



ORGANIZADORES

Sylvio Gadelha

Bernadete Beserra

Thiago Mota

BIOPOLÍTICA,
TECNOCULTURA
E EDUCAÇÃO

CAMBALACHE



O que une os textos que compõem o livro *Biopolítica, Tecnocultura e Educação*? Diria que uma “obsessão crítica”, no sentido de serem gestos políticos de denúncia das obscenidades do mundo liberal que habitamos. Trata-se ora de visibilizar mecanismos de poder; descrever políticas de biopoder do estado de exceção; desmascarar a estética de desaparecimento corporal embutida na linguagem cibernética; denunciar o empreendedorismo e seus principais efeitos nos modos de habitar a educação; traçar os detalhes micro do império disciplinar da biopolítica; detalhar as formas da tecnologia jurídica que dá suporte estratégico ao capitalismo contemporâneo; mapear as especificidades de uma “necropolítica à brasileira”. Numa dimensão mais propositiva, o livro contempla um ensaio reflexivo sobre as possibilidades e os caminhos de uma dança inventiva; elementos para compreender a teoria da individuação de G. Simondon. Em suma, uma obra potente e inspiradora para pensar e criar nesses tempos de biopolítica e tecnocultura.

WALTER OMAR KOHAN

Uerj – CNPq – Faperj

**BIOPOLÍTICA,
TECNOCULTURA
E EDUCAÇÃO**

©2021 todos os autores

ORGANIZAÇÃO EDITORIAL

Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra, Thiago Mota

PREPARAÇÃO E REVISÃO

Eva Barbosa

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Fernanda do Val

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B615

Biopolítica, tecnocultura e educação / vários autores ; organizado por
Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra e Thiago Mota. – 1. ed. –
São Paulo, SP : Cambalache, 2021.

232p. ; 16cm x 23cm.

Inclui bibliografia e notas bibliográficas.

ISBN 978-65-995292-0-7

1. Educação. 2. Filosofia da educação. 3. Biopolítica. 4. Tecnologia da
informação. 5. Tecnologia da comunicação. 6. Cultura tecnológica.
7. Governamentalidade. 8. Biopoder. 9. Foucault, Michel, 1926-1984.
I. Título.

CDD 370.1

CDU 37.01

Índice para catálogo sistemático

1. Biopolítica, tecnocultura e educação : filosofia da educação 370.1

Bibliotecário responsável: Renato Motta Noviello – CRB-8 010426/O

1ª edição setembro de 2021

filoditec-educ@ufc.br

ORGANIZADORES

Sylvio Gadelha
Bernadete Beserra
Thiago Mota

BIOPOLÍTICA, TECNOCULTURA E EDUCAÇÃO

CAMBALACHE 

SUMÁRIO

- 7** CADA LIVRO, UMA HISTÓRIA
Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra, Thiago Mota
- 11** CONTRA O INFINITO DO PODER,
UMA RESISTÊNCIA INTERMINÁVEL
Nildo Avelino
- 19** PARA A GENEALOGIA DO DIREITO:
BIOPODER, GOVERNAMENTALIDADE
E TECNOLOGIA JURÍDICA EM FOUCAULT
Thiago Mota
- 41** GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA E BIOPOLÍTICA:
A INTERCEPTAÇÃO DE DADOS PESSOAIS COMO ESTRATÉGIA
DE VIGILÂNCIA CAPILARIZADA
Pablo Severiano Benevides, Francisca Alana Araújo Aragão
- 55** BIOPOLÍTICA, ORDEM DISCURSIVA E COMUNICAÇÃO
Marcio Acselrad, Karla Patrícia Holanda Martins
- 71** VIRADA CIBERNÉTICA,
PÓS-HUMANISMO E BIOPODER
Homero Luís Alves de Lima
- 89** NEOLIBERALISMO E EDUCAÇÃO:
O ALUNO EMPRESÁRIO DE SI MESMO
Sylvio Gadelha

