado e desenvolvido no segundo capítulo da presente dissertação.

Platão, Descartes e Kant, entre outros” (ARAÚJO, 2008, p.119). O fato de o sexo ter evidências biológicas é que o coloca como base para uma justificação científica da normalização do comportamento sexual e de nossa identidade. Como bem observou Oksala:

a ideia de que o sexo era a base científica a origem da verdade, causal, de nossa identidade de gênero, identidade sexual e desejo sexual tornava possível normalizar efetivamente o comportamento sexual e de gênero vendo-o como normal e “anormal” (OKSALA, 2011, p.95).

Se todos tiverem conhecimento científico sobre seu sexo torna-se possível corrigir as patologias e normalizá-lo. Exatamente por isso o sexo foi e é importante ponto de ancoragem do poder. O sexo tornou-se a base pelo qual diferentes estratégias de poder se estruturaram, como Foucault procurou salientar;

Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações de corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. (FOUCAULT, 1977, p.145)

Foucault chega a dizer que o sexo é um ponto imaginário, fixado pelo dispositivo da sexualidade, pelo qual “todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade” (FOUCAULT, 1977, p. 145). A proposta de Foucault é justamente trazer uma análise que implicasse uma elisão do corpo, do biológico e do funcional. As diferentes categorias ou identidades sexuais foram fundadas cientificamente e colocadas em um discurso de verdade que as naturalizou e criou a ideia de homens e mulheres “normais”, com comportamento e sexualidade padronizados (OKSALA, 2011, p.95).

A atuação principal do poder está aí: a ideia de que exista um saber que determine o sexo e sexualidade dos indivíduos o que pode defini-los como normais ou não, um exame que possa classificá-los. Araújo comenta que “o século XIX esteve preocupado em dissecar o que estaria por trás do comportamento sexual, descobrindo a sexualidade, e o século XX buscou a normalização terapêutica, descobrindo o sexo” (ARAÚJO, 2008, p.161).

A construção da sexualidade como um campo de saber com legitimidade científica deu origem às ciências subjetivantes interpretativas, que surgiram a partir das tecnologias confessionais: exigiam que o sujeito falasse sobre si na presença de uma autoridade que interpretaria seu discurso, formulando a verdade que ele escondia (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.196). Portanto, essas ciências subjetivantes interpretativas eram fundamentalmente ciências hermenêuticas do sujeito. O poder dessas ciências não é exigir a confissão, mas sim transformar a interpretação dessa confissão em um discurso de verdade sobre o sujeito. O sujeito é objetivado pelas ciências humanas e subjetivado pelas ciências confessionais (ARAÚJO, 2008, p.128).

O dispositivo da sexualidade e seus efeitos subjetivantes e normalizadores sobre os indivíduos foram instrumentos fundamentais para os mecanismos de poder das sociedades contemporâneas que se desenvolveram a partir do século XVIII. Tais mecanismos e sua articulação com o dispositivo da sexualidade serão abordados em seguida.

## CAPÍTULO II

O dispositivo da sexualidade na sociedade disciplinar e na biopolítica.

O objetivo nesse capítulo é analisar as maneiras pelas quais a sexualidade apresenta-se como um campo de aplicação do biopoder, investigando as formas de governo que tem por objetivo um melhor gerenciamento das populações e da própria vida, tema trabalhado por Foucault no último capítulo de *Vontade de Saber* e posteriormente nos cursos *Em Defesa da Sociedade, Segurança, território e população* e o *Nascimento da biopolítica*.

Foucault chamou o biopoder de uma “espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2005, p.286). O biopoder é uma forma de poder e de governo que atua sobre a vida e seus desdobramentos. De acordo com Foucault (1977, p.131) o biopoder se desenvolveu em duas formas principais que são interligadas: a primeira concentrou-se no corpo-máquina e em uma anátomo-política do corpo humano, visando seu adestramento e ampliação de suas aptidões, tudo isso por meio de procedimentos de poder caracterizados como as *disciplinas*. A segunda, a partir do século XVIII centrou-se no corpo espécie por meio de controles regulares e em uma *biopolítica* da população.

Esses temas atravessaram o trabalho de Foucault ao longo da década de setenta. Em primeiro lugar, será analisado o desenvolvimento das sociedades disciplinares, que tinham como foco uma anátomo-política do corpo. Em segundo lugar, será analisado o desenvolvimento e dinâmica da biopolítica e, em um terceiro momento, a articulação do dispositivo da sexualidade com esses dois mecanismos de poder.

### 2.1 Disciplina e poder positivado.

As sociedades disciplinares são trabalhadas por Foucault em *Vigiar e Punir*. Nesta obra, Michel Foucault faz um estudo da evolução das práticas punitivas em sua correlação com uma nova forma de poder sobre os corpos e indivíduos na sociedade, que ele chamou de “tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 1991, p.28). Nessa investigação, Foucault revela como as práticas penais funcionam mais como um instrumento e capítulo da anatomia política do que como uma consequência das teorias jurídicas (FOUCAULT, 1991, p.30).

Por muito tempo, predominou o poder soberano no qual o rei tinha o poder de vida e morte sobre seus súditos. Seu poder estava contido na possibilidade de suprimir e “confiscar” a vida. A partir do século XVIII, teriam se desenvolvido e se espalhado pela sociedade as técnicas disciplinares, dando origem ao que Foucault chamou de sociedade disciplinar, pois as medidas de coerção existentes nas relações de poder e instituições citadas anteriormente levam o indivíduo a corresponder ao comportamento adequado, ou seja, o disciplina, para torná-lo sujeito de determinados saberes. As disciplinas foram a tecnologia de poder essencial na criação das formas de subjetividade da nova sociedade burguesa e capitalista do período moderno:

Digamos, em linhas gerais, o seguinte: a revolução burguesa não foi simplesmente a conquista, por uma nova classe social, dos aparelhos de Estado constituídos, pouco a pouco, pela monarquia absoluta. Ela também não foi simplesmente a organização de um conjunto institucional. A revolução burguesa do século XVIII e início do século XIX foi a invenção de

uma nova tecnologia do poder, cujas peças essenciais são as disciplinas (FOUCAULT, 2001, p.109).

A nova tecnologia de poder que surgiu foi o *poder disciplinar*. As diferentes instituições sociais e relações onde se exerce esse poder e formas de sujeição são o que Foucault chama de “corpo político” (FOUCAULT, p.1977, p.30). Em *Vigiar e Punir* Foucault pretende fazer a história das práticas punitivas dentro do desenvolvimento desse corpo político.

O autor demonstra como os mecanismos do poder disciplinar começaram a ser utilizados nas práticas punitivas ocidentais, e como posteriormente esses mecanismos começaram a se desenvolver não apenas nas práticas punitivas e foram se espalhando pelo corpo social, influenciando mesmo os altos aparelhos do Estado. A punição e poder disciplinares geraram o que Foucault chamou de sociedade disciplinar do qual derivaram os sujeitos e processos de subjetividade como os conhecemos hoje.

O poder disciplinar visa não simplesmente o domínio de determinado corpo, mas sim a docilização desse corpo: torná-lo útil socialmente, porém submisso politicamente. Tal forma de poder punitivo atuava aumentando as forças dos corpos em termos de produtividade, mas diminuía suas forças em termos políticos, tornando-os submissos. O objetivo, portanto, era formar corpos úteis, mas que fossem dóceis, ou seja, disciplinados “a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminuíram essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (FOUCAULT, 1991, p.127).

Foucault observou que tais disciplinas se tornaram formas de dominação não apenas no sistema penal, mas de forma geral em toda sociedade. Tais técnicas e mecanismos disciplinares podem ser encontrados de forma mais visível nas diversas instituições sociais, como a fábrica, a escola, o hospital, exército e as prisões – com a qual todas essas instituições acabavam por se parecer e que é a instituição modelo do exercício do poder disciplinar. A subjetividade é gerada por em uma constante sujeição e adestramento dos corpos, a disciplina é internalizada e reconduzida pelos indivíduos disciplinados.

As técnicas disciplinares quanto mais locais mais são eficientes, atuam nos detalhes e essas técnicas são as mais variadas: pelo controle dos indivíduos no espaço, (que facilita a vigilância), pelo controle do tempo, pela seriação das atividades (para garantir um melhor desempenho e poder classificar o indivíduo em determinada ação), e pela majoração das forças (para criar uma maquinaria produtiva a partir dos esforços individuais). O objetivo é criar sujeitos com uma individualidade a partir desses elementos.

O poder disciplinar visa fazer um verdadeiro adestramento dos corpos. O objetivo não é obrigar o corpo/ indivíduo a fazer o que se quer dele, mas levá-lo a operar como se quer que ele opere, agir sobre os processos que originam suas ações. Busca-se menos dominar ou “retirar”, e mais adestrar para melhor se apropriar. Para garantir esse bom “adestramento”, são necessários múltiplos recursos. Segundo Foucault, trata-se principalmente da vigilância hierárquica, da sanção normalizadora e do exame, que seria uma combinação das duas anteriores.

A vigilância hierárquica consiste em submeter os indivíduos em permanente vigilância, distribuindo tal vigilância por níveis de hierarquia. É combinado o ato de

vigiar e ser vigiado no espaço disciplinar. O poder se exerce em silêncio. A vigilância constante leva à disciplina (FOUCAULT, 1991, p.154).

A sanção normalizadora seria o conjunto de mecanismos que se exercem sobre o indivíduo para ele se adequar ao comportamento desejado. Seriam, sobretudo, micropenalidades presentes nas instituições e nas diversas relações sociais. É um sistema que vai se estendendo a um número cada vez maior de setores da vida, maximizando o dispositivo disciplinar. O critério de aplicação das micropenalidades é formado a partir de polos de bom ou mau comportamento, hierarquizando e classificando, traçando a fronteira do normal e anormal. Essa penalidade se torna constante, perpétua, por isso normaliza. Entretanto, a punição disciplinar tem como principal objetivo a correção dos comportamentos inadequados, direcionando para o comportamento desejado: “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*” (FOUCAULT, 1991, p.163).

O exame, combinação dessas duas técnicas estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade que permite diferenciar e punir. O poder soberano se exibia, mas no poder disciplinar os indivíduos é que são postos em perpétua visibilidade. O exame faz um campo de documentação exaustivo sobre os indivíduos, um arquivo detalhado dos corpos. O indivíduo se torna objeto de saber permanente, sendo constantemente esquadrinhado. Segundo Foucault o exame seria base ao que hoje chamamos de ciências humanas, pois o exame tornou os homens fonte de saber, se articulando diretamente com as tecnologias de confissão, em que o indivíduo fala sobre si mesmo e seus desejos. O exame maximiza o jogo das coerções sobre as pessoas, que controla e domina. Quanto mais “conhecido” mais dominado o indivíduo. Os hospitais, por exemplo, a partir do século XVIII foram organizados para se tornar aparelhos de examinar.

Fala-se muitas vezes da ideologia que as “ciências” humanas pressupõem, de maneira discreta ou declarada. Mas sua própria tecnologia, esse pequeno esquema operatório que tem tal difusão (da psiquiatria à pedagogia, do diagnóstico das doenças à contratação de mão de obra), esse processo tão familiar do exame, não põe em funcionamento, dentro de um só mecanismo, relações de poder que permitem obter e constituir saber? O investimento político não se faz simplesmente ao nível da consciência (...) mas ao nível daquilo que torna possível algum saber (FOUCAULT, 1991, p.165).

As diversas instituições (escolas, hospitais, fábricas, exércitos e prisões) emergem como redes de coerção da sociedade disciplinar em um imenso projeto sem estrategistas, de controle social. Segundo Foucault, esses processos de dominação dos indivíduos deram origem à “alma” moderna (FOUCAULT, 1991, p.31), sendo alma no caso, a subjetividade dos indivíduos (suas formas de pensar, sentir, se conduzir, como se reconhecem no mundo e compreendem a realidade). Entretanto, é importante ressaltar que a disciplina não surge no século XVII como um simples substituto de outras formas de poder anteriores. A disciplina investe sobre estas outras formas e poder, estendendo seu alcance aos altos aparelhos do Estado (CHEVITARESE – PEDRO, 2005, p.136). O poder disciplinar, juntamente com a noção de “hipótese repressiva” que Foucault desenvolveu em *Vontade de Saber*, nos faz observar uma dinâmica de poder diferente do que se pensava habitualmente sobre poder. Foucault pensa um poder “positivado”, que produz.

Em seu diagnóstico da sociedade moderna ocidental, Foucault rompe com a concepção clássica de poder, afirmando que não se pode concebê-lo como algo “palpável” que se situa em determinados lugares específicos, mas que está diluído em todo o tecido social. É uma rede que engloba tudo e todos. A essa análise do poder Foucault chamou de “microfísica do poder”, na qual a atenção deve voltar-se aos pequenos detalhes e relações e não exatamente em grandes movimentos políticos: “trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças” (FOUCAULT, 1991, p.29). É uma forma de poder que existe quando é exercido, ele é uma estratégia. Funciona em função de determinados saberes na sociedade, os indivíduos são levados a se submeter a determinados saberes estabelecidos por meio de variados mecanismos de coerção presentes nas diversas relações sociais, por isso Foucault diz que tais relações são relações de poder.

Também é importante frisar que o poder exercido nessas relações não é um poder obrigatoriamente repressivo ou negativo. Como foi visto na “hipótese repressiva”, não pode ser visto como apenas repressão, não se esgota na fórmula “você não deve”. Em *Vigiar e Punir* Foucault afirma:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ‘ele exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ele ‘esconde’. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 1991, p.172).

Ele não age barrando as ações dos indivíduos, mas age nos próprios processos que originam suas ações pela imposição dos saberes. É fonte de produção social, o que Foucault chamou de tecnologia do poder: é antes um poder positivado, pois produz saberes sobre os indivíduos, produz realidade e rituais de verdade. Atua barrando algumas ações, mas também produzindo várias outras. É positivo, pois traz a possibilidade dos indivíduos se reconhecerem em um papel, em determinada identidade. Produz realidade, verdade. A análise microfísica do poder é muito mais complexa do que na visão macrofísica tradicional. O poder é um jogo de forças e lutas que acontecem entre os indivíduos nas mais variadas situações, desde as relações interpessoais como nos sistemas administrativos estatais. Para Foucault o poder aparentemente emana do governante, sendo na realidade uma rede distribuída entre as pessoas que sustenta a posição do soberano:

Portanto, não perguntar por que alguns querem dominar, o que procuram e qual é sua estratégia global, mas como funcionam as coisas ao nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos etc. Em outras palavras, ao invés de perguntar como o soberano aparece no topo, tentar saber como foram constituídos, pouco a pouco, progressivamente, realmente e materialmente os súditos, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos etc (FOUCAULT, *Soberania e disciplina*, 1999g, p.182).

Quando se fala do poder em uma sociedade, deve-se compreender que se trata da arquitetura particular que as correlações de forças que determinam essa sociedade, formadas por múltiplos micropoderes, em um momento específico. O poder não é privilégio de uma classe ou grupo social específico: “ele exerce-se mais do que se

possui (...) não é o “privilégio” adquirido e conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas” (FOUCAULT, 1991, p.29).

Em *Vontade de Saber*, Foucault resume essa noção de poder em cinco pontos, primeiro o poder não é algo que se adquire e que se exerce a partir de inúmeros pontos. Em segundo lugar o poder e suas relações não se encontram em posição de exterioridade em relação aos saberes (como economia, sexualidade etc), mas lhes são imanentes e tem sobre eles um papel diretamente produtor. Em terceiro, não há, nas relações de poder, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, as correlações de força se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nas instituições, atravessando o conjunto do corpo social. Os altos escalões de poder são formados e sustentados por essa rede de correlações de força. Em quarto, as relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e subjetivas: mas isso não quer dizer que resultem da escolha de um sujeito, nem de um grupo que presida sua racionalidade. São grandes estratégias anônimas cujos “inventores” ou responsáveis quase nunca são hipócritas (FOUCAULT, 1977, p.90-91). Em quinto lugar, onde há poder, há resistência<sup>12</sup>, as relações de poder só podem existir em função de uma de uma multiplicidade de uma rede de resistências que são seu ponto de apoio.

é nesse campo de correlações de força que se deve tentar analisar os mecanismos de poder (...) talvez seja necessário dar um passo a mais, deixa de lado a personagem do Príncipe e decifrar os mecanismos de poder a partir de uma estratégia imanente às correlações de força (FOUCAULT, 1977, p.92).

Os mecanismos de poder não devem ser pensados dentro do antigo esquema Soberano-Lei e poder-repressão da política tradicional, mas sim por meio de campos de correlação de força. Em relação ao sexo, não é saber por que “o poder” precisa de um saber sobre o sexo, nem saber a qual sistema esses discursos serviram, mas sim quais as relações de poder mais imediatas que estão em jogo nesses discursos e práticas.

Uma vez consolidada a tecnologia disciplinar, por volta do século XVIII começa a se constituir uma nova tecnologia, que atua sobre grandes grupos de indivíduos que se pretende disciplinar e que formam as populações: a biopolítica.