- 107** O DESFILE DOS DESCARTÁVEIS:
PANDEMIA, EDUCAÇÃO E RACISMO NO BRASIL
Bernadete de L. R. Beserra, Rémi Fernand Lavergne
- 129** A NOÇÃO DE NECROPOLÍTICA NO PENSAMENTO
DE ACHILLE MBEMBE: APROXIMAÇÕES E DESLOCAMENTOS
EM RELAÇÃO À BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT
João Paulo Pereira Barros, Jéssica Silva Rodrigues,
Carla Jéssica de Araújo Gomes, Felipe Augusto Barbosa Alencar
- 153** ESTADO DE EXCEÇÃO, *HOMO SACER*, BANDO, CAMPO
E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN
Hildemar Luiz Rech
- 177** SOBRE A TERMODINÂMICA DO DEVIR,
A METAESTABILIDADE DA VIDA E A INDIVIDUAÇÃO
DO ÁTOMO: A ONTOGÊNESE DE GILBERT SIMONDON
Helano de Sousa Castro
- 205** CORPO E TÉCNICA NA DANÇA: ARTICULAÇÕES PARA UMA
CORPOREIDADE INVENTIVA
Ernesto Gadelha, Denise Parra, Rosa Primo
- 227** SOBRE OS AUTORES



CADA LIVRO, UMA HISTÓRIA

SYLVIO GADELHA
BERNADETE BESERRA
THIAGO MOTA

Todo livro carrega consigo uma história, Com suas aventuras e desventuras, seus itinerários, suas inflexões, seus agenciamentos, organizadores, autores, argumentos, conceitos e respectivos personagens conceituais, etc., talvez, o que mais marque a história deste livro que o leitor tem em mãos, seja o fato de que, do início de sua urdidura, em 2012, até a sua publicação, em setembro de 2021, um longo período, portanto, dois distintos acontecimentos, quase impossibilitaram que fosse trazido a lume.

Situando as coisas. De 2009 a 2012, o então chamado Eixo de Pesquisa Filosofias da Diferença e Antropologia da Educação, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), à época coordenado pelo Prof. Dr. Sylvio Gadelha, participou de um projeto de intercâmbio acadêmico e cooperação científica (Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – Procad/Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes) muito exitoso, intitulado “Biopolítica, Escola e Resistência: Infâncias para a formação de professores”.

Tal projeto teve como instituição proponente o Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e, como instituições parceiras, o Programa de Pós-graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual de São Paulo, *campus* de Araraquara, o Programa de Pós-graduação em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde da Universidade de Brasília (UnB), e o nosso supracitado Programa de Pós-graduação.

A coordenação-geral ficou sob a responsabilidade do Prof. Walter Omar Kohan (Programa de Pós-graduação em Educação – Proped/Uerj) e, nos

demais Programas, a coordenação ficou sob a responsabilidade dos professores Paula Ramos de Oliveira, Lúcia Helena Pulino e Sylvio Gadelha, respectivamente. O projeto possuía três linhas de pesquisa, das quais a primeira, “Subjetividade, Biopolítica e Resistência”, foi particularmente dinamizada, não sem razão, pelos docentes e discentes do Eixo de Pesquisa Filosofias da Diferença, Antropologia e Educação.

Dentre os produtos do projeto, merecem destaque, como seu coroamento, dois livros organizados, respectivamente, pelos professores Sylvio Gadelha e Lúcia Helena Pulino (Vol. I), e Walter O. Kohan e Paula Ramos de Oliveira (Vol. II), publicados pela Ed. Alínea, em 2012, compostos de capítulos redigidos por docentes e discentes de todas as quatro instituições parceiras nessa empreitada de quatro anos de intercâmbio e cooperação acadêmico-científica.