## 2.2 Biopolítica

Foucault cita o termo biopolítica pela primeira vez em uma conferência ministrada em 1974, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Essa palestra foi publicada em 1977 com o nome de *O nascimento da medicina social*. A biopolítica também é abordada no último capítulo do tomo I de *Vontade de Saber*, cujo título é “Direito de morte e Poder sobre a vida”, publicado em 1976. A aula de 17 de Março do mesmo ano, publicada nos cursos *Em Defesa da Sociedade* e o curso *Segurança território e população*, que reúne algumas aulas do pensador no *Collège de France* também abordam o conceito de biopolítica. No ano de 1979 é tratado com objeto de estudo específico no curso *Nascimento da Biopolítica*.

A biopolítica é um mecanismo de poder que surge a partir do século XVIII na emergência de novas formas de governo que começaram a ser postas em prática pelo

---

<sup>12</sup> A resistência e suas especificidades são os temas que serão trabalhados no terceiro capítulo.

Estado moderno, ou de acordo com Foucault, na emergência de novas formas de governamentalidade.

Por governamentalidade, eu entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimento, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, como forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade, entendo a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que se pode chamar de "governo" sobre todos os outros - soberania, disciplina etc [...]. Enfim, por governamentalidade, eu creio que seria preciso entender o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XVI e XVII Estado administrativo, foi pouco a pouco 'governamentalizado' (FOUCAULT, *A governamentalidade*, 1999a, 291-292).

No século XVI, com o fortalecimento dos estados nacionais administrativos e coloniais, surgem discussões sobre a arte de governar, como governar, como ser o melhor governante possível e etc. Segundo Foucault, essas artes de governo não se fundavam em modelos cosmológicos ou em ideais filosóficos- morais, mas deveriam encontrar os norteadores de sua racionalidade na realidade específica do Estado (FOUCAULT, 1999a, p.286). Entretanto, exatamente essa razão de Estado contribuiu para um obstáculo da arte de governar, que durou até o início do século XVIII. A primazia da questão da soberania foi fator fundamental nesse bloqueio da arte de governar, enquanto o exercício do poder foi entendido como exercício da soberania, as artes de governo não puderam se desenvolver de forma autônoma. Um segundo obstáculo foi a introdução da “economia”- a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens e as riquezas, como no interior de uma família: o governo da casa- ao nível do governo de um Estado “com o Estado e o soberano de um lado, com o pai de família e sua casa de outro, a arte de governo não podia encontrar sua dimensão própria” (FOUCAULT, 1999a, p.287).

O nascimento do problema da população<sup>13</sup> permite o desbloqueio dessa arte de governar e que o governo transcenda o marco da família para se vincular com o problema da sociedade como conjunto. A economia deixa de ser “familiar” para se tornar economia política. A família deixa de ser um modelo de governo específico para se tornar um instrumento privilegiado de governo. Pouco a pouco, os programas estatais vão incorporando as práticas de governo, esse processo é denominado por Foucault como governamentalidade do Estado que se desenvolveu do século XVII em diante.

As novas práticas de governo incorporam a tecnologia disciplinar e a biopolítica. A tecnologia disciplinar é uma forma de biopoder que atua sobre os corpos individualizando-os. Entretanto, o indivíduo não é o dado primeiro do poder disciplinar: a disciplina existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade (FOUCAULT, 2008b, p.16).

A biopolítica é a gestão do conjunto de corpos disciplinados que formam as populações. A ação do poder disciplinar é individualizante adequando à norma, a ação da biopolítica é massificante sobre populações:

Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no séc. XVIII foi o surgimento da “população”, como problema econômico e político:

---

<sup>13</sup> Como já foi mencionado no primeiro capítulo, juntamente com as consequências que trouxe na gestão da sexualidade nos mecanismos de governo.

população-riqueza, população mão de obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio, entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não tem que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um “povo”, porém com uma população com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de *habitat* (FOUCAULT, 1977, p.28).

A governamentalidade moderna coloca pela primeira vez o problema da "população", mas população não simplesmente como o conjunto de sujeitos de direito de um território ou a categoria geral da “espécie humana” mas o objeto construído pela gestão política global da vida dos indivíduos (REVEL, 2005, p.55), que é o campo de atuação da biopolítica.

No texto *O nascimento da medicina social*, Foucault já tinha caracterizado a biopolítica como uma forma de governo que investe na população enquanto conjunto de corpos e não exatamente de mentes, a serem governados, o que aponta uma transformação significativa nas estratégias de poder:

o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política (FOUCAULT, *O nascimento da medicina social*, 1999d, p.80).

Não é uma forma de governo que opera simplesmente pelo controle intelectual da população, ou pelo controle de suas ações, o governo está presente nas próprias manifestações da vida do corpo garantindo seu gerenciamento dentro de suas regras. A disciplina é uma anátomo-política dos corpos e se aplica essencialmente aos indivíduos, já a biopolítica representa uma grande administração social que se aplica à população para o governo da vida: a vida faz, portanto, parte do campo do poder (REVEL, 2005, p.27). Na biopolítica a população é organizada pelo Estado como corpo político e integra o poder disciplinar:

Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utiliza-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar previa (FOUCAULT, 2005, p.288-289).

A biopolítica se preocupa em oferecer boas condições de vida para a população para garantir o bom funcionamento da sociedade, na qual a medicina tem papel fundamental, como nas campanhas de saúde. O Estado procura garantir a vida da população. Por outro lado, a morte também se torna um problema de Estado.

Se pudéssemos chamar de bio-história as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da História interferem entre si, deveríamos falar de “biopolítica” para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entre no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente um agente de transformação da vida humana; não é que a

vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem: ela lhes escapa continuamente (FOUCAULT, 1977, p.134).

Em nome do bem-estar da população e da preservação da vida, a biopolítica desenvolve tecnologias de segurança e de controle por meio de ações do governo para garantir a segurança da população em múltiplos sentidos. Agora é sobre o desenrolar da vida que o poder se fixa. No curso de 1978, *Segurança, território e população*, Foucault define e analisa essas medidas de segurança em diferentes períodos da história dos Estados ocidentais.

Exatamente por continuamente saírem do controle, é que todos os processos diretamente relacionados à vida como nascimentos, mortes, epidemias se tornaram foco de uma biopolítica da população. A biopolítica trata-se, portanto, de uma nova racionalidade na arte de governar em função da naturalidade dos fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população (SEHELLART, p.442).

Por população se compreende um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam traços biológicos e patológicos particulares. A vida é suscetível de ser controlada a fim de assegurar a sua melhor gestão (REVEL, 2005, p.27). Na biopolítica o objetivo é otimizar as forças de uma população sem que isso prejudique o processo de assujeitamento, trata-se de realizar uma hierarquização da população promovendo o ordenamento da população e crescimento das forças produtivas (SAMPAIO, 2006, p. 46). A noção de biopolítica pode levar a uma compreensão de que seria uma governamentalidade que faria a manutenção da ordem e da disciplina por meio do crescimento do Estado (que os alemães chamaram no século XIX de *Polizeiwissenschaft*) (REVEL, 2005, p.28). Entretanto, a biopolítica, ao contrário, aparece assinalando o momento de ultrapassagem da tradicional dicotomia Estado/sociedade, em proveito de uma economia política da vida em geral.

No curso *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault demonstra como a noção de biopolítica aparece no quadro de racionalidade política do nascimento do liberalismo, fazendo uma análise histórica dessa racionalização. Problemas como os relacionados a saúde, higiene, natalidade, longevidade etc; tornaram-se desafios políticos e econômicos crescentes desde o século XIX até hoje (FOUCAULT, 2008, p.431). Foucault associa esses problemas ao liberalismo, que seria a racionalização dessa nova prática governamental e de onde esses problemas apareceram e puderam adquirir sua acuidade, analisando o liberalismo não como ideologia, mas como prática, uma “maneira de fazer” orientada para determinados fins:

Claro, não se trata aqui de uma “interpretação” do liberalismo que se pretendesse exaustiva, mas de um plano de análise possível- da “razão governamental”, isto é, dos tipos de racionalidade que são postos em ação nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é conduzida por meio de uma administração estatal (FOUCAULT, 2008a, p.437).

Na racionalização liberal se parte do princípio que o governo (que rege a vida dos homens) não deve ser sua própria finalidade, nisso rompe com a “razão de estado”. Na biopolítica a regulação se dá pela forma jurídica, na lei, que se constituiu no instrumento mais eficaz de uma tecnologia liberal do governo, tornando-se muito mais eficaz para o governo do que a “sabedoria” ou “moderação” dos governantes como em regimes anteriores. A regulação pela lei se torna eficaz, pois define formas de intervenções não particulares e individuais com a participação dos governados na

confecção da lei, tornando-se a forma mais eficaz de economia governamental. (FOUCAULT, 2008a, p.436).

A prática biopolítica e, sobretudo as práticas liberais de governo, vieram fazer a crítica aos excessos de governamentalidade, mostrar quando governar era governar demais (FOUCAULT, 2008a, p.434). Mas ao mesmo tempo, também constitui o alvo de uma intervenção governamental permanente, não para restringir, no plano prático as liberdades formalmente concedidas, mas para produzir, multiplicar e garantir essas liberdades que o sistema liberal necessita (SENELLART, 2008, p.445). O liberalismo tem como ponto fundamental a defesa da liberdade dos indivíduos (MELLO, 2011, p.64) com igualdade de direitos jurídicos e políticos. Entretanto o usufruto da liberdade é condicionada por meio de leis e do uso que cada indivíduo faz de sua liberdade, com suas ações sendo recompensadas de acordo com sua produtividade, indispensável para garantir um bom funcionamento da sociedade. Tal dinâmica opera de acordo com o funcionamento da biopolítica que atua com o mecanismo do biopoder, um poder que não tem como objetivo final reprimir as ações, mas sim formar indivíduos produtivos, conduzindo suas ações. Para isso é importante garantir em certa medida a liberdade dos indivíduos.

A biopolítica não implica somente em uma gestão da população, mas em um controle das estratégias que os indivíduos, na sua liberdade, podem ter em relação a eles mesmos e uns em relação aos outros (REVEL, 2005, p.55). Sendo assim, a biopolítica concerne também à educação e aos processos de transformação dos indivíduos nas relações familiares e nas instituições, onde agem as disciplinas. Portanto, dentro da lógica do biopoder, o governo não age exatamente para controle e repressão das liberdades e da vida, mas para produção de liberdades e assim garantir o desenvolvimento da vida.

Em uma biopolítica da população, o indivíduo legalmente constituído vive em uma situação de permanente controle e disciplina por meio de vários mecanismos estatais que lhe garantem segurança e bem-estar.

### **2.3 Disciplina, biopolítica e sexualidade**

A partir da época clássica, por volta do século XVII, as sociedades ocidentais passaram por transformações profundas em seus mecanismos de poder. Antes desse período histórico, imperava o poder soberano, com o governante tendo direito de vida e morte de seus súditos. O soberano tinha o direito de causar a morte ou de deixar viver, fórmula que derivava de *patria potestas* fórmula do direito romano que permitia ao pai de família “dispor” da vida de seus filhos e escravos. Na época clássica os mecanismos de poder se transformam, o direito à vida se desloca, tornando-se apenas uma parte do mecanismo: a intenção passa a ser a majoração das forças e não simplesmente suprimi-las. O poder sobre a vida se desloca para ser parte de um poder que gera a vida e se ordena em função dela (FOUCAULT, 1977, p.128). O poder de morte apresenta-se como um complemento de um poder que se exerce sobre a vida e sua gestão. As próprias guerras não são mais em nome da defesa do soberano, mas em defesa da vida e de raças (grupos sociais e não exatamente étnicos) específicas (FOUCAULT, 1977, p.129). A existência em questão não é mais a jurídica da soberania, é a biológica, de uma população.

Quando o poder se incube da função de gerir a vida, a partir do desenvolvimento do biopoder, a morte passa a ser desqualificada. Em *Vigiar e Punir*, quando Foucault analisa a queda das penas de morte supliciantes baseadas no poder soberano, para punições sem pena capital, seria por essa lógica da nova razão de ser do

poder e não exatamente por uma consciência humanitária dos juristas ou do sistema legal (FOUCAULT, 1977, p.130).

No biopoder, provocar a morte se justifica não mais em defesa da vida do soberano, mas em defesa de todo o corpo social. A destruição de outros povos é justificada em nome da sobrevivência de outros (FOUCAULT, 1977, p.129). O genocídio é uma forma de poder e destruição moderna, mas não deve ser concebido como uma volta ao antigo poder soberano de matar. Apresenta-se como um poder que se situa no nível da espécie, na medida em que o poder assumiu a função de gerir a vida. Como agora a função do poder é gerir a vida, provocar a morte só é justificável quando representa a morte daqueles que são perigos biológicos para os demais.

No poder soberano próprio às sociedades pré-capitalistas, o soberano era aquele que detinha o poder sobre a vida e a morte de seus súditos. É a tecnologia de poder analisada por Hobbes e Maquiavel, por exemplo. O princípio básico desse tipo de poder pode ser enunciado na seguinte frase: “fazer morrer e deixar viver”: o soberano tinha o poder de fazer morrer e deixar viver. A vida dos súditos era uma concessão do soberano. A partir da época clássica, com as transformações nos mecanismos de poder, o confisco da vida se tornou apenas uma das ferramentas do poder, que agora se incumbiu da tarefa de majoração e organização das forças e não mais de suprimi-las ou reprimi-las. O poder se ordena em função das prerrogativas de preservar essa vida.

E eu creio que, justamente, urna das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito e que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2005, p.287).

O poder atua cada vez menos pelo direito de fazer morrer mas, por outro lado, investe cada vez mais no direito de fazer viver; indicando a maneira de viver e em “como” a população deve viver, com a justificativa de melhorar a vida e controlar suas deficiências e seus acidentes (FOUCAULT, 2005, p.295). Por se ocupar de garantir e majorar a vida, o biopoder apresenta um paradoxo em seus próprios limites: ainda que seja um poder que se ocupe da vida, pode chegar a suprimir a própria vida, com a justificativa de garantir a vida de determinada população. É um poder que se reserva o direito de matar ou “deixar morrer” em determinadas circunstâncias. Em *Defesa da Sociedade*, Foucault diz que a racionalização desse poder de matar dentro de um poder que deve assegurar a vida se dá por meio de formas de racismo (FOUCAULT, 2005, p.303).

A emergência do biopoder é que teria inserido o racismo nos mecanismos de poder. No biopoder o racismo se trata: “primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2005, p.304). Por meio de variados discursos, que afirmam um grupo como ser inferior ou mais perigoso do que outros, é uma forma de defasar determinados grupos em relação a outros na população. Fragmentar e separar a população, criar exatamente *raças*. “Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2005, p.305).

O racismo ainda tem uma ação “positiva”: traz a ideia de quanto mais eliminarmos os grupos inferiores ou anormais, mais assegurada e próspera será a vida da população. Reflete antiga relação guerreira, a necessidade de matar para assegurar a própria vida, mas de uma forma nova, compatível com a atuação do biopoder: é uma relação do tipo biológico e não de enfrentamento como na guerra, é uma atitude de necessidade para preservação da espécie:

(...) quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haveriam em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2005, p.305).

Os grupos eliminados não são exatamente inimigos no sentido político, mas sim na medida em que se apresentam como um perigo biológico para a população, para seu crescimento e sobrevivência. O racismo é a condição para a supressão da vida e poder exercer o velho direito soberano de matar no interior do biopoder:

Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2005, p.306).

Essa supressão da vida não se refere apenas a seu sentido literal, mas se aplica também a exposição à morte: multiplicar o risco de morte para alguns, da rejeição, da marginalização política, etc. O racismo de estado exerce o direito de matar ou desqualificar “o racismo reúne dispositivos topológicos e trata da ocupação e arranjos espaciais, técnicas em favor da vida de uma raça em detrimento de outra, fazendo isso através de passaportes, sinalizações, semáforos e guias de trânsito para as populações” (NOGUERA, 2016, p.57). Por meio de suas políticas (ou mesmo a falta de políticas adequadas) o racismo de estado diz onde a vida pode circular e em que regiões as chances de “deixar morrer” devem ser aumentadas.

A partir dessa noção de racismo é possível compreender o rápido estreitamento entre o discurso científico e os mecanismos e discursos de poder. A própria ideia de “evolução” a partir do século XIX, bem como todo seu ideário, tornaram-se uma maneira comum de pensar e por vezes justificar a ideia de colonização, a necessidade de guerras, ou uma forma de explicar a criminalidade, a loucura ou a sanidade (FOUCAULT, 2005, p.307). A biopolítica foi um novo mecanismo capaz de ampliar a eficácia da sociedade disciplinar, ampliando seu exercício extensas multiplicidades de corpos (populações), para além dos espaços disciplinares (CARDOSO, p.167, 2011). O mecanismo base que articula e integra a disciplina e a biopolítica é a norma:

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e a população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a “norma”. A norma que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanta a uma população que se quer regulamentar (FOUCAULT, 2005, p.302).

A sociedade de normalização é aquela em que se articulam tanto as normas das disciplinas quanto as normas de regulamentação. Como foi visto no primeiro capítulo, o dispositivo da sexualidade atua em última instância produzindo a normalização dos indivíduos por meio da fixação das identidades em função do sexo biológico e dos desejos. Portanto, no exercício do biopoder o sexo tornou-se um dos principais focos de disputa política, por articular os dois eixos nos quais se desenvolveu a tecnologia política do biopoder: as disciplinas do corpo e das técnicas de regulação das populações, funcionando como um catalisador desses dois polos da biopolítica unificando todos estes elementos (CARDOSO, 2011, p.174).

A disciplina controla os corpos em espaços disciplinares para produzir indivíduos, de acordo com as leis, contratos e instituições, ou seja, os saberes que regem o contexto pela qual o mesmo é produzido. Dentro de cada contexto histórico, os saberes regem os modos de ser e de se comportar dos indivíduos. Como vimos no primeiro capítulo, as diversas instituições como o estado, a igreja, a família, o direito, a medicina, a psicologia, mas também a mídia, a escola e a polícia participam desse processo. As instituições a princípio parecem agir externamente, em um papel basicamente repressor, como sugere a hipótese repressiva, no entanto posteriormente se transformam em regulações internas “(...) que são apreendidas pela ação da subjetivação normatizadora que cristaliza até mesmo os processos desejantes, que insistentemente passam a desejar a ‘norma’, reproduzindo seus modelos e submetendo-se às suas ordens” (PERES, p.75, 2011).

As classificações científicas e empíricas das atividades sexuais aconteceram em um contexto de preocupação com a vida. Pouco a pouco, demógrafos e administradores vão analisando empiricamente problemas como a prostituição, crescimento populacional e esquadramento de doenças (DREYFUS - RABINOW, 1995, p. 187). Como o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie, tornou-se fundamental para o biopoder (FOUCAULT, 1977, p.137).

Portanto, a partir do século XIX a sexualidade começa a ser investigada nas condutas, considerada motivo secreto das mais variadas patologias e tornou-se chave da individualidade. O sexo passa a ser colocado no meio de disputas políticas e econômicas, nas campanhas de moralização e de controle de natalidade. Toda essa tecnologia do sexo combinava a disciplina dos corpos e a regulação das populações. A combinação desses dois eixos se deu em quatro pontos de aplicação principal, em nome da gestão da vida e do bom funcionamento da sociedade.

Os pontos que se apoiaram em exigências de regulação foram a sexualização da criança e a histerização do corpo da mulher. A preocupação com a sexualidade das crianças se justificava na forma de uma campanha pela saúde da raça, pois a boa condução da sexualidade das crianças era importante para o futuro da espécie. A histerização das mulheres levou à medicalização de seus corpos em nome de sua função procriadora, bem como pelo fomento à subsequente saúde dos filhos, que levavam em última instância à garantia de segurança da sociedade. O dispositivo da sexualidade trouxe o corpo da mulher e sua identidade para dentro dos discursos médico e mesmo de saúde pública “através desses discursos médicos tanto a identidade pessoal da mulher como a futura saúde da população são unidos na mesma conjunção de saber, de poder e de materialidade do corpo” (DREYFUS - RABINOW, 1995, p.189).

A pedagogização do sexo das crianças e a luta contra a masturbação a partir do século XVIII demonstram o caráter produtivo e não exatamente repressivo dos discursos do biopoder. Esses discursos traziam a crença de que todas as crianças possuíam uma sexualidade natural e potencialmente perigosa. Essa potencial

ambiguidade fez com que o sexo das crianças se tornasse um interesse tanto individual quanto coletivo e foram feitas campanhas de vigilância, moralização, incitação à culpa e uma reconstrução arquitetural da honra familiar (DREYFUS - RABINOW, 1995, p.189). Esses dois pontos de aplicação se apoiavam sobre a temática da espécie, da saúde coletiva, para obter efeitos disciplinares. Os dois pontos de aplicação restantes foram o controle da natalidade e psiquiatrização das perversões. Nesses dois acontecia o inverso: a intervenção era reguladora, mas apoiava-se em disciplinas individuais.

Houve uma socialização das condutas procriadoras, foram dadas aos casais responsabilidades médicas e sociais: o casal no biopoder é responsável pelo corpo político devendo evitar influências patogênicas descuidadas que poderiam levar a falhas e a produção de perversões e mutações genéticas. “O fracasso no cuidado com a sexualidade poderia levar a um perigoso declínio da saúde da célula familiar e de todo o corpo social” (DREYFUS - RABINOW, 1995, p.189). Nesse contexto que são desenvolvidas as práticas racistas e eugenistas, na busca de uma purificação da raça pela sexualidade regulada e controlada biologicamente.

Nas sociedades de soberania, o sangue era o elemento mais importante nesses mecanismos, em função do valor das linhagens, da presença da morte iminente, da sociedade dividida em ordens, etc. Trata-se de uma sociedade em que o poder falava por meio do sangue. Por outro lado, a sociedade contemporânea com atuação do biopoder, é uma sociedade de sexo, de sexualidade.

Os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta não é marca ou símbolo, é objeto e alvo (FOUCAULT, 1977, p.138).

Nas sociedades de soberania o poder das linhagens de sangue encontrava-se ao lado da lei, da morte, do simbólico. Em sociedades de biopoder o dispositivo da sexualidade fica ao lado da norma, do saber, da vida, da disciplina e das regulações. Os procedimentos de poder utilizados no século XIX fizeram essa passagem de uma sociedade “de sangue” para uma sociedade da analítica da sexualidade.

Ainda que a analítica da sexualidade e o simbolismo do sangue pertençam a regimes de poder distintos, sucederam-se com justaposições e interações (FOUCAULT, 1977, p.140). A preocupação com o sangue e a lei tem permeado a gestão da sexualidade. Em *Vontade de Saber* Foucault apresenta duas dessas interações entre analítica da sexualidade-sangue: a psicanálise e o racismo de Estado, representado pelo nazismo.

A psicanálise desempenhava um papel diferenciado dentro do dispositivo da sexualidade: tem o papel de revelar o desejo do indivíduo e o que o interdita. Em torno dela, a confissão adquire um novo sentido: como método e injunção de eliminar o recalque. A busca da verdade passa a ter o sentido de questionamento da interdição e repressão. Isso trouxe a possibilidade de reinterpretar todo o dispositivo da sexualidade em termos de repressão generalizada, como foi visto no primeiro capítulo, tanto que Foucault chega a sugerir que a história do dispositivo da sexualidade pode valer como arqueologia da psicanálise (FOUCAULT, 1977, p.122).

Entretanto, também teve o papel de reinscrever a temática da sexualidade no sistema da soberania e da ordem simbólica. A psicanálise, ao romper com a neuropsiquiatria da degenerescência indicou o que poderia haver de proliferante nos mecanismos de poder que se desenvolveram para controlar e gerir o cotidiano da sexualidade. Freud, que foi contemporâneo do crescimento desses mecanismos (inclusive do racismo de estado) se empenhou em expor a lei como princípio da sexualidade (em suas análises da lei de aliança, incesto, do Pai-soberano) demonstrando como em torno do desejo está toda a antiga ordem do poder. Foucault coloca a psicanálise, naquela conjuntura histórica específica, como um extremo oposto teórico e prático do racismo de estado (FOUCAULT, 1977, p.141).

No racismo de Estado, o sangue foi chamado a vivificar e sustentar com base histórica, o tipo de poder que se exerce por meio de dispositivos de sexualidade. Várias intervenções na família, no povoamento, nos casamentos, nos corpos e nas condutas em nome da saúde justificavam-se em função de manter a pureza do sangue e de determinada raça. O nazismo<sup>14</sup> foi a principal combinação do mito do sangue com os procedimentos disciplinares:

Uma ordenação eugênica da sociedade com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total (FOUCAULT, 1977, p.140).

Entretanto, ainda que o Estado nazista exemplifique esta estratégia de racismo de Estado, por meio da seleção e administração das massas, pode-se considerar que tal empreendimento aconteça de forma velada em todos os Estados democráticos sob diferentes mecanismos, que se fazem notar na gestão da miséria, na criminalização da pobreza, nos sistemas públicos deficientes, na exclusão de determinadas camadas da população e repressões sociais. Trata-se da mesma forma de racionalização: um corte entre vida e morte, que privilegia uns e persegue outros, aqueles considerados perigosos ou “grupos de risco”, que são estudados, analisados e categorizados<sup>15</sup>. Em relação à sexualidade na sociedade contemporânea, a psiquiatrização das perversões como foi visto no primeiro capítulo, teve um papel normalizador do sexo. Ainda que tenha negado o biologismo de patologias sexuais, contribuiu a partir do século XIX na construção do sexo como um instinto (seja biológico ou psíquico), que poderia ser saudável ou não, normal ou anormal. O instinto sexual e a noção de natureza humana estão intimamente ligados (DREYFUS - RABINOW, 1995, p.190). Portanto, indivíduos que não correspondem ao padrão de normalidade sexual, seja de desejo ou de

---

<sup>14</sup> Os mecanismos biopolíticos decidem qual é a vida biologicamente melhor e também como potencializa-la através do uso e da exploração e também promovendo a morte da vida menos valiosa biologicamente. O nazismo assinala o ápice desse mecanismo entre os regimes totalitaristas do século XX. O povo alemão era o objeto biopolítico pelo qual se sacrificaria qualquer outro povo especialmente o povo judeu, que foi considerado o foco de contaminação que enfraquecia o povo alemão. Nunca como neste episódio se assinalou uma absoluta coincidência entre proteção e negação da vida. Com o objetivo final de potencializar a vida de uma raça considerada pura, produziu-se a morte de outra em grande escala.

<sup>15</sup> Isso permite uma aproximação com o *homo sacer* (AGAMBEN, 1998, p.93) da obra de Giorgio Agamben. No direito romano arcaico, o *homo sacer* era o titular da vida nua (vida desqualificada), pois vivia excluído da polis e do direito. Essa condição de exclusão não permitia sequer que o excluído fosse sacrificado aos deuses. No entanto, ele poderia ser morto por qualquer pessoa, sem nenhuma punição. A figura do *homo sacer* é utilizada por Agamben para retratar a vida nua, ou seja, uma vida desqualificada, desprovida de direitos.

identidade, podem sofrer um processo de desumanização. Os indivíduos que possuem formas de comportamento sexual e de sexualidade legítimos são considerados vidas dignas de serem cultivadas, enquanto os fora da norma (como pode ser o caso dos homossexuais, travestis, prostitutas) podem ser considerados a alteridade menos importante, que o Estado pode deixar morrer (PELÚCIO, 2011, p.107)

Os dispositivos de biopoder se articulam, portanto, direto ao corpo e às suas mais variadas funções e processos fisiológicos. A sexualidade se torna o terreno ideal para os dispositivos do biopoder por se ligar diretamente à vida, especialmente para o dispositivo de sexualidade que a controla e orienta toda uma gestão dos prazeres, produzindo discursos “científicos” que legitimam códigos de conduta que servem aos propósitos de normalização da biopolítica da população. O racismo biológico em nome da defesa da sociedade firmou-se pela implantação da norma. O surgimento dos saberes normalizadores, concedeu espaço para o aparecimento da figura dos “anormais” no fim do século XIX (FOUCAULT, 2001, p.413).

A categoria dos anormais foi formada em correlação com todo um conjunto de instituições de controle, toda uma série de mecanismos de vigilância e de distribuição. Posteriormente, essa categoria foi quase inteiramente coberta pela categoria dos “degenerados”, dando lugar a elaborações teóricas racistas, ainda que por muitas vezes tenham sido absurdas, obtiveram efeitos duradouramente reais (FOUCAULT, 2001, p.413).

A demarcação dos degenerados é importante, pois eles gerarão, certamente, uma descendência que também será perturbadora. Para evitar isto e, apoiadas em um discurso médico, foram desenvolvidas técnicas de “disciplinamento” e de produção de normalização (como as cruzadas antimasturbatórias das crianças a partir do século XVIII, as novas configurações espaciais dos cômodos e as técnicas que propiciam maior campo de visibilidade dos corpos, etc). Na medida em que tais concepções foram adotadas pela medicina legal, registrou-se significativa contribuição para a constituição das práticas eugênicas, bem como para toda literatura elaborada visando problematizar as “deficiências morais”. Tais técnicas disciplinares apareceram na correlação com as novas relações entre a sexualidade e a organização familiar, com a nova condição da criança no meio familiar e com a nova importância dada ao corpo e à saúde. Podemos tomar como exemplo, o surgimento do interesse na investigação do corpo sexual da criança. É um processo de depuração da vida.

Atualmente as grandes políticas governamentais se fazem em nome de princípios médicos vinculados à lei e à educação. São feitas campanhas em nome da higiene, campanhas moralizantes contra doenças, que criam temor e delimitam os “grupos de risco” como aconteceu com a AIDS no final do século XX. Há um deslocamento do que é considerado o mau em relação ao sexo, que deixa de ser estritamente moral para ser médico-moral. A ciência, nesse sentido, valida o discurso, ordena e dá a ele um status de verdade incontestável. Nesse processo de adequação às exigências disciplinares para a boa condução da vida, aos indivíduos que não se enquadram são atribuídos os estigmas que os tornam alvos de vários processos de patologização. Isso pode capturar o corpo por meio das técnicas de correção e racismo, sem alterar as condições pelas quais se processa o desajuste social (MAGALHÃES-SABATINE, 2011, p.135).

Por ter evidências biológicas, o sexo foi considerado algo natural que poderia ter uma disfunção que deveria ser tratada, o que justificava as aplicações das tecnologias de confissão e de exame. Como foi visto no primeiro capítulo a “confissão” do sexo,

sobretudo em exames clínicos e para especialistas foi fundamental para manter a ordem, o bem estar público e a saúde da população: conhecer as práticas sexuais dos indivíduos passa a ser questão de saúde e segurança.

Sendo o ato sexual uma função natural e biológica, seria possível considerar que o sexo se trata de algo externo ao poder. Todavia, o que Foucault nos demonstrou em *Vontade de Saber* foi exatamente a bem-sucedida construção cultural do sexo como força biológica que permitiu ligá-lo às práticas normativas do biopoder: “o sexo é a ficção histórica graças a qual podemos estabelecer um vínculo entre as ciências biológicas e as práticas normativas do biopoder” (DREYFUS - RABINOW, 1995, p.196).

Portanto, a confissão do nosso sexo como busca da verdade de nós mesmos, não nos garante a liberdade, nem nos libera da opressão, pelo contrário, pois ao nos confessarmos fornecemos elementos para que se forme um saber sobre nós que nos dirá se somos “normais” ou não e determinará quem somos em função do nosso sexo.

A individualização forjada pelo dispositivo da sexualidade e os instrumentos de poder para discipliná-la produzem a subjetividade útil à governamentalidade, pois constituem uma tecnologia do sexo que conduz a corpos disciplinados e normalizados, proporcionando uma população regulada e administrada.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### A resistência à individualização forjada pelo dispositivo da sexualidade.

No presente capítulo, serão abordadas as possibilidades de resistência frente ao dispositivo da sexualidade e as formas de individualização forjadas por ele, que se tornam mecanismos de governamentalidade para o controle dos indivíduos e das populações. É analisada a evolução da noção de resistência na obra de Foucault e posteriormente seus estudos sobre as técnicas de si na antiguidade e a estética da existência, a proposta é refletir sobre resistência a partir da noção de estética da existência.

#### 3.1 A noção de resistência em Foucault

Nossa sociedade marcha ao compasso de “verdades”, que surgem a partir de determinados campos epistêmicos em cada época, que produzem e fazem circular discursos que carregam efeitos de poder específicos. Devido a isso, Foucault diz que as relações sociais estão permeadas por relações de poder-saber. Tais relações produzem formas de subjetividade específicas por meio de determinados dispositivos. Não existe uma essência real do sujeito que seja exterior e independente das relações de poder-saber:

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como urna espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submetteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, e precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-a-vis* do poder; e, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui (FOUCAULT, 2005a, p.35).

A noção de resistência aparece na obra de Michel Foucault pela necessidade de teorizar sobre a emergência e possibilidades da luta política frente a esses processos de subjetivação. O termo “resistência” é precedido por outras noções na obra de Foucault: como a transgressão<sup>16</sup> ou exterioridade<sup>17</sup>. Esses termos teriam sido utilizados pelo filósofo em especial nos seus estudos da década de sessenta (REVEL, 2005, p.74). Nos dois casos, trata-se de descrever a maneira pela qual o indivíduo consegue, por meio de um procedimento que é, em geral, de escrita (como é o caso de seu estudo sobre Pierre Rivière<sup>18</sup>) “escapar” dos dispositivos de identificação, de classificação e de

---

<sup>16</sup> É o caso de seu texto de 1964, *A Loucura, a Ausência da Obra* em que Foucault remete à possibilidade de uma linguagem transgressiva como constituinte e de reinvenção do sujeito (FOUCAULT, 1994 d).

<sup>17</sup> A exterioridade seria o distanciamento proporcionado pela linguagem, em especial a literatura, ao estabelecer novas formas de pensar, proporcionando um “desaparecimento do sujeito”. Foucault escreve sobre esse poder de distanciamento proporcionado pela linguagem no texto *Linguagem ao infinito* de 1963 (FOUCAULT, 1994h).