Foi justamente a satisfação experimentada pela boa acolhida desses dois volumes, no campo da teorização educacional brasileira, que disparou a ideia de que seria interessante que o Eixo Filosofias da Diferença e Antropologia da Educação buscasse dar expressão aos estudos e pesquisas realizados em seu âmbito, publicando seu próprio livro, mas sem prescindir da colaboração de alguns outros professores e pesquisadores, os quais, a despeito de não pertencerem ao Eixo, serviam-lhe como valiosos intercessores, enriquecendo suas atividades e alargando seus horizontes. Após reunidos os originais e prestes a dar início à editoração do livro, o prof. Sylvio Gadelha teve grave problema de saúde, que terminou por fazer com que esse projeto fosse interrompido, permanecendo “no freezer” por vários anos.

Felizmente, em 2019, depois de renomeado, passando a chamar-se de Filosofias da Diferença, Tecnocultura e Educação, o Eixo retomou esse projeto de publicação, doravante somando-se à sua organização a Profa. Dra. Bernadete Beserra e o Prof. Dr. Thiago Mota, cujas inestimáveis contribuições dinamizaram sua feitura e contribuíram para que ele se revestisse da qualidade com a qual hoje se apresenta. Vários autores que contribuíram no projeto original permaneceram; outros, devido ao tempo, não puderam aguardar a publicação; e outros se integraram à sua colaboração apenas recentemente. Todas as contribuições, porém, mantiveram, igualmente, não só a inclinação crítica do projeto, mas também sua pluralidade temática equilibrada e a interface com a educação.

O segundo acontecimento acima referido é o desta pandemia que enfrentamos e que nos atingiu a todos, sem exceção, demandando dos organizadores e dos autores muita paciência, serenidade, dedicação e boa vontade, sem as quais não teríamos logrado êxito em publicá-lo. Agradecemos a todos e a todas por sua generosidade, compromisso e empenho.

O livro reúne dez capítulos, que gravitam, em maior ou menor medida, e numa perspectiva transversalista, em torno de uma espécie de triângulo, cujos vértices são a biopolítica, a tecnocultura e a educação. Em primeiro lugar, que a biopolítica mereça destaque, é mais do que compreensível, haja vista que parte considerável da produção científica do eixo de pesquisa sempre primou pela exploração desse potente conceito de Michel Foucault, sobretudo, em suas interfaces com a arte neoliberal de governar e a educação.

Em segundo lugar, que temas e/ou problemas relativos à tecnocultura também tenham sido merecedores de especial atenção, isso se justifica pelo fato de que, particularmente desde meados da década de 1970, as sociedades têm sido obrigadas a se haverem, para o melhor e o pior, com as chamadas convergências tecnológicas e, em decorrência delas, com várias transmutações sociotécnicas, destacando-se, aí, a revolução operada pelas novas tecnologias digitais da informação e comunicação, para não falar do advento de toda uma nova realidade planetária e de uma nova lógica do social, pautadas por funcionamentos que doravante operavam mediante redes de redes, perfazendo uma espécie de capitalismo globalizado e conexcionista.

Em terceiro lugar, não haveria como a educação não vir a constituir o terceiro vértice desse “triângulo atrator”, na medida em que: (a) o Eixo de Pesquisa se inscreve institucionalmente num Programa de Pós-graduação em Educação; (b) que esta, a educação, nele é concebida como algo que se estende para aquém e além do mero processo de escolarização e organização escolar; (c) que, de um lado, além de ela operar em diferentes níveis, tanto numa dimensão molecular quanto numa dimensão molar, de outro, opera simultaneamente num regime de imanência e coextensividade com a política, o racismo, o corpo, a arte, com os meios de comunicação, com a técnica e a tecnologia, dentre outros.

Eis, de sobrevoos, uma breve aproximação, ou um instantâneo conceitual e intensivo do presente livro, que nunca teve pretensões exaustivas, senão a de reunir alguns *flashes* e problematizações de temas e/ou problemas que nos desafiam em nossa pura atualidade, pretendendo contribuir para que melhor pensemos três perguntas cruciais, relativas ao que Michel Foucault chamou de uma *ontologia histórica de nós mesmos*: Como nos tornamos o que somos? O que vem sendo feito de nós? O que estamos fazendo do que vem sendo feito conosco?