<sup>18</sup> *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*, obra que foi fruto do trabalho de uma equipe de pesquisadores no Collège de France, sob a coordenação de Michel Foucault em 1973, que aborda os princípios das relações entre psiquiatria e justiça penal. Relata um caso de parricídio / fratricídio cometido por um jovem camponês francês, Pierre Rivière que em de 1835, aos vinte anos, assassinou a golpes de foice sua mãe grávida de sete meses, sua irmã de 18 anos, e seu irmão de sete anos, se tornando objeto de análise da medicina psiquiátrica e do sistema legal. Rivière, depois de preso,

normalização dos discursos e saberes. Entretanto, a necessidade de colocar o problema de maneira geral, não apenas ao nível individual, mas em função de ações coletivas, e em relação a práticas não-discursivas, fez com que Foucault mudasse o foco da literatura e da noção de transgressão. A partir disso, surge nos anos setenta a noção de “resistência”. A resistência é a possibilidade de criar espaços de lutas e de agenciar possibilidades de transformação em toda parte (REVEL, 2005, p.74). Não são lutas contra o poder, mas contra certos efeitos de poder, contra certos estados de dominação.

Resistência está ligada diretamente às relações de saber-poder, não significa sua eliminação: é mesmo um resultado delas, pois se situam dentro de suas configurações, a partir de seus dispositivos. As resistências basicamente abrem o caminho para o estabelecimento de *novas* relações de poder, ao trazerem a liberação das formas de subjetivação impostas pelos saberes e dispositivos.

Em *Vontade de Saber*, Foucault demonstra como a resistência é parte constitutiva dessas relações. A resistência é um elemento das relações estratégicas nas quais se constitui o poder, que se apoia sobre a situação à qual combate. A resistência está presente em toda a rede de poder. Não estamos “presos” ao poder, mas sim em uma situação estratégica. Por ser um resultado das relações de poder-saber, que são múltiplas e transformáveis, Foucault argumenta que na realidade o que existem são variadas formas de resistência que apresentam a mesma característica plural das relações de poder:

Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea [...] Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele (FOUCAULT, 1991, p.241).

O que é original no pensamento de Foucault é ter percebido que nossas invenções, nossas criações – e mesmo o que acreditávamos ser a nossa liberdade – estão na esfera das relações de poder-saber. As resistências não estão na ordem do direito, não se fundamentam na soberania de um sujeito prévio. “A relação entre poder e resistência está menos na forma jurídica da soberania do que naquela, estratégica, da luta que então cumprirá analisar” (FONTANA - BERTANI, 2005, p.338-339) Mais do que um antagonismo entre poder e resistência é mais apropriado falar de um agonismo, uma luta entre ambos. As formas de resistência se tornaram objeto de estudos recorrentes em suas pesquisas posteriores à *Vontade de Saber*.

O principal problema político de nossos dias não seria simplesmente se libertar do Estado, mas das formas de individualização/subjetivação impostas por meio do biopoder e da governamentalidade<sup>19</sup>. No curso *Segurança, território e população*, Foucault analisa formas de resistência em sua relação com a governamentalidade, da qual a subjetivação dos indivíduos é um instrumento. Neste curso, Foucault faz o apanhado das principais formas daquilo que ele chamou de “contraconduta”

---

escreveu sobre seus crimes, seus manuscritos foram depois incorporados ao inquérito. Esse documento apresenta uma singularidade: um homem sem instrução narra seu ato, fazendo sua subjetividade presente em sua escrita. O que se lê é a corporificação de sua subjetividade na escrita: “Nos entremeios da linguagem, Rivière está entre: entre a estratégia e a execução, entre o crime e a narrativa, entre o discurso psiquiátrico e o discurso jurídico, entre a loucura e o discernimento, entre a lembrança e o escrito. Nesse intervalo, no entre, Rivière esculpiu e escreveu sua existência: através da narrativa se fez pela dobra da escrita.” (MARIGUELA, 2008, pp.241-244)

<sup>19</sup> O biopoder e suas especificidades já foram abordados no segundo capítulo p.49 e sobre governamentalidade no segundo capítulo seção 2.2.

desenvolvidas na Idade Média em relação às formas de governo ao pastorado. Posteriormente analisa os diferentes focos de contracondutas específicas, em nome da sociedade civil, da população ou da nação na governamentalidade moderna.

No curso, Foucault procura especificar as lutas de resistência e as chama de “revoltas específicas de conduta”. Seriam revoltas que tinham como objetivo recusar as formas de conduta impostas pela governamentalidade, são lutas que recusam a “salvação” pelas formas de governo propostos pelo biopoder, que impõe seus meios de otimização da vida e de bem-estar. As revoltas a essas formas de governo visam a busca de suas próprias formas de se conduzir, a busca de seus próprios meios de “salvação”.

Todavia, o termo “revolta” não parece o mais apropriado para Foucault, pois mostra-se excessivo para designar variadas formas existentes de resistência mais sutis, ainda que também visem uma crítica a formas de conduta. Foucault considera se tais lutas poderiam ser chamadas de lutas dissidentes, que tem exatamente essa dimensão da recusa de uma conduta e por todos os meios de conduzir os homens em suas vidas cotidianas ainda que tenham a justificativa de “salvá-los” ou orientá-los:

“Não queremos essa salvação, não queremos ser salvos por essa gente e por esses meios.” É toda a pastoral da salvação que é posta em questão. É *Soljenítsín*. “Não queremos obedecer a essa gente. Não queremos esse sistema, em que até os que comandam são obrigados a obedecer pelo terror. Não queremos essa pastoral da obediência. Não queremos essa verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de observação, de exame perpétuo que nos julga o tempo todo, nos diz o que somos no fundo de nós mesmos, sadios ou doentes, loucos ou não, etc.” Podemos dizer portanto [que] essa palavra - dissidência - abrange de fato uma luta contra esses efeitos pastorais de que eu lhes falei da última vez (FOUCAULT, 2008b, p.265)

Posteriormente, Foucault elimina esse termo de seu vocabulário, considerando mais adequado utilizar “contraconduta”, por “dissidência” remeter a “dissidente” e esse termo não ser adequado para designar sujeitos específicos de resistência, como o louco ou o delinquente. As contracondutas faziam a oposição à obediência esperada no pastorado e traziam “a possibilidade de atuar como sujeito agente da própria subjetivação a partir de outro modo de condução que não aquele da obediência integral e incondicional” (CANDIOTTO, 2010, p.110).

Essas lutas revelavam uma crise daquela forma de governamentalidade do período. Em cada época específica observam-se diferentes lutas de contraconduta (SENELLART, 2008b, p.534). Segundo Foucault, existiriam três tipos principais de lutas na história e a cada período um deles prevalece: lutas contra as formas de dominação, contra exploração que nos separa do que produzimos e contra formas impostas de subjetividade:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que [...] força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo (FOUCAULT, 1995, p.235)

O autor faz essa divisão por que apesar de se oporem a variadas estratégias de governo, diversas lutas políticas não se constituem como significativa crítica a elas, pois essas lutas correspondem a racionalização dos efeitos que surgem das práticas de exercício de poder. Algumas dessas lutas são mesmo produtivas às formas de governamentalidade e biopoder, por reclamarem (afirmando como direitos) o que o

biopoder oferta na regulação da vida humana: melhores condições de vida, de saúde, “felicidade”. Deste modo, persiste a interrogação: quando e de que modo efetivamente **resistimos** à governamentalidade e ao biopoder? Ao que tudo indica seriam nas lutas contra formas impostas de subjetividade que tal coisa se faz presente.

A questão dessas lutas é “quem somos nós”: são lutas contra tudo o que ignora quem somos individualmente e ao mesmo tempo contra tudo aquilo que *determina* quem somos nós. Essas lutas não atacam uma classe social ou regime de governo específico, mas uma técnica e forma de poder. São lutas contra tudo que prende nossa identidade a uma lei de verdade. (FOUCAULT, 1995, p.235). As lutas contra formas impostas de subjetividade são o tipo de resistência que estão presentes nas lutas contra os efeitos do dispositivo da sexualidade, que atua produzindo identidades sexuais, engendrando um significativo processo de formação de subjetividade. Evidentemente as lutas contra formas impostas de subjetividade não podem ser estudadas fora das formas de dominação e exploração, mas não são um mero derivado delas. Essa é a forma de luta de resistência que tem prevalecido desde o século XVI, quando se estabeleceu uma estrutura política específica: o Estado.

Em sua conferência “*O que é a crítica?*”, pronunciada em 1978 para a Sociedade Francesa de Filosofia, Foucault apresenta as formas de resistência primordialmente como uma atitude crítica frente às diferentes formas de governo e saberes. As “artes de governar” – sejam as que estão presentes na pedagogia, na política, economia etc – passaram a ser questão importante no Ocidente a partir do século XV. Nesse período, a questão era o que seria efetivamente governar. Segundo Foucault, na contemporaneidade, a questão que nos deparamos seria “como não ser governado?”. Entretanto, essa crítica não é no sentido de simplesmente negar qualquer tipo de governo. Mas sim no sentido de negar o governo em nome de certos princípios e práticas. Para Foucault essa seria uma “atitude crítica” cuja função seria a busca por um “desassujeitamento”:

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (FOUCAULT, 1990, p.40).

O próprio projeto teórico de Foucault reflete essa atitude crítica, a insubmissão ao mundo tal como ele é e a indocilidade frente aos poderes e às normas são o ponto de partida de suas análises históricas e críticas (DIDIER, 1995, p.81). Em *O sujeito e o poder*, Foucault apresenta duas características principais dessas lutas “críticas” de resistência: não são simplesmente lutas contra autoridade: elas têm alguns pontos em comum. São transversais (não se limitam a um país) imediatas (vão contra os efeitos imediatos e mais próximos de poder, não estão à procura de um inimigo-mor). Mais especificamente, são batalhas contra o governo da individualização: contra a coerção para nós assumirmos determinados tipos de individualidade e ao mesmo tempo contra tudo o que inibe o que podemos ter de singular. Portanto, são lutas contra os privilégios de saber e contra todas as mistificações impostas para as pessoas.

Entretanto, não se trata de lutas que recusam todos os saberes e verdade verificados, mas de um questionamento de como o poder circula e funciona, ou seja,

contra o *regime dos saberes*. As resistências como são compreendidas por Michel Foucault não são lutas que se concentram contra grandes dominações de classe, ou uma grande luta contra o capitalismo. Por isso, são consideradas pela esquerda tradicional como um “reformismo” (ALVIM, 2013, p. 23). São lutas que não se dirigem diretamente para a destruição de grandes fontes de opressão específicas, são lutas com modos de ação específicos e suas ações podem ser melhor caracterizadas como se atuassem por *fronts* de luta. Trata-se de combater normas, instituições, técnicas e procedimentos, além de saberes e agentes desses saberes que trabalham para aperfeiçoar suas tecnologias de vigilância e exploração. A questão seria questionar o próprio funcionamento do poder. O questionamento dos saberes em que se apoiam as relações de poder faz com que tais relações pareçam de forma mais clara e generalizada, o que torna possível a criação de novas formas discursivas para enfrentá-las de maneira adequada. A noção de “resistência” em Foucault é pensada em lutas pontuais, do cotidiano. Os grandes movimentos e revoluções seriam possíveis a partir de uma junção estratégica desses vários pontos de resistência, assim como os grandes sistemas de poder se apoiam nas múltiplas relações de poder presentes nas instituições.

A subjetividade dos indivíduos é produto de tais relações, a partir disso pode-se pensar que estamos enredados de tal forma que nos seria impossível lutar contra essas configurações subjetivas e efeitos de poder, estaríamos presos aos saberes e às relações de poder. Mas pelo contrário, Foucault define o poder como um modo de ação sobre ações dos outros, portanto, relações de extrema dominação como a escravidão não são relações de poder, pois os indivíduos não têm liberdade de ação em tal configuração:

Na realidade, eu não penso que a palavra “presos” seja uma boa palavra. Trata-se de uma luta, mas o que quero dizer quando falo de relações de poder é que estamos, uns em relação aos outros, em uma situação estratégica. (...) Não somos presos, então. Acontece que estamos sempre de acordo com a situação. O que quero dizer é que temos a possibilidade de mudar a situação (FOUCAULT, *Michel Foucault une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, 1994e, p.740).

A liberdade é uma condição para a existência de relações de poder, portanto para que uma relação seja configurada como relação de poder é preciso que o indivíduo tenha a possibilidade de resistência. As próprias resistências são constituintes das relações de poder, dos quais se originam:

[...] não existe [...] um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências no plural, que são casos únicos: possíveis, necessários, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. [...] As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que seja ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível [...] (FOUCAULT, 1977, p.91).

A resistência não é resultado da reação do que poderia ser a essência de um “eu” fundacional, exterior às dinâmicas de saber-poder. As resistências surgem na própria dinâmica das relações de poder, em meio a deslocamentos e variações das configurações subjetivas.

As considerações de Foucault sobre resistência já foram criticadas por vários comentaristas<sup>20</sup>, pois consideram que tal concepção apresenta os sujeitos em uma condição completamente limitada, com quase nenhuma possibilidade política, concebendo-os como imersos em uma formação epistêmica e em uma rede de dispositivos, que não só os oprimem, mas também os constituem. Se o sujeito é produto do poder-saber, se não há um sujeito essencial qual a origem da vontade de resistência? Quem é o sujeito que resiste e como é possível que ele vá contra as estruturas que condicionaram sua existência? Segundo esse argumento, a mudança política parece precisar de uma motivação fora do poder para surgir.

Andrea Rossi argumenta (ROSSI, 2014, p.13) que os campos epistêmicos permitem mutações internas, os saberes não estão imersos em uma imobilidade, eles podem deixar “brechas”, assim como os conjuntos de normas derivados dos saberes. As “brechas” nesses conjuntos de saber e normas oferecem alternativas concretas à ação política frente a eles. Como Foucault demonstrou em suas pesquisas da década de sessenta, as diferentes *epistemes* mantêm uma regularidade até sua repentina substituição por novas *epistemes* dominantes no interior de qualquer saber há sempre uma diferença entre o que pode ser dito e o que *realmente* é dito: um campo discursivo é precisamente o espaço e “a lei desta diferença” (FOUCAULT, 1994a, p.685).

As relações de poder-saber não são estáticas: o poder circula, e em sua dinâmica pode esboçar movimentos que “quebrem” as regras discursivas que o iniciaram. Nessa “quebra”, os elementos discursivos divergentes podem se confundir ou divergir de tal maneira que as normas implícitas a uma *episteme* podem impelir sua própria auto subversão, engendrando simultaneamente potencialidades subjetivas cuja força e formato não poderiam ser deduzidos anteriormente. A vontade de mudança não provém de uma vontade soberana do sujeito, mas de um movimento de refração do próprio poder. Portanto, a resistência nasce na própria sujeição, dentro dos códigos culturais que sustenta a circulação das normas (ROSSI, 2014, p.12).

As próprias mutações internas dos campos epistêmicos dão brechas e abrem espaços para o surgimento de novos campos discursivos que dão legitimidade às lutas de resistência, propiciando o surgimento de novas relações de poder e novas potencialidades subjetivas.

A noção de resistência de Foucault aparentemente não oferece mandamentos ou soluções, e ainda tende a tornar mais problemáticas as propostas de mudança e de enfrentamento às relações de poder-saber (como acontece em sua crítica aos freudo-marxistas). De fato, a análise de Foucault não tem nenhuma revolução para recomendar ou formas de ação política para prescrever. Foucault teria assumido uma postura que pode ser chamada de “pós-revolucionária” (RAJCHMAN, 1987, p.46)

A análise histórica nominalista<sup>21</sup> de Foucault inverte a teoria política, por isso não tem nenhum compromisso com esquemas de transformação, esse é o contraste com a ideia de revolução. As próprias noções que conhecemos como “classes” e “modos de produção” e “liberdade” são criações que ocorrem dentro de determinada configuração epistêmica. As lutas de resistência possibilitam o surgimento de novos campos

---

<sup>20</sup> Eagleton, Terry. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. New York: Basil Blackwell; Wolin, Richard. 1986. “Foucault’s Aesthetic Decisionism.” *Telos* 67: 71–86. Best, Steven, and Kellner, Douglas. 1991. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford.

<sup>21</sup> Corrente filosófica que considera as ideias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real sendo apenas signos lingüísticos. palavras. ou seja. nomes. A análise histórica nominalista de Foucault já foi abordada no primeiro capítulo desse trabalho (p.16)

discursivos e novas relações de poder, que devem ser controlados por práticas de liberdade adequadas. A questão é qual seria a forma de se praticar eticamente nossa liberdade (FOUCAULT, 2006<sup>a</sup>, p.267).

### **3.2 Retorno para a antiguidade : o cuidado de Si (*epimeléia heauthou* ) e as técnicas de si.**

Foucault pensou a sexualidade em termos de experiência “se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1998, p.6). Inicialmente, o autor faz uma história da sexualidade na idade moderna, mas posteriormente modifica seu projeto e passa a buscar na antiguidade, mais especificamente a greco-romana, práticas de individualização e governo de si, fazendo uma problematização ético-política de tais práticas. Com esse deslocamento teórico, os dois últimos volumes de História da Sexualidade tornaram-se bem diferentes de *Vontade de Saber*:

Tentei assim mudar o projeto geral: ao invés de estudar a sexualidade nos domínios do saber poder, tentei pesquisar mais para trás como havia se constituído, para o próprio sujeito, a experiência de sua sexualidade como desejo (FOUCAULT, 2006<sup>a</sup>, p288).

Foucault pretende compreender quais as diferentes formas e modalidades da relação consigo pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito, e quais formas de experiência levam o indivíduo a se reconhecer como sujeito de desejo. Para isso Foucault abordou como campo de investigação a “história do homem de desejo”, interrogando: “por meio de quais jogos de verdade o ser humano se constituía como homem de desejo?” (FOUCAULT, 1998, p.11). A partir disso, o autor reorganizou suas pesquisas em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. Segundo o próprio Foucault, todos esses elementos indicam que afinal seu trabalho teria tido por objetivo central fazer uma história da verdade:

uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (FOUCAULT, 1998, p.11).

Isso levou a um deslocamento nas pesquisas de Foucault, que estava envolvido com as questões relacionadas às formas de governo e ao desenvolvimento de uma biopolítica da população. A partir desse momento suas pesquisas se voltam para a investigação da história do governo de si e da relação consigo mesmo, bem como suas relações com o desenvolvimento das diversas formas de governamentalidade ocidental.

A partir das reflexões sobre resistência, nos dois últimos volumes de *História da sexualidade* e em seus últimos trabalhos: *A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*, depois em *O Governo de Si e dos Outros: curso no Collège de France (1982-1983)* e *A Coragem da Verdade – O Governo de Si e dos Outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*, Foucault examina as relações entre sujeito, verdade e formas de governo não mais por meio das práticas coercitivas e técnicas de dominação que promovem subjetivação. Agora, essas relações entre sujeito e verdade são articuladas ao estudo do governo, (especialmente no campo da sexualidade) a partir do que o filósofo chamou de “técnicas do eu” ou “técnicas de si”, ou “práticas de si”

(FOUCAULT, 1994f, p.709) que foram objeto da atenção de Foucault em seus últimos trabalhos:

Ao analisar a experiência da sexualidade e a história da experiência da sexualidade, fiquei cada vez mais consciente de que, em todas as sociedades, existem outros tipos de técnicas, técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem um certo número de operações sobre os seus corpos, sobre as suas almas, sobre o seu próprio pensamento, sobre a sua própria conduta, e isso de tal maneira a transformarem-se a eles próprios, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante. Chamemos a estes tipos de técnicas as técnicas ou tecnologias do eu. Parece-me que, se quisermos analisar a genealogia do sujeito nas sociedades ocidentais, temos de levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu. (FOUCAULT, 1993, p.208)

Apenas o estudo das formas de dominação presentes na sociedade não é suficiente para se compreender os processos de formação dos sujeitos. Igualmente significativas são as formas que os indivíduos lidam consigo mesmos, por isso Foucault se volta para o estudo das “práticas de si” ou “tecnologias do eu”. Trata-se aqui de um modo de elaborar exercícios sobre si mesmo, feitos para se atingir determinados modos de ser, enquanto práticas de autoformação do sujeito moral. Em suas pesquisas sobre a moral na antiguidade greco-romana, o autor observa que tais práticas tinham uma importância muito maior que em nossa sociedade.

Portanto, as análises de Foucault se concentravam não apenas nas problematizações por meio dos quais o ser se constitui como algo que pode e deve ser pensado, mas também nas práticas pelo qual se constituem essas problematizações. Foucault definiu o estudo das técnicas de si como uma análise das formas “aletúrgicas”<sup>22</sup>: que seriam os atos e a produção pelo qual a verdade se manifesta. detratam-se daqueles atos pelo quais o sujeito, dizendo a verdade, *manifesta-se*, ou seja, representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Em *Coragem da Verdade*, curso de 1984, Foucault dá as formas aletúrgicas essa dimensão metodológica, mas no curso de 1980, *O governo dos Vivos*, já havia apresentado o conceito de aleturgia:

Poder-se-ia chamar a manifestação da verdade como, portanto, um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc. Poder-se-ia chamar aleturgia esse conjunto de procedimentos e dizer que não existe exercício de poder sem qualquer coisa como uma aleturgia (FOUCAULT, 2011, p.46)

Umas das principais questões que se destacaram nas pesquisas de Foucault posteriores a *Vontade de Saber* seria o motivo pelo qual a sexualidade passou a ser objeto de uma preocupação moral. Mas não uma preocupação moral relacionada a interdições ou repressões, como esclarece o próprio autor: “Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel, (2011) *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II Curso no Collège de France (1983- 1984)*. São Paulo: Martins Fontes, p.3.

que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral?” (FOUCAULT, 1998, p.13). A partir desse questionamento, sua investigação passa a se concentrar em como as questões morais relativas a sexualidade foram tratadas pelos antigos, especificamente na antiguidade greco-romana, em uma genealogia da ligação entre sexualidade e moral.

O termo “ética” aparece pela primeira vez no trabalho de Foucault em 1977, em um texto sobre *O Anti-Édipo* de Deleuze sobre o qual Foucault diz ser um verdadeiro livro sobre ética escrito na França depois de muito tempo (REVEL, 2005, p.46). Foucault caracteriza da mesma maneira, alguns anos mais tarde, sua própria *História da Sexualidade*: “Se, por ‘ética’ entender-se a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, eu diria que tende a ser uma ética, ou, pelo menos, tentarei mostrar o que poderia ser uma ética do comportamento sexual” (FOUCAULT, 1994b, p.530). Para além da sexualidade, o projeto de uma “ontologia crítica da atualidade” recebe, às vezes, a formulação de uma “política como uma ética”. Nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, Foucault faz a distinção entre a ética e a moral. A moral é, em sentido amplo, um conjunto de valores e de regras de ação que são propostas aos indivíduos e aos grupos por meio de diferentes instituições (a família, as escolas, as igrejas etc). Por outro lado, a ética concerne à maneira pela qual cada um constitui a si mesmo como sujeito moral do código: “dado um código de condutas (...) há diferentes maneiras de o indivíduo 'conduzir-se' moralmente, diferentes maneiras para o indivíduo, ao agir, não operar simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação” (FOUCAULT, 1994b, p.555)

A questão era por qual motivo o comportamento sexual foi alvo de uma problematização, o que para Foucault seria uma questão típica de uma história do pensamento: definir as condições pelo qual o ser humano problematiza o que ele é e o mundo em que vive. (FOUCAULT, 1998, p.13).

A toda ética implica necessariamente um modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual um indivíduo se relaciona com uma regra ou com um sistema de regras e experimenta a obrigação de colocá-las em ação. A maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte de si mesmo como matéria principal de sua conduta moral (FOUCAULT, 1984, p.27) seria sua “substância ética”. A substância ética e as reflexões morais dos sujeitos sexuais da modernidade seriam orientadas para um código de permissões e interdições, enquanto as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si.

teríamos que transformar, assim, a questão tão frequentemente colocada a propósito da continuidade (ou da ruptura) entre as morais filosóficas da Antiguidade e a moral cristã; em vez de perguntar quais são os elementos de código que o cristianismo pôde tomar emprestado ao pensamento antigo, e quais são os que acrescentou por sua própria conta, a fim de definir o que é permitido e o que é proibido na ordem de uma sexualidade supostamente constante, conviria perguntar de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas da relação para consigo (e as práticas de si que lhes são associadas) foram definidas, modificadas, reelaboradas e diversificadas. (FOUCAULT, 1984, p.32)

Entre a moral da antiguidade e a moral cristã, o deslocamento se deu principalmente em relação à forma que o indivíduo se relaciona consigo mesmo e se constitui como sujeito perante a si mesmo e aos outros. No segundo volume de *História da Sexualidade, o Uso dos Prazeres*, Foucault observa que a substância ética dos sujeitos sexuais na antiguidade grega seria a *aphrodisia* (FOUCAULT, 1998, p.34). Os

gregos não tinham um termo equivalente como a noção que conhecemos por sexualidade. *Aphrodisia* se refere de forma geral aos prazeres. O que interessava a Foucault era a constituição dos *aphrodisia* como campo de cuidado moral: apreender o tipo de sujeição ao qual a prática desses prazeres deveria submeter-se para ser moralmente valorizada “Assim se poderá circunscrever o que estrutura a experiência moral dos prazeres sexuais — sua ontologia, sua deontologia, sua ascética e sua teleologia” (FOUCAULT, 1998, p.34).

Na busca pela estrutura da experiência moral dos prazeres sexuais, Foucault focaliza quatro noções que frequentemente se encontram na reflexão sobre a moral sexual: a noção de *aphrodisia*, através da qual pode-se apreender como “substância ética” do comportamento sexual; *chrēsis*, que permite aprender o tipo de sujeição ao qual a prática desses prazeres deveria submeter-se para ser moralmente valorizada; a noção de *enkrateia*, de domínio que define a atitude que se deve ter a respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral; e finalmente a de “temperança”, de “sabedoria”, de *sōphrosunē* que caracteriza o sujeito moral em sua realização (FOUCAULT, 1998, p. 36).

Na antiguidade, no que concerne aos desejos e prazeres físicos, o que estava em jogo na conduta moral era o domínio de si. A *sōphrosunē*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade. Embora seja tão importante governar desejos e prazeres, e apesar do uso que se faz deles constituir um alvo moral de tal preço, não é em geral para conservar ou reencontrar uma inocência de origem. O objetivo do domínio de si na *sōphrosunē* é para ser e permanecer livre. Para os gregos a liberdade que convém instaurar e preservar é, não apenas a dos cidadãos no seu conjunto, mas também, para cada um, certa forma de relação do indivíduo para consigo, que era considerada indispensável para o estado, tendo o domínio de si uma importância eminentemente política:

A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade (FOUCAULT, 1998, p.73).

Ser livre é não estar a serviço de seus desejos e paixões. Resumindo, para os gregos o princípio segundo o qual se devia reger a atividade sexual, o “modo de sujeição”, não era definido por uma legislação universal que determinava os atos permitidos e os proibidos; mas ao contrário, por uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas, como a necessidade, momento, status etc. O indivíduo deveria travar um verdadeiro combate sobre si, tinha a forma de um combate a ser sustentado estabelecendo-se uma dominação de si, em todo o trabalho sobre si mesmo. “Enfim, o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade” (FOUCAULT, 1998, p.83).

O domínio de si era exercitado por meio das técnicas de si. As técnicas de si eram um cuidado com a alma, mas também com o corpo, de cunho eminentemente prático. Eram práticas intimamente ligadas à escolha de determinado estilo de vida, a maneira de colocar-se perante si mesmo e o grupo. Essas práticas e técnicas de si estavam presentes em diversas escolas filosóficas da antiguidade, tais como o estoicismo. Eram práticas como regimes alimentares, diálogo, meditação, contemplação.

Em suas pesquisas sobre as técnicas de si na antiguidade, Foucault observa a grande importância e destaque do conceito de “cuidado de si”. As variadas técnicas de si poderiam ser concebidas como maneiras do indivíduo cuidar de si mesmo. A formulação mais geral de tais técnicas era o princípio de *epiméleia heautou* (FOUCAULT, 2006b, p.36) que Foucault desenvolve exaustivamente em seus últimos escritos. O conceito é trabalhado mais detalhadamente no curso *Hermenêutica do Sujeito* e também aparece no último volume de *História da Sexualidade*.

Foucault procura abordar a questão das relações entre subjetividade e verdade de forma mais geral em um contexto mais amplo, tomando como ponto de partida a noção de “cuidado de si mesmo” ou o *epimeléia heautou*, (FOUCAULT, 2006b, p.4) ou ainda segundo os latinos definiram: *cura sui*, o ocupar-se consigo mesmo. Em o *Uso dos Prazeres*, segundo volume de *História da Sexualidade*, o autor situou historicamente a questão das relações entre subjetividade e verdade, tomando como exemplo o regime do comportamento sexual da antiguidade.

O cuidado de si teria percorrido toda a filosofia antiga até os princípios do cristianismo, atravessado todo o pensamento moral desse período, constituindo todo um conjunto cultural próprio da antiguidade grega-helenística, que se aplicava no cotidiano daquela sociedade (pelo menos à sua elite) não era algo limitado a uma esfera intelectual filosófica. Os estudos sobre o cuidado de si e as tecnologias do eu levaram Foucault ao tema das relações entre filosofia e espiritualidade. As técnicas de si da antiguidade traziam outra noção de acesso ao conhecimento e à verdade: pela exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo (FOUCAULT, 2006b, p.35). Posteriormente, a noção de cuidado de si vai sendo marginalizada na história da Filosofia, Foucault sugere que isso se deve a um olhar cartesiano e moderno sobre a noção de cuidado de si e da filosofia antiga, a questão das relações sobre sujeito e verdade (questão do conhecimento do sujeito e o conhecimento que o sujeito tinha sobre si) começaram a ser pensadas por meio da fórmula délfica *gnôthi seautón*, “conhece-te a si mesmo” (FOUCAULT, 2006b, p.5). Foucault destaca que antes de um objetivo em si mesmo, o autoconhecimento configurava-se como um recurso e instrumento para o próprio cuidado de Si. Conhecer-se é, portanto, um aspecto da proposta do *Cuidado de Si*, um meio para a “arte de viver” (CHEVITARESE, 2016, p.45).

Na primeira aula do curso *Hermenêutica do Sujeito*, de 1982, Foucault procura caracterizar essa noção de “cuidado de si”, *epimeléia heautou*: seria uma atitude, uma forma de se encarar si mesmo e suas relações com o mundo e com os outros. Uma forma de olhar para si mesmo, para o que se pensa e o que se passa no pensamento. Também designa ações que o indivíduo faz sobre si mesmo para transformar-se e modificar-se; ações que se expressam em uma série de atividades, as chamadas “práticas de si”. O cuidado de si tem uma dimensão eminentemente prática, tornando-se princípio de toda conduta que visava obedecer ao princípio de racionalidade moral:

Enfim, com a noção de *epiméleia heautou*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2006b, p.15)

Na antiguidade a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: “cuida-te de si mesmo” (FOUCAULT, 1994f, p.712). Tratava-

se de um problema ético, entretanto o *êthos* para os gregos relacionava-se com a maneira de ser e o modo de se conduzir, alguém que pratica a liberdade de determinada maneira. Para se alcançar um bom *êthos* seria preciso fazer uma prática, um trabalho em si mesmo.

Na análise dos diversos textos que tratavam do cuidado de si, Foucault observou várias fórmulas relacionadas a essa noção: “ocupar-se consigo mesmo”, “retirar-se para si mesmo”, “estar em si como numa fortaleza” e etc. Isso poderia indicar uma conotação “negativa” para o cuidado de si, no sentido de indicar uma volta do indivíduo sobre si mesmo, ao reconhecer a incapacidade de sustentar uma moral coletiva, não restaria nada mais do que ocupar-se consigo mesmo. Entretanto, o que Foucault observou foi um valor positivo intrínseco a essa noção, essencialmente político por estar diretamente relacionado a nossa relação com os outros. Em *Hermenêutica do Sujeito* Foucault destaca três momentos principais na história da noção do *epiméleia heautou*: o momento socrático-platônico de surgimento da noção, o momento da “idade de ouro” da cultura de si nos dois primeiros séculos da nossa era e depois a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão, entre os séculos IV-V (FOUCAULT, 2006b, p.41).

No momento socrático-platônico, o texto que sinaliza elementos do cuidado de si e apresenta a emergência dessa noção na reflexão filosófica seria o *Alcebiades*. Entretanto, Foucault deixa claro que a incitação ao cuidado de si era uma antiga sentença grega, de forma alguma direcionada apenas a filósofos, era uma interpelação feita por anciãos aos jovens cidadãos comuns. Pode ser vista em textos antigos, como Foucault observou em um escrito tardio de Plutarco, no qual os próprios espartanos (que não tinham em muito boa conta a Filosofia e o intelectualismo) adotavam esse imperativo. Eles colocavam suas terras e negócios nas mãos de servos para poderem se “ocupar consigo mesmos” (FOUCAULT, 2006b, p.42). Isso indica que longe de ser uma mera uma prática individual, o cuidado de si era um privilégio e um privilégio político. Apenas aqueles que podiam dispor de seu tempo podiam “cuidar de si mesmos”. Portanto, quando a noção de cuidado é retomada por Sócrates em seu diálogo com Alcebiades, trata-se da recuperação de uma tradição antiga.

Em *Alcebiades* as questões se iniciam no momento em que Sócrates percebe o interesse de Alcebiades pelo governo da cidade, em transformar seus privilégios aristocráticos em ação política, em governo dos outros. Sócrates aponta as inferioridades de Alcebiades, tanto em suas riquezas quanto em sua educação e, sobretudo por não ter a *tekhné* necessária para contornar essas inferioridades. Então, Sócrates diz que lhe é preciso “cuidar de si mesmo” para suprir essas deficiências e assim poder governar a cidade. Não era apenas o privilégio de uma elite, mas também uma condição para passar de aristocrata privilegiado para governante da cidade. Isso demonstra a importância do cuidado de si para o governo dos outros, situando o ponto de emergência da noção de cuidado de si: entre privilégio e ação política (FOUCAULT, 2006b, p.48).