CONTRA O INFINITO DO PODER, UMA RESISTÊNCIA INTERMINÁVEL

NILDO AVELINO

Entre as preciosas lições de Michel Foucault, encontra-se a que nos ensina a desconfiar do discurso que deixa de fora da sua crítica o exercício do poder. Não porque o poder seja o mal a ser combatido, mas porque as relações de poder atravessam e circulam pelos corpos dos indivíduos; o poder transita pelo discurso, pelo desejo, pelo comportamento, pelos gestos que não são mais do que seus efeitos (FOUCAULT, 2001a).

Anatomopoder altera a materialidade dos corpos em seus mínimos detalhes, atribuindo-lhe ritmos, capacidades, habilidades; *biopoder*, regula as forças vitais de um conjunto vivo, uma população, para majorar suas funções e otimizar seus processos; *poder pastoral*, instaura um processo de subjetivação no qual o indivíduo se constituirá como sujeito da verdade de si mesmo; *poder governamental*, estrutura o campo de ação e de possibilidades dos indivíduos.

Por ter ignorado esses amplos e complexos jogos de poder é que se viu, no Ocidente, filosofias da liberdade darem lugar a grandes formas de dominação: de Rousseau, passando por Hegel e Marx, até Nietzsche, encontram-se filosofias admiráveis que se autoproclamaram em “relação de oposição essencial ao poder e a seu exercício ilimitado mas que, no entanto, o destino do seu pensamento fez com que, quanto mais ouvidas, mais o poder, mais as instituições foram penetradas por seu pensamento, mais elas serviram para autorizar formas excessivas de poder” (FOUCAULT, 2001b, p. 539). Quando convocada para a luta política, a filosofia não percebeu que, embora se declarando pensar contra o poder, pensou com ele; embora dizendo-lhe não, ocupou seu lugar e constituiu a si mesma como “a lei da lei”, como *arché*: o fundamento capaz de conferir *poder* ao poder.

Aqui está uma das razões de Foucault ter se recusado a dar, às suas pesquisas, o estatuto de um trabalho teórico. Não se trata, diz Foucault (1999, p. 18-19), de “dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobrepor um tipo de coroa-teórico que as unificaria”. Pelo contrário, Foucault assume a posição do “positivista feliz” (1996, p. 70), do “empirista cego” (2001c, p. 404) e do “teórico negativo” (2012, p. 75), e insistiu em distinguir claramente sua *démarche* da maneira pela qual a filosofia tem tradicionalmente colocado a questão do poder. Em vez de partir da aceitação tácita dos fundamentos, dos instrumentos e das justificativas dados previamente pela teoria que limitam a afirmação de um discurso crítico; seria preciso inverter a *démarche* da filosofia política e partir do enfrentamento sistemático, voluntário, prático e teórico contra o poder (FOUCAULT, 2012, p. 75-76).

Portanto, não são as representações teóricas do poder que servirão de ponto de partida de uma análise, mas o movimento real e empírico para dele se separar; uma atitude teórico-prática que Foucault chamou, deliberadamente, pelo termo *anarqueologia*, procurando amalgamar seu próprio método arqueológico com a atitude anárquica em face do poder. Como se o momento de oposição ao poder, a tomada de decisão da sua não aceitabilidade, permitisse uma análise crítica acerca do sujeito e do conhecimento. Sem esse salto inicial para fora das verdades do poder, dos seus princípios e fundamentos, da sua arquê, não seria possível desvincular o sujeito das suas objetivações e representações, da preponderância das estruturas árquicas do pensamento verdadeiro.