Uma das questões que pode ser formulada neste contexto versa sobre o estatuto deste “si mesmo”, ou seja: “quem” é este deve ser cuidado? Não se trata aqui de algo como uma “essência verdadeira” do indivíduo, mas o que Foucault designa como esse “eu” seria o que os antigos denominavam como “alma”, em uma acepção específica. Mas não alma no sentido que a concebemos, no sentido religioso-sobrenatural:

nada tem a ver, por exemplo, com a alma prisioneira do corpo e que seria preciso libertar, como no *Fédon*; nada tem a ver com a alma como atrelamento de cavalos alados que seria preciso conduzir na boa direção, como no *Fedro*; também não é a alma arquitetada segundo uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar, como na *República*. É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos, etc. (FOUCAULT, 2006b, p. 70)

Servir-se do corpo não como de um simples utensílio no sentido do verbo grego *Khrêsthai* (*khráomaio*, eu me sirvo) mas servir-se designando um comportamento, uma atitude (*khráomai*). Quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khrêsthai* / *khrêsis* para chegar a demarcar o que é este eu, este *heautón* na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, quer designar, na realidade, não apenas certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, em relação aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e por fim, em relação a ele mesmo. Portanto, a *khrêsis* com o qual devemos nos ocupar não se refere, absolutamente, a alma-substância como a descoberta por Platão, mas a alma-sujeito (FOUCAULT, 2006b, p.72). Entretanto, sujeito como sujeito de ação, em relação a si mesmo e aos demais: um sujeito ético.

O cuidado de si tem não apenas uma dimensão ética, mas também uma grande importância política. O cuidado de si passou a ser resignificado na cultura cristã, sendo colocado ao serviço de um poder pastoral tornando-se *epimeleia ton allon* (o cuidado dos outros) (FOUCAULT, 2006b, p.235). A salvação dos indivíduos passou a ser canalizada (até certo ponto) pela instituição pastoral e não mais em um trabalho de ascese sobre si mesmo, portanto o cuidado de si clássico passou a ser integrado e perdeu grande parte de sua autonomia.

No cuidado de si, o foco é ocupar-se consigo mesmo, fazer todo um trabalho sobre si por meio de variadas práticas, as “técnicas de si”. Em *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault demonstra a importância dessas técnicas e da noção de cuidado de si nas escolas filosóficas antigas, até o período helenístico. Especialmente no cinismo e no estoicismo. Pregavam uma busca pela transformação de si em um exercício de ascese, visando a ultrapassagem de si. Eram filosofias que se preocupavam com a vida cotidiana. Um dos exemplos é o cinismo<sup>23</sup>, uma filosofia voltada para a ação que levava às últimas consequências a ideia de uma vida orientada pela virtude. Para os cínicos, a importância do cuidado de si é fundamental, Foucault cita Demetrius, o cínico, para demonstrar essa importância:

(...) quão inútil é ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais (como, por exemplo: a origem dos tremores de terra, as causas das tempestades, as razões pelas quais nascem gêmeos), devendo-se, antes, dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar (FOUCAULT, 2006b, p.10)

---

<sup>23</sup> Escola filosófica de Antístenes (444-365 a.C.), discípulo de Sócrates, assim chamada porque ele ensinava no Cynosarge (mausoléu do cão) e se considerava a si mesmo o cão. Sua doutrina foi retomada por Diógenes, que também se considerava o cão, em função de seu estilo de vida: desprezava todas as convenções sociais e as leis existentes, sua filosofia pregando um retorno à vida simples conforme à natureza. ( Japiassú-Marcondes,2001, p.36)

Segundo Foucault (2006b, p.117), para os cínicos a prática de si era antes de tudo um exercício de “desaprendizagem”, em uma reforma crítica de si. O estoicismo<sup>24</sup> pregava que o sentido da vida é a busca da *ataraxia* (paz de espírito, imperturbabilidade). Para se alcançar esse estado de tranquilidade é preciso exercitar corpo e mente, praticando os princípios da ética estoica, os “exercícios espirituais”<sup>25</sup> (FOUCAULT, 2006b, p.351) Em *Hermenêutica do Sujeito* Foucault trabalha essas técnicas de si em várias aulas, destacando os exercícios de escuta (FOUCAULT, 2006b, p.399), de escrita (FOUCAULT, 2006b, p.427), de exame de consciência e de meditação sobre a morte (FOUCAULT, 2006b, p.579). Em o *Uso dos Prazeres*, Foucault também aponta como eram igualmente importantes os cuidados diretamente relacionados ao corpo, como a prática de regimes alimentares e exercícios físicos (FOUCAULT, 1998, p.94). Foucault cita o próprio Sócrates, quando ele recomenda esses cuidados aos jovens, pois teriam bom efeito não apenas no físico, mas também “no pensamento, já que um corpo em má saúde tem como consequências o esquecimento, o desânimo, o mau humor, a loucura, a ponto de que os conhecimentos adquiridos acabam sendo banidos da alma” (FOUCAULT, 1998, p.95). Era preciso um cuidado tanto do corpo quanto do espírito: “o equilíbrio corporal será uma das condições da justa hierarquia da alma” (FOUCAULT, 1998, p.94).

Os exercícios espirituais, também estavam presentes no epicurismo. No epicurismo<sup>26</sup> o cuidado de si não é apenas um cuidado que os jovens cidadãos deveriam

---

<sup>24</sup> Escola filosófica grega deriva seu nome da *Stoa Poikilé*, um pórtico em Atenas, onde lecionava o seu fundador, o filósofo Zenão de Cício, sendo também conhecida como filosofia do Pórtico. O estoicismo desenvolveu-se como um sistema integrado pela lógica, pela física e, pela ética, articuladas por princípios comuns, sendo a sua ética a de maior influência, inclusive influenciando o pensamento ético cristão nos primórdios do cristianismo. No estoicismo, os princípios éticos da harmonia e do equilíbrio baseiam-se nos princípios que ordenam o próprio universo. O homem como parte desse cosmo, deve orientar sua vida prática por esses princípios. A *ataraxia*, imperturbabilidade, é o estado máximo de sabedoria e felicidade, nele o homem não é afetado pelos males da vida. O estoicismo pode ser dividido em três períodos: 1) o estoicismo antigo, fundado por Zenão de Cício (c.335-264 a.C.) e difundido principalmente por Cleantes (331-232 a.C.) e Crisipo (c.280-c.205 a.C.); 2) o estoicismo médio, de caráter mais eclético, cujos principais representantes são Panécio (e.180-c.110 a.C.) e Posidônio (135-51 a.C.); e 3) o estoicismo romano, imperial ou novo, representado por Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), Epicteto (50-125 ou 130) e Marco Aurélio (121-180) (Cf. JAPIASSÚ - MARCONDES, 2001, p.68). Os escritos de Sêneca e Epicteto são citados inúmeras vezes por Foucault em suas pesquisas sobre as técnicas de si da antiguidade.

<sup>25</sup> Pierre Hadot considera que as teorias filosóficas da Antiguidade, principalmente as desenvolvidas a partir de Sócrates, estão fundamentalmente ligadas a uma escolha de determinados estilos de vida (ou seja, opções de vida, maneiras de comportar-se perante si mesmo e os demais). Tais escolas filosóficas possuem não só um traço histórico comum, mas também um a ligação com a espiritualidade. Nesse estilo de vida, são fundamentais determinadas práticas de si, ou como Hadot as denominou, *exercícios espirituais*. A ética do diálogo seria o principal exercício espiritual. Porém, vários outros exercícios espirituais eram praticados no interior da Academia para a manutenção do modo de vida. Segundo Hadot, são "práticas que podem ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica" (HADOT, 1999, p. 21). Foucault apresenta propostas que em muito se aproximam das apresentadas por Pierre Hadot, inclusive, Foucault menciona Hadot na introdução de *Uso dos Prazeres*, ainda que sem especificar sua influência, dizendo apenas que “seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia”(FOUCAULT, 1998, p.11).

<sup>26</sup> Doutrina de Epicuro (filósofo grego que viveu entre 341-270 a.C, nascido em Samos) e de seus seguidores segundo a qual, na moral, o bem é o prazer, isto é, a satisfação de nossos desejos e impulsos de forma moderada, levando assim à tranquilidade. Segundo Epicuro, o prazer é o começo e o fim da vida feliz e constitui o Bem supremo, cujo modelo perfeito nos é fornecido pela vida de delícias levada pelos deuses. Mas trata-se de um prazer obtido apenas no término de um discernimento refletido O bem viver é aprender a melhor gerir os prazeres, afastando os que não são nem naturais nem necessários e fomentando

ter para serem bons governantes da cidade, mas sim um trabalho para toda a vida, até a velhice. Inclusive, Foucault observou que foi na cultura helenística romana que o cuidado de si obteve essa expansão para a vida inteira, ao contrário do momento platônico, que o via como um princípio pedagógico direcionado a jovens cidadãos.

Segundo Foucault, quando Epicuro “afirma que é preciso filosofar para si e não para a Hélade, está se referindo à atividade da prática verdadeira de si cuja única meta é si mesmo” (FOUCAULT, 2006b, p.292). Epicuro se referia ao cuidado, ou ocupar-se de si, como uma *therapeúein* referindo-se aos cuidados médicos, como uma espécie de terapia da alma (FOUCAULT, 2006b, p.12).

Em suas investigações sobre as técnicas de si, outra prática que Foucault observou ser de grande importância na antiguidade relacionado com uma prática de si era a *parresía*. A investigação sobre as técnicas de si leva o autor a empreender uma análise histórica do “dizer a verdade sobre si mesmo”. Foucault observou que esta prática era importante na antiguidade grega e romana, como pode ser observado em diversos escritos antigos. Era um verdadeiro cuidado da alma, um regime de vida. Tais práticas se configuravam na noção de *parresía*, que passou a ser objeto de investigação de Foucault em especial em seu curso de 1983-1984, reunidos no volume *A coragem da verdade*. *Parresía* seria a coragem da verdade, a fala franca, o dizer-tudo-da-verdade sobre si mesmo. A *parresía* seria uma prática relacionada ao conhecimento de si e também ao cuidado de si. Além de ser uma cultura de si e prática de si é também uma prática com o outro.

O homem deve cuidar de si mesmo, um cuidado que se desenvolve ao longo da vida, mas para isso o indivíduo não pode prescindir do trabalho a partir do juízo dos outros<sup>27</sup>. Deste modo, é necessário se dirigir a alguém para ajudar na constituição da opinião que se tem de si mesmo, para melhor se conhecer e assim ocupar-se de si adequadamente. Portanto, a pessoa a quem se dirige deve ter a *parresía*, que é a virtude fundamental daquele que dirige a consciência de outros e que os ajuda a constituir uma relação consigo mesmo<sup>28</sup>. Deve ser alguém capaz de revelar a verdade, negar-se a esconder a verdade em busca do progresso do outro: “o objetivo do dizer-a-verdade é portanto menos a ‘salvação’ da cidade do que o *êthos* do indivíduo”<sup>29</sup>.

As investigações de Foucault sobre a *parresía* e as técnicas de si abordavam não o discurso que se formulava sobre o sujeito nas instâncias de poder, mas o discurso que o sujeito fazia sobre si mesmo, representando a si mesmo. A grande questão era “como fazer para viver como se deve” e em um segundo momento “como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?” (FOUCAULT, 2006b, p. 219). Eram filosofias que buscavam a transformação do sujeito em um processo prático e autônomo de uma conversão e reconstrução de si constante. Eram filosofias para a vida, pela construção de determinado estilo de vida.

### **3.3 Uma estética da existência como estratégia de resistência ao dispositivo da sexualidade – desassujeitamento dos corpos.**

---

aqueles que se encontram nos limites da natureza. O objetivo dessa moral seria o alcance da *ataraxia*: a total imperturbabilidade diante da dor. (JAPIASSU - MARCONDES, 2001, p.63).

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel (2011). *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II Curso no College de France (1983- 1984)*. São Paulo: Martins Fontes, p.6.

<sup>28</sup> Idem, p.8.

<sup>29</sup> Ibidem, p.58.

Em seus últimos trabalhos, especialmente nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, Foucault faz a descrição de dois tipos de moral diferentes: uma moral contemporânea ocidental no interior da qual se trata de obedecer a um código e uma moral greco-romana dirigida para a ética e por meio da qual se trata de uma construção de si, e de estilizar a própria vida. A moral greco-romana antiga mais do que de uma ética, estava mais próxima do que Foucault chamou de “fazer da vida uma obra de arte”, o que ele denominou de “estética da existência”:

Se me interessei pela antiguidade, foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence*, 1994g, p. 732).

A pastoral cristã teria representado uma ruptura em relação à ética grega, a estética da existência é discutida pelo autor ao problematizar essa ruptura. As condições de formação do sujeito para acesso à verdade passaram a ser pensadas em termos sociais e de organização (pertencimento a um grupo, escola, exigências de formação etc). O preço foi o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito.

A estética da existência não seria uma busca ou “descoberta” de um sujeito soberano, ou de sua essência; também não é um tema alheio à esfera política. É uma forma de produção de subjetividade empreendida pelo sujeito como produção inventiva de si, portanto ela se torna eminentemente política. O interesse foucaultiano pela ética, nos anos 80, não se trata do fim da problematização das estratégias do poder-saber e de sua aplicação aos indivíduos, mas refere-se a uma análise a partir da constituição ética dos sujeitos, pela produção da subjetividade.

A vida como exercício estético, a “estética da existência”, era uma problematização que Foucault já havia abordado em certo número de textos “literários” nos anos 60 (como no *Raymond Roussel*, e também nas análises consagradas a Brisset e a Wolfson) (REVEL, 2005, p.43).

As técnicas de si, como o cuidado de si e a *parresía*, bem como todos os “exercícios espirituais” dos gregos eram um instrumento importante na constituição de um novo indivíduo, que fosse realmente um “cultivador” de si, por meio de procedimentos que tinham por objetivo a transformação da vida em uma obra de arte. Esse conjunto de práticas também foi chamado por Foucault de “artes da existência” ou a *tékhnē tou bíou* (técnica de vida).

Pareceu-me que esta problematização estava ligada a um conjunto de práticas que certamente tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar de “artes da existência”. Estas devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmo regras de conduta. Como também buscam transformar-se . modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, 1994b, p. 546).

A vida como um exercício de estilo. Os exercícios espirituais das correntes filosóficas antigas que foram vistas anteriormente constituíam essas “artes da existência”, tinham como objetivo comum o procedimento refletido da existência. Nas principais escolas filosóficas do helenismo, estudadas exaustivamente por Foucault em suas últimas obras, a arte de viver era o centro de gravidade, o elemento de convergência “Que todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à *tékhnē tou bíou*

(à arte de viver), é um tema tanto estóico quanto epicurista ou cínico” (FOUCAULT, 2006b, 315)

Os gregos não tinham *uma ars erotica* como os povos orientais, eles tinham essa *tekhne tou biou*, uma arte de viver, onde era importante a economia dos prazeres e seu domínio. Em *O Uso dos Prazeres* o que chamou a atenção de Foucault foi como o modo de moral grega *Aphrodisia* não operava apenas como uma ética, mas também como estética-política (CASTRO, 2004, p.183), transformar a vida em algo belo.

A estética da existência também aparece em um segundo momento, na análise da modernidade por meio do texto kantiano sobre as luzes (FOUCAULT, 1994c). Nesse trabalho, a propósito do texto de Kant sobre *Aufklärung*, Foucault propõe que a modernidade seria antes de tudo uma atitude e não exatamente um período histórico. Seria uma escolha feita por alguém, uma forma de pensar e se conduzir, um *êthos* (FOUCAULT, 1994c, 568). Foucault toma o artista Baudelaire e suas considerações sobre os pintores que lhe eram contemporâneos como exemplo de atitude da modernidade: seria uma atitude de compromisso com o presente e suas urgências, não de anulação do real e do presente, mas de sua transfiguração e transformação: “a modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola” (FOUCAULT, 1994c, p.570). Entretanto, não é apenas forma de relação com o presente, mas uma forma de estabelecer uma relação consigo mesmo, em uma invenção de si. “Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam: é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (FOUCAULT, 1994c, p.570).

A construção crítica de si como trabalho feito para superação dos limites do nosso real formulou-se como promessa do Iluminismo (SAMPAIO, 2006, p.104). O indivíduo alcançaria o desenvolvimento de suas capacidades técnicas em suas relações com o meio, que deveria conjugar-se com o crescimento de sua liberdade, mas o que ocorreu foi que essa relação tornou-se inversamente proporcional diante dos mecanismos modernos de poder. Quanto mais se desenvolveram nossas capacidades técnicas e gerenciais, mais se intensificaram o crescimento das relações de poder, portanto, a questão seria como desconectá-las (FOUCAULT, 1994 c, p.576).