A anarqueologia é uma atitude anárquica que arranca o sujeito do solo teórico e dos fundamentos por meio de um agir resoluto, que produz, por retorno, uma transmutação concreta do sujeito. Nesse gesto, como sublinhou Schürmann (2013, p. 341), “o pensamento – que é o agir em sentido amplo do termo – aparece flanqueado do agir em sentido estreito como sua condição e sua consequência”.

Para Schürmann (2013, p. 344), existe, na inversão da relação entre pensar e agir, um tipo de *imperativo prático*, a partir do qual “um modo de pensar se torna sempre dependente de uma maneira de agir”. É como se, para compreender a pobreza, fosse preciso ser pobre, recusar as imagens que a riqueza fez dela; compreender o desprendimento requer ser desprendido, recusar os valores que prendem e aprisionam; do mesmo modo, para compreender o poder, é preciso colocar-se do lado da resistência, recusar as representações que o poder faz dele mesmo.

Inspirado em Foucault, Schürmann estabeleceu o comportamento, e o tipo de injunção que ele mantém com o pensamento, como prioridade metódica. “Modificação prática da existência, primeiro, inteligência ‘filosófica’ depois. Apropriação das possibilidades existenciais, primeiro, ontologia existencial depois” (SCHÜRMAN, 2013, p. 345). É sempre questão de comportamento, diz Schürmann, de um “ou isso ou aquilo” e da sua decisão essencial, que sempre precede, como sua condição de possibilidade, todas as decisões racionais.

Foucault perseguiu e descreveu com obstinação e admiração a irredutibilidade desses gestos inexplicáveis, que arrancam o indivíduo de si mesmo. Ele os encontrou na vivacidade mortífera da loucura, no ilegalismo popular da plebe sediciosa; no parricídio de Pierre Rivière; no suicídio de Herculine Barbin; na série quase infinita de anormais inscritos sob o signo do onanismo, da histeria, da possessão, da feitiçaria, do monstro moral e político; mas também entre os prisioneiros escrutinados; os ascetas empedernidos dos primeiros séculos; entre os infames dos arquivos da Bastilha e das *lettres de cachet*; na espiritualidade revolucionária; etc.

O que Foucault viu em todas essas figuras sombrias? Certamente, na opacidade dessas existências, percebeu o ponto luminoso do exercício do poder. Mas também encontrou nelas algo de mais precioso: uma “intensidade que as atravessa”, uma impressão que abala todas as fibras, os “excessos”; uma “mistura de obstinação sombria e perfídia”, de “derrota e fúria”; “existências-relâmpagos”, “poemas-vidas”. Foucault buscou mostrar que, embora houvesse, nessas figuras, “em suas desgraças, em suas paixões, em seus amores e ódios, alguma coisa de cinza e de comum” que as destinava “a passar sem deixar rastro”; elas também foram “atravessadas por um certo ardor, animadas por uma violência, uma energia, um excesso na malvadeza, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no azar que lhes dava [...] uma espécie de grandeza assustadora ou digna de pena. [...] espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas são e difíceis de discernir” (FOUCAULT, 2001d, p. 240). Do que provém essa energia arrebatadora do sujeito e que atravessa existências tão ínfimas? Do seu encontro com o poder:

[...] sem esse choque, nenhuma palavra estaria lá para nos lembrar do seu trajeto fugidio. O poder que espiava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, às suas queixas e aos seus tumultos, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou essas poucas palavras que nos restaram; que se tenha querido se dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar; ou que ele tenha querido intervir e que tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas

vidas que estavam destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem jamais terem sido ditas, só puderam deixar seus traços – breves, incisivos, frequentemente enigmáticos – no ponto do seu contato instantâneo com o poder. (FOUCAULT, 2001d, p. 240-241).