Isso demonstra a preocupação de Foucault com a imperativa necessidade de pensar o tempo presente, demanda sempre presente em sua filosofia: pensar a estética da existência como uma atitude criativa para criar respostas para as configurações do nosso tempo, que estão sempre em constante mutação. O que demanda um ascetismo e elaboração de si, o que para Baudelaire seria um *dandismo*: a negação da natureza grosseira, o indivíduo faz de seu corpo, seu comportamento e sentimentos uma obra de arte. O ascetismo do dândi leva a uma disciplina mais severa do que a de uma ascese religiosa. O cuidado de si mesmo e as técnicas de si são um trabalho de ascese, mas não como negação de si mesmo, antes de “afirmação” de si. Uma ascese que “nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável” (FOUCAULT, 1994e, p.737). A possibilidade de invenção de si mesmo através das práticas de si traz consigo não propriamente a descoberta da verdade de um sujeito que estaria oculta, nem uma conscientização do seu “eu verdadeiro”. Portanto, na última fase da obra do filósofo, os temas da ética e da estética da existência estão estreitamente relacionados.

A proposta de Foucault de resistência como uma estética da existência não se trata de uma “renovação” da ética dos antigos, ou de uma proposta de “imitação” dos gregos, mas sim de um convite para que o indivíduo se disponha a um constante exercício de criação e autotransformação, independente do contexto histórico em que

esteja inserido. Na entrevista de 1984: *Sobre a Genealogia da Ética: um resumo de um trabalho em curso* ao ser interrogado se os gregos apresentam uma boa solução para as questões contemporâneas da sexualidade, o autor responde que “não se encontra a solução de um problema na solução de outro problema apresentado em outra época por pessoas diferentes” (FOUCAULT, 1994i, p.611). De fato, Foucault não pretendia apresentar “soluções”. Como comentou Eribon Didier, o que chamou a atenção de Foucault foi como a ética-estética antiga demonstra o afastamento do belo e da inventividade de si na contemporaneidade:

Problema histórico, naturalmente, e que ele formula, como sempre, muito intimamente ligado ao que ele vive. Gilles Deleuze o destaca com razão: o que interessa a Foucault nesse momento não é o retorno à antiguidade, mas 'nós hoje'. Ele havia declarado a Dreyfus e Rabinow: "o que me surpreende é que em nossa sociedade a arte só tenha relação com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida". A vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? (DIDIER, 1990, p.310).

A resistência como uma estética da existência é uma filosofia de cunho eminentemente prático, que pode conduzir o indivíduo a estabelecer uma relação consigo próprio, o que o permite escapar à normatividade. Pode-se constituir deste modo uma resistência aos saberes e relações de poder subjetivantes, bem como afirmar novas formas de vida e subjetividades, diferentes daquelas que são determinadas pelos saberes estabelecidos, buscando formas de viver e de pensar diferenciadas.

Em sua filosofia Michel Foucault apresentou o corpo como lugar em que o poder atua, sendo alvo de disciplinas que o modelam e das formas de governo derivadas de uma biopolítica que geram sua vida e o classificam. O desprezo pelo corpo na idade moderna, valorizando o exercício da razão, é apenas aparente. Como foi visto nas pesquisas de Foucault no contexto histórico da idade moderna, sobretudo *Vigiar e Punir*, nesse período o corpo estava cada vez mais submetido aos mecanismos de controle que proliferavam, tornando-se cada vez mais objeto e instrumento das novas formas de saber e poder que surgiam. Quando Foucault apresenta a sexualidade como fenômeno cultural, afastando-se da concepção de que houve uma “penetração moral das consciências”, apresenta deste modo seu caráter eminentemente histórico. Portanto, se o corpo torna-se refém das relações de saber-poder de determinado contexto, seria possível “recuperar” o próprio corpo? No biopoder, o corpo que é alvo dos mecanismos de poder-saber é o corpo vivo, que produz vida, ainda que não exatamente em seu aspecto biológico, mas sim o corpo enquanto alvo de sujeição passível de ser normalizado. Entretanto, essa própria vida e sua dinâmica abrem a possibilidade de resistência: “E contra esse poder (normalizador) ainda novo no século XIX as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo em que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo” (FOUCAULT, 1977, p.136.)

Se o corpo é exercício do poder ele também é lugar de se fazer único, resistindo ao controle que lhe é imposto. O corpo é colocado em diversas formas por um processo de educação, mas também resiste e quebra as normas buscando novas possibilidades. Portanto, existe no corpo uma relação agonística: é local do poder contemporâneo e local de estratégias de resistência, pois “a resistência está escrita na economia geral da vida: a vida se volta contra um tipo de poder que a quer controlar” (SAMPAIO, 2006, p.112). O corpo apresenta-se então como um foco de resistência ao poder, o outro lado da biopolítica.

Considerando a resistência em Foucault como a construção de uma estética da existência frente aos processos de subjetivação e padronização vigentes, a questão seria

como podemos pensar tal estética para resistência à normalização, especialmente a normalização e individualização dos corpos trazida pelo dispositivo da sexualidade? Qual seria a relação dessas práticas de si com a resistência e a produção de novas formas de subjetivação, para além das instituídas?

O dispositivo da sexualidade forma padrões de identidade que terminam por controlar os jogos de desejo. De acordo com o que foi visto no primeiro capítulo, se a sexualidade e o desejo forem compreendidos como uma produção histórica e cultural, as próprias definições de gênero e de desejo são algo transitório e proveniente de determinado contexto. Portanto, trata-se não de algo que determine o que somos, mas sim de algo que se refere ao modo como experimentamos o desejo por sua construção em nossas vidas. A cada momento somos levados assumir uma identidade e corresponder a um papel social.

Os estudos de Foucault sobre as técnicas de si se encontram na encruzilhada entre a obrigação de dizer a verdade dos procedimentos de governamentalidade, e a constituição da verdade de si mesmo pela relação consigo. Como foi visto anteriormente, no biopoder, especialmente no dispositivo da sexualidade, o indivíduo é levado a falar sobre si por variados mecanismos e ao mesmo tempo buscar a “verdade” sobre si mesmo, verdade que se encontra dentro dos padrões de normalização. Nas técnicas de si, tais como as *afrodisia*, a parresia e o cuidado de si, a da abordagem estética da existência foge à normatização que permeia a subjetividade moderna. Na parresia o indivíduo fala sobre si não para descobrir sua “verdade” como nas práticas de confissão do biopoder, as técnicas de si não fazem um trabalho sobre o corpo buscando discipliná-lo e normalizá-lo, mas promovem um exercício de formação, constituição de si. Essas práticas da antiguidade sugerem que no lugar da normalização, modos de vida e identidades pré-definidas pelo poder, é preciso eleger a liberdade da escolha ética para além do instituído, valorizando a constituição de um corpo que se recuse a padronização e seja capaz de criar uma nova vida: “afinal, se o indivíduo compreendido em sua materialidade, é alvo dos agenciamentos de poder, é porque ele é titular de certo poder capaz de produzir outras relações sociais” (SAMPAIO, 2006, p.130) Trata-se de criar um “novo corpo” por meio de uma relação consigo mesmo, em um questionamento do próprio conhecimento que recebemos sobre quem somos nós.

Seria uma proposta da sexualidade como uma prática ou maneira de viver e não como identidade essencial sobre o sujeito, reveladora de sua “verdade” “ela deveria ser transferida dos domínios da patologia individual e da identidade verdadeira para os domínios da política criativa e da experimentação pessoal” (OKSALA, p.100). Muito mais do que a busca por uma liberação seria a busca por uma inventividade nos desejos e prazeres, como acontecia na ética sexual dos *aprhodísias* da antiguidade, investigada por Foucault em *O uso dos prazeres*. Encarar o desejo e a sexualidade como arte de viver:

Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa (FOUCAULT, *Michel Foucault une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, 1994e, p.736).

O sexo e sexualidade não devem ser encarados como fatores determinantes de nossa vida e identidade, pensar o sexo como a possibilidade de uma vida criativa seria não a busca por seu significado, ou exatamente sua liberação, mas sim a vivência dos desejos e afetos. Os antigos não se preocupavam em “explicar” o seu sexo e entender seus desejos, tratavam de investir em uma melhor economia dos seus prazeres. E no

contexto contemporâneo, deve-se ainda interrogar: não estaria esta busca por uma “arte de viver” a própria sexualidade articulada à invenção de novas estratégias de resistência frente a formas de sexismo e discriminação, tais como a homofobia, a transfobia etc?

A resistência pensada nos termos da criação de uma estética da existência vai além das lutas identitárias presentes em vários movimentos da militância contemporânea, que afirmam identidades por vezes forjadas nas relações do biopoder normalizador. Em geral, grande parte das reivindicações desses movimentos se encontra no âmbito do biopoder, de acordo com a ordem da biopolítica e da governamentalidade ao exigir o bem estar promovido por suas políticas, como toda sorte de direitos civis: casamentos, assistência médica, acesso a educação e ao trabalho etc. Isso não se trata necessariamente de uma resistência ao biopoder, mas sobretudo de uma afirmação da dependência de sua estrutura de funcionamento. Com isso Foucault não minimiza a importância dessas lutas e a urgência de suas reivindicações, apenas convida-nos a interrogar sobre o que seria realmente resistir a essas relações de poder-saber, rejeitando a normalização e identidades outorgadas por essa biopolítica. Por outro lado, mais do que levantar bandeiras identitárias de autoafirmação, Foucault considerava mais importante para os movimentos de liberação a criação de uma arte de viver para os agentes desses movimentos, que fossem alternativas às formas vida normativas do biopoder, até mesmo pela criação de novas estruturas sociais diversas das instituições e das estruturas da norma sexual dominante (FOUCAULT, 1994e, p.743). Em relação ao movimento gay, por exemplo, Foucault declara: “Nós não devemos descobrir que somos homossexuais (...) nós devemos, antes, criar um modo de vida gay” (FOUCAULT, 1994e, p. 736). Todavia, como comenta Castelo Branco, é preciso evitar o equívoco de considerar Foucault como um pensador do cuidado de si, no qual a estética da existência é um aspecto do cuidado de si, pelo qual cada um cuida de seu mundo de forma subjetiva e particular em uma utilização moralista e ordenada da estética da existência (BRANCO, 2008, p.3). Trata-se de uma constante reflexão e atitude crítica sobre o tempo presente sempre em luta contra os efeitos de poder na busca por novas perspectivas ético-políticas. A estética da existência tem um papel fundamentalmente político, pois a reinvenção de si torna-se fundamental para se conseguir práticas de liberação e posicionamentos políticos realmente autônomos questionando o modo como os discursos e as relações de poder operam na sociedade produzindo padrões de normalidade e formas de subjetivação, em contraste com a “intransitividade da liberdade” (CHEVITARESE, 2016, p.49). Foucault considerava mais urgente a reflexão sobre práticas de liberdade do que de práticas de liberação propriamente ditas, pois sem a reflexão crítica de si mesmo as lutas de resistência podem fazer transformações apenas superficiais nas relações sociais, sem alterar as estruturas de poder, apenas reordenando-as, como acontece nos movimentos de liberação pautados na hipótese repressiva. Isso pode ser observado na chamada revolução sexual da década de sessenta que abrangeu vários movimentos, como o movimento gay e o movimento feminista. Por trás da aparente liberação sexual da época, muitas estruturas de poder permaneceram inalteradas, inclusive com o surgimento de novas formas de sujeição. É possível observar nos movimentos de liberação das mulheres desse período como surgiu a noção de mulher “liberada” e “independente”, que se por um lado se espera ou até se exige um comportamento correspondente, ainda mantém a desigualdade entre os sexos e a sujeição sexual feminina, visto que até os dias de hoje ainda são pautas de discussão questões sobre estupro, violência contra a mulher e direitos reprodutivos. Para que sejam construídas novas relações sociais é preciso questionar e reinventar estruturas, não só das práticas sociais, mas dos próprios saberes e verdades que dão base para essas práticas.

A estética da existência pode não só tornar o indivíduo capaz de resistir à docilização trazida pelas formas de disciplina e às categorizações identitárias engendradas pelos saberes, mas também pode ser uma ferramenta essencial para fazer frente à normalização imposta pela biopolítica e às variadas formas de racismo que podem derivar dela. Foucault pensa o poder como algo dinâmico e que atua em uma rede estratégica, e sendo a resistência o outro lado do poder, tem a mesma natureza mutável e transformadora. Deste modo, é no exercício da resistência que se torna possível a reconfiguração de si mesmo que será capaz de inventar uma nova realidade. “Enfim, pode-se recusar o poder tal como ele se exerce, independente de quem seja o seu guia (burguesia, proletariado, partido político)” (SAMPAIO, 2006, p.130).

Em relação à sexualidade, pode-se dizer que se trata de assumir uma posição de resistência frente ao sistema rígido de coerência entre sexo-gênero-desejo-prática sexual que sustenta as determinações identitárias que exigem dos indivíduos um padrão lógico e único de expressão afetiva, sexual, amorosa e comportamental dentro de cada categoria/identidade, seja a heterossexual, bissexual ou homossexual; o masculino ou o feminino. Não se trata de trocar o padrão identitário estabelecido como sexualidade normal pela busca de outro padrão identitário subversivo que seja o “verdadeiro”, pois isso daria continuidade à dinâmica do dispositivo da sexualidade: a normalização dos comportamentos. Antes disso, trata-se de engendrar novas formas de existência no exercício da sexualidade, negando o determinismo da individualidade imposta pelo biopoder e seus saberes estabelecidos, ao mesmo tempo em que se afirma a própria singularidade. Formas de existência com um posicionamento político capaz de lutar para garantir o direito a essa singularidade sem os limites da normalização, sejam lutas nas pequenas e sutis formas de resistência diárias do cotidiano, sejam batalhas nos grandes movimentos políticos que tematizam gênero e sexualidade com suas reivindicações materiais e imateriais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Michel Foucault direcionou seu trabalho para realizar uma “história do presente” e uma ontologia histórica dos sujeitos. Suas genealogias tinham por objetivo compreender o desenvolvimento da sociedade ocidental e a relação dos saberes nesse processo e suas implicações políticas, realizando uma interpretação original da modernidade. Em Foucault não há um sujeito essencial, os sujeitos são individualizados em função de determinados saberes que definem quem somos e que nos normalizam por meio de práticas sociais em função de tais saberes. A sexualidade tornou-se um saber e instrumento fundamental para essa dinâmica de produção de subjetividade. Foucault demonstra como ele foi construído por discursos sendo logo naturalizado e suas pesquisas levaram às relações entre subjetividade e verdade: com suas investigações sobre o papel da confissão na construção do dispositivo da sexualidade, percebeu como nossa sociedade tornou-se uma sociedade de confissão, na qual adquiriu importância fundamental a fala do indivíduo sobre si mesmo, para que fosse revelada por especialistas a “verdade” sobre ele. Surgiu cada vez mais uma obsessão pela verdade e o sexo se tornou elemento chave nessa busca, sendo cada vez mais esquadrinhado e considerado portador da verdade dos indivíduos. A sexualidade passa a ser considerado o núcleo da identidade e da essência do indivíduo. Deste modo, tem-se a sexualidade como um instrumento-efeito: é produzida e ao mesmo tempo atua sobre os indivíduos tornando-os sujeitos de determinada sexualidade.

O indivíduo foi persuadido de que a confissão o faria conhecer-se a si mesmo, que poderia encontrar o significado oculto de si. Essa colocação de si mesmo em discurso instaura um conjunto de relações de poder a partir daqueles que afirmam ser capazes de extrair a verdade do discurso da confissão, apoiados em saberes e conhecimentos legitimados (como médicos, psiquiatras, cientistas sociais). Portanto, criou-se a ideia de que é possível conhecer os segredos do corpo e da alma por meio da análise da sexualidade feita por especialistas. É daí que poder e prazer se fundem e são construídos como mecanismos específicos em torno da sexualidade. O século XIX nos legou um jogo da verdade e do sexo do qual ainda não estaríamos liberados. Todos esses elementos negativos ligados ao sexo (proibição, repressão etc.) têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber. Essa vontade de saber que incita à confissão sobre o sexo ainda conduz a uma moral: o de dizer a verdade, pois devemos ser sinceros, devemos sempre nada esconder.

O que Foucault procura demonstrar nessa genealogia da sexualidade, ao apresentá-la como uma verdade construída sobre os seres humanos é que o corpo não é simplesmente um dado biológico e natural, mas também algo que recebe forte influência dos processos históricos da sociedade. Somos moldados por várias normas de saúde, de beleza, de comportamento sexual e de gênero que se transformam de acordo com o tempo e sociedade. Deste modo, não é possível apresentar explicações puramente biológicas para uma área tão complexa do comportamento humano como a sexualidade.

A originalidade da investigação de Foucault é que nem mesmo houve uma preocupação em se procurar uma verdade biológica sobre a sexualidade, a preocupação básica do que ele denominou como “ciência sexual” era basicamente de categorização dos diversos comportamentos e desejos sexuais para definir parâmetros e normas de conduta. A criação de uma “normalidade” sexual.

A partir do dispositivo da sexualidade, cada um tem uma sexualidade natural que define sua identidade, comportamento e desejo. A base principal dessa sexualidade seria o sexo biológico, tanto que define as identidades sexuais surgidas a partir da

demarcação das “perversões” (como o gay ou a lésbica que são definidos em função de sua sexualidade, mas tomando como ponto de partida seu sexo biológico). A emergência da sexualidade como saber científico trouxe a ideia de que temos um sexo e uma sexualidade “verdadeiros” que em casos de dúvida podem ser determinados por especialistas. Portanto, a ideia é que exista uma verdade científica sobre o sexo que se legitima cientificamente por se apoiar em evidências biológicas e, portanto, pode definir uma verdade sobre nós.

A partir do sexo os indivíduos são categorizados e normalizados, com toda sua identidade determinada pelo seu sexo e prática sexual. A sexualidade encontra-se diretamente relacionada com a vida da espécie, por isso tornou-se importante ferramenta das formas de governamentalidade e biopolítica das populações modernas e contemporâneas: é importante geri-la para garantir um bom funcionamento da sociedade. A partir disso se intensificaram os mecanismos de disciplina e normalização, consequentemente gerando para os que não se adequam a norma dominante, a exclusão e as formas de racismo de estado.

Posteriormente, as investigações de Foucault sobre sexualidade o levaram a realizar um estudo das transformações da moral ocidental, que por outro lado o levou a uma genealogia da moral em meio da história das técnicas de governo e das técnicas de si. Isso fez com o que o filósofo fizesse uma reflexão ética em seus últimos trabalhos, encarando a sexualidade como um problema ético.

Em o *Uso dos Prazeres*, no qual estuda a moral sexual da antiguidade, buscava compreender como o sexo tornou-se motivo de preocupação moral e encontrou uma ética diversa da sexualidade moderna: uma ética voltada para a economia dos prazeres, sem sistemas de interdição, mas voltada para um gerenciamento ético, sendo sua substância ética os *aphrodisia*. As chamadas técnicas de si tinham grande importância nessa ética e se tornaram objeto de estudo de Michel Foucault em sua última fase.

A partir dessas pesquisas sobre as técnicas de si, o autor trabalhou as relações entre sujeito e verdade, não mais pelos mecanismos disciplinadores e normalizadores, mas pela relação do indivíduo consigo mesmo, fazendo uma investigação dessas técnicas da filosofia antiga até o período helenístico. O estudo das técnicas de si na criação do sujeito moral traz a proposta que o indivíduo não é um mero produto das relações de saber-poder, como uma leitura apressada dos estudos genealógicos de Foucault pode sugerir. A forma que o indivíduo lida consigo mesmo atua juntamente com as relações de poder. Portanto, o indivíduo atua ativamente de seu processo de individualização. Os últimos trabalhos do filósofo trazem a reflexão ética de quais seriam os meios do indivíduo desenvolver formas satisfatórias de sua existência na sociedade política, a partir de práticas de liberdade que são necessárias para a criação de novas formas de existência: a vida como uma construção em um exercício estético.

A proposta de Foucault como resistência à governamentalização da vida é a de uma constante reinvenção de si. Uma reinvenção que é uma necessidade comprovada historicamente em razão do constante processo de transformação das *epistemes* que determinam as “verdades” e o conseqüente deslocamento das subjetividades. Muitos movimentos de liberação defendem uma necessidade de buscar o fim da opressão para que o indivíduo recupere sua “essência”. Todavia, é exatamente a negação de qualquer essência que se faz ressaltar pela obra de Foucault, que portanto enfatiza a importância do exercício de práticas de liberdade, afastando-se da proposta de “práticas de liberação”. A questão não é simplesmente “libertar” nossa verdadeira sexualidade simplesmente porque não existe uma sexualidade verdadeira, uma “verdadeira” identidade que devemos libertar. Entretanto, ao afirmar que a ideia que temos de sexo e sexualidade é um elemento histórico e cultural, Foucault não sustenta a inexistência de

“homens” e de “mulheres”, nem que sejam categorias que foram inventadas em um período histórico particular, do qual podemos “desconstruir”, desvinculando-nos a qualquer momento. O ponto principal que Foucault chama a atenção refere-se à produção, a partir do biopoder e da normalização, da ideia de que existam comportamentos e desejos “normais” de acordo com nossa biologia e/ou orientação sexual e, sobretudo, da ideia de que eles tenham obrigatoriamente uma constância e sejam definitivamente imutáveis.

A questão seria viver nossa sexualidade, afetos e prazeres como exercício da liberdade ética, sem compromissos com verdades, sejam científicas ou morais, sem fidelidade a um determinado tipo de pensamento, refletindo no que podemos ou não podemos fazer de nossa liberdade, reflexão esta presente nas técnicas de si investigadas em seus últimos trabalhos. A liberdade é possibilidade de criação de si e rompimento com o estabelecido.

Como foi visto nas reflexões de Foucault a partir do texto “*O que são as luzes?*”, as relações de poder modernas se apoiavam em determinado tipo de racionalidade que foi responsável pelo desenvolvimento das sociedades modernas, ao mesmo tempo em que justificava e produzia formas de dominação. Nas experiências de resistência é que se pode forjar o sujeito capaz de problematizar tal racionalidade. Um sujeito que se constitui não por meio de formas de assujeitamento, mas por meio de suas escolhas éticas e políticas, não só na defesa de seus direitos, porém na afirmação de sua singularidade. Um sujeito com força criadora, que constrói a si mesmo nos movimentos de resistência.

Os diversos movimentos de liberação na medida em que assumem um viés identitário, com propostas de liberação, afastam-se das propostas foucaultianas. Por outro lado, na medida em que determinadas correntes teóricas desses movimentos problematizam a identidade e pensam a partir da produção de subjetividade são profundamente influenciadas pelo filósofo. Um exemplo é a filósofa americana Judith Butler, que ao partir das considerações de Foucault, faz a crítica aos movimentos identitários, questionando em que medida esses movimentos ao se fixarem em identidades produzidas em meio as relações de poder saber, terminam por reafirmar essas relações. Butler tornou-se uma das principais referências da teoria feminista contemporânea e dos estudos sobre sexualidade em geral, sendo uma de suas principais contribuições sua elaboração do conceito de *performatividade* (BUTLER, 2003). Seguindo a pista de Foucault na crítica à identidade, Butler defende a ideia de que as diferentes identidades de gênero e sexualidade são basicamente *performances* que os indivíduos aprendem no contexto cultural em que vivem. Haveria na sociedade de normalização uma exigência de coerência entre sexo biológico, sexualidade, desejo e identidade de gênero – aqueles que não correspondem a essa coerência se tornariam o que a autora chamou de “corpos abjetos” (BUTLER, 2003). Não haveria uma essência masculina, feminina, homossexual ou heterossexual, mas apenas performances que os indivíduos fazem/ copiam na construção de si mesmos. Judith Butler tornou-se grande referência para os estudos *queer* e para as pesquisas sobre travestis e transexualidade, corpos que fogem à normatividade. Sua concepção da sexualidade foi base para uma nova abordagem sobre a sexualidade, denominada teoria *queer* (MISKOLCI, 2009). A principal ideia da teoria *queer* é de que as identidades sexuais – sejam a lésbica, a gay, ou a heterossexual etc – não são naturais, mas culturalmente construídas por discursos e por relações de poder. Não se trata simplesmente de um movimento de liberação e sim de problematização das identidades impostas como naturais e essenciais, seria “antes focar nos processos normalizadores marcados pela produção simultânea do hegemônico e do subalterno” (MISKOLCI, 2009, p.171). Tal formulação se aplica à desconstrução

crítica de todo o binarismo expresso em dicotomias como heterossexual/homossexual, homem/mulher. Talvez possamos reconhecer em tal movimento um interessante exemplo reflexivo para a proposta foucaultiana de resistência às identidades sexuais produzidas pelos processos de normalização.

As reflexões de Foucault tendem a pensar a resistência mais como uma atitude ética do que pela busca por uma autodescoberta para encontrar a “verdadeira” liberdade. A liberdade possível estaria em *resistir* contra as configurações que nos definem como classes, grupos e indivíduos específicos. Seria uma nova ética: não apenas da transgressão, mas de descompromisso com essas formas instituídas de experiência para a invenção de novas formas de vida. Uma ética que é mais uma escolha de vida do que uma obrigação abstrata, como a ética kantiana. Mais do que a busca por liberdade, seria a construção de práticas de liberdade, que caminham mais na direção de uma estética da vida, ressignificando o sentido de “liberdade”. A estética da existência é uma forma de resistência política e não uma ética individualista, apresentando-se como liberdade possível em nossa existência. Estilizar a vida, em um processo de constituição moral, é o que caracteriza a estética da existência foucaultiana. Trata-se de uma ética-estética: uma estética da autoinvenção e pode-se dizer que diante disto é fundamental sustentar a interrogação: quais seriam as possibilidades de ação política dos seres humanos em uma nova configuração de si mesmos em contraste aos regimes de normalização da identidade sexual?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – El poder soberano y la nuda vida*. Tradução Antonio Gimeno Cuspiner. Valencia: Pre-textos, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?” *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, jan. 2005. pp. 9-16. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>>. Acesso em: 20 dez. 2015.

ALVIM, Davis Moreira. Foucault e o primado das resistências. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 20, june. 2013. pp 22-30. Disponível em: <<http://www.revistas.br/cefp/article/view/55955>>. Acesso em: 26 mar. 2016.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

BANDEIRA, Mário Leston. “Teorias da População e Modernidade: O Caso Português”. *Análise Social*, Lisboa, Nº135, 1996. PP 7-43. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223389966U6oIN8wu5Rt70DI3.pdf>> Acesso em 20/ 02/2016.

BERTEN, André Jacques Louis Adrien. “Michel Foucault, modernidade, filosofia da história e pragmática”. In: JULIÃO, José Nicolao, CHEVITARESE, Leandro Pinheiro (orgs). *30 anos sem Foucault: História & Filosofia*. 1ª Edição. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.

BEST, Steven, & KELLNER, Douglas. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford, 1991.

BOAS, Crisoston Terto Vilas. *Para ler Michel Foucault*. [S.I]: Ufop, 2002. Disponível em: <[http://minhateca.com.br/livros\\_gratis\\_BR/TERTO\\*2c+Crisoston+BOAS\\*2c+Vilas.+Para+Ler+Michel+Foucault,70932.pdf](http://minhateca.com.br/livros_gratis_BR/TERTO*2c+Crisoston+BOAS*2c+Vilas.+Para+Ler+Michel+Foucault,70932.pdf)>. Acesso em 10 de março de 2015.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Estética da existência, resistência ao poder”. *Revista Exagium*. Rio de Janeiro, I volume, abril. 2008, pp.1-13. Disponível em: <[http://www.revistaexagium.ufop.br/PDF/Edicoes\\_Passadas/Numero1/1.pdf](http://www.revistaexagium.ufop.br/PDF/Edicoes_Passadas/Numero1/1.pdf)>. Acesso em 29/01/ 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CARDOSO, Hélio Rebello Jr. “Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica” In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de, SABATINE, Thiago Teixeira, MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (orgs) *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

CHEVITARESE, Leandro. “O cuidado de si em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte do filósofo” In: CHEVITARESE, Leandro

Pinheiro; JULIÃO, José Nicolao (orgs). *30 anos sem Foucault: História & Filosofia*. 1ª Edição. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.

DIDDIER, Eribon. *Michel Foucault: uma biografia (1926-1924)*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

DIDDIER, Eribon. *Michel Foucault y sus contemporâneos* Traduzido por Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica*. RJ: Forense Universitária, 1995.

EAGLETON, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. New York: Basil Blackwell, 1990.

FONTANA & BERTANI “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... – um caso de parricídio do século XIX*. 2. ed. Tradução de Denize Lezande Almeida. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II- O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung] Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

\_\_\_\_\_. “A Governamentalidade”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999a, pp. 291-292

\_\_\_\_\_. “Não ao sexo rei”. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999b, pp. 229-242.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, a Genealogia, a História”. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1999c, pp.15-38.

\_\_\_\_\_. “O nascimento da medicina social” In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1999d, pp.79-98.

\_\_\_\_\_. “Os intelectuais e o poder”. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1999e, p.p.69-78.

\_\_\_\_\_. “Soberania e disciplina”. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1999f, pp.179-192.

\_\_\_\_\_. “Sobre a História da sexualidade”. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1999g, pp. 243-276.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir – história da violência das prisões*. Petrópolis: Ed.Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. “Verdade e subjectividade”. *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. pp. 203-223.

\_\_\_\_\_. *Dits et Écrits I* (1954-1988 I 1954-1969). Paris: Editions Gallimard, 1994a.

\_\_\_\_\_. “Usage des plaisirs et techniques de soi” In: *Dits et Écrits IV* ((1954-1988 I 1980-1988). Paris: Editions Gallimard, 1994b, pp.539-561.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les lumières?” In: *Dits et Écrits IV*. Paris: Editions Gallimard, 1994c, pp.679-688.

\_\_\_\_\_. “La folie, L’absence d’oeuvre” In: *Dits et Écrits I* .Paris: Editions Gallimard, 1994d, pp.412-420.

\_\_\_\_\_. “Michel Foucault une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité.” In: *Dits et Écrits IV*. Paris: Editions Gallimard, 1994e, pp.735-746.

\_\_\_\_\_. “L’étich du souci de soi comme pratique de la liberté” In: *Dits et Écrits IV*. Paris: Editions Gallimard, 1994f, pp.708-729.

\_\_\_\_\_. “Une esthétique de l’existence” In: *Dits et Écrits IV*. Paris: Editions Gallimard, 1994g, pp730-735.

\_\_\_\_\_. “Le langage a l’infini” In: *Dits et Écrits III* . Paris: Editions Gallimard, 1994h, pp.250-260.

\_\_\_\_\_. “À propos de la généalogie de l’ethique: un aperçu du travail en cours” In: *Dits et Écrits IV*. Paris: Editions Gallimard, 1994i, pp609-631.

\_\_\_\_\_. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

\_\_\_\_\_. *Os anormais Curso no College de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito. Curso no College de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Biopolítica. Curso no College de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população.: Curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II. Curso no College de France (1983- 1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Do Governo dos Vivos Curso no Collège de France, 1979-1980* (excertos) AVELINO, Nildo (org) São Paulo: Centro de Cultura social; Rio de Janeiro Achiamé, 2011.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

JULIÃO, José Nicolao. “Michel Foucault intérprete de Nietzsche” In: JULIÃO, José Nicolao, CHEVITARESE, Leandro Pinheiro (orgs). *30 anos sem Foucault: História & Filosofia*. 1ª Edição. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAGALHÃES, Bóris Ribeiro de & SABATINE, Thiago Teixeira: “A saúde como estilo e o corpo como objeto de intervenção” In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de, SABATINE, Thiago Teixeira, e MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (orgs) *Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito*. Marília.: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

MARCONDES, Danilo & JAPIASSÚ, Hilton. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARCUSE, Herbert. *Eros e a civilização-uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

MARIGUELA, Adriana Duarte Bonini. “A emergência do autor Pierre Rivière” *ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, SP, v. 8, p. 227-249, nov. 2008. ISSN 1676-2592. Disponível em: <<http://ojs.fe.unicamp.br/ged/etd/article/view/1735/1578>>. Acesso em: 27 abr. 2016.

MARTON, Scarlett. “Foucault leitor de Nietzsche”. In: RIBEIRO, Renato Janine (org): *Recordar Foucault: Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1985.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. “John Locke e o individualismo liberal” In: WEFFORT, Francisco C, (org). *Os clássicos da política vol 1*. - 14.ed. – São Paulo : Ática, 2011.

MISKOLCI, Richard. “A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização” *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182

MOREY, Miguel. “Introducion, la question del metodo”. In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Buenos Aires : Paidós, 2008.

NIETZSCHE, Frederick. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOGUERA Jr. Renato dos Santos. “Racismo e sociedade de controle: pistas deleuzeanas para ler Foucault”. In: JULIÃO, José Nicolao, CHEVITARESE, Leandro Pinheiro (orgs). *30 anos sem Foucault: História & Filosofia*. 1ª Edição. Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.

OKSALA, Johanna. *Como ler Foucault*, Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PEDRO, R. & CHEVITARESE, L. “Da Sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka em *O Processo*, e de Phillip Dick, em *Minority Report*”. In: *Estudos de Sociologia*. Revista do Programa de Pósgraduação em Sociologia da UFPE. Recife, v. 8, n. 1 e 2, p. 129-162, 2005.

PELÚCIO, Larissa. “Corpos indóceis: a gramática erótica do sexo transnacional e as travestis que desafiam fronteiras” In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de, SABATINE, Thiago Teixeira, MAGALHÃES, Boris Ribeiro de Magalhães (orgs) *Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

PERES, Wiliam Siqueira. “Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos” In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de, SABATINE, Thiago Teixeira, MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (orgs) *Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito*. Marília. : Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da Filosofia*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROSSI, A. “Michel Foucault: subjetivação e resistência”. *1º Encontro Internacional de Estudos Foucaultianos: governamentalidade e segurança*, Brasil, ago. 2014. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/ocs2.3.6/index.php/estudosfoucaultianos/estudosfoucaultianos/paper/view/63/69>> Data de acesso: 26 Abr. 2016.

SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Editora UFG, 2006.

SENEILLART, M. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica.-Curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, pp.441-446.

SENEILLART, M. “Situação dos cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população. Curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, pp. 495-538.

WOLIN, Richard. “Foucault’s Aesthetic Decisionism”. *Telos* 67: 71–86, 1986.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto e Grafia, Ltda, 2009.

VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a História*. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