Há, no encontro com o poder, o momento fulgurante e o instante mais vívido da existência dos indivíduos. Ali é que reside o “ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia; é lá onde elas se chocam contra o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas armadilhas” (FOUCAULT, 2001d, p. 241). Foi o que levou Deleuze (1988, p. 99) a reconhecer a culminância de certo vitalismo no pensamento foucaultiano: a vida, em toda sua intensidade, energia, vigor e vivacidade, estaria nessa capacidade de resistir ao poder. Assim como o *elã vital* de Bergson (2005, p. 107) procede da resistência que a vida experimenta contra a matéria e da força explosiva que ela carrega em si, para Foucault, é na resistência ao poder que se encontra o pouco de ruído e brilho que as vidas mais supérfluas são ainda capazes de provocar.

“Varsóvia terá sempre seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurgentes” (FOUCAULT, 2001e, p. 791). Inversão de Hannah Arendt (1998) para quem o ápice do poder, sua intensidade totalitária, estava na superfluidade do indivíduo-massa; mas também de Camus (1999), que viu na sublevação uma tomada de consciência. Para Foucault (2001d, p. 241), trata-se de um gesto sem explicação, um tipo de “dilaceramento que interrompe o fio da história e suas longas cadeias de razões”, que, escapando às revoluções e sua história “racional e controlável”, habita o “enigma das insurreições”.

Foi esse inominável que Foucault (2001f, p. 701) assistiu no desenrolar da revolução iraniana: “[...] paradoxo [...]: a população se opõe a um dos regimes mais militarizados do mundo e a mais temível polícia. E isso de mãos nuas, sem recorrer à luta armada e com uma obstinação e coragem que imobilizam o exército nas ruas: pouco a pouco ele se paralisa e hesita disparar”.

Sem explicação e sem porquê, tudo o que se sabe, é que as insurreições são “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; [e que] por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder” (FOUCAULT, 1993, p. 91). Em meio a mecanismos de poder infinitos, as resistências são intermináveis.

Em uma entrevista surpreendente, concedida em 1978, a Farès Sassine, Foucault (2013) sublinhou a dimensão que torna o poder o campo de imanência das insurreições; trata-se do fato de que, nas sociedades modernas, com

seus “aparelhos de Estados, mas também com toda uma série de técnicas para governar as pessoas, com a proliferação dos mecanismos de poder que produzem sua estabilização, sua multiplicação, seu refinamento, encontra-se sempre a tendência de se governar abusivamente. Existe algo nessas sociedades como uma lei de excesso que é interior ao desenvolvimento do poder”.

Contudo, ainda que o poder na modernidade se tornara inescapável, a luta contra ele se dá por uma multiplicidade interminável de pontos de resistência pulverizados, móveis e transitórios, que não têm um lugar fixo, nem adquirem as formas da grande recusa ou da ruptura radical, mas se disseminam “com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento” (FOUCAULT, 1993, p. 92).

Não é questão, portanto, de um face a face entre poder e resistência, e da consequente exclusão de um deles; tampouco trata-se de uma resistência pacífica e não violenta. É algo bem mais complexo, em que, diz Foucault, a resistência figura como condição de existência do poder, mas também, e simultaneamente, aquilo que se opõe ao seu exercício. De modo que “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem ser separadas [...]: no coração da relação de poder, provocando-o sem cessar, existe a renitência do querer e a intransitividade da liberdade” (FOUCAULT, 2001g, p. 1.057).

E se acontece de os poderes não serem “absolutamente absolutos”, não se deve às virtudes da democracia, mas a essa posicionalidade recíproca irreduzível; deve-se ao fato de que “existe, posterior a todas as aceitaçãoes e coerções, além das ameaças, das violências e das persuasões, a possibilidade desse momento em que a vida não mais se negocia, em que os poderes nada mais podem, em que, diante dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se sublevam” (FOUCAULT, 2001e, p. 791). Daí a necessidade de se espreitar por trás da política para apreender nela esse “movimento irreduzível”, “profundamente ameaçador para qualquer despotismo” e que se manifesta como “aquilo que deve incondicionalmente limitá-la”, isto é, a decisão que consiste em dizer: “não obedeco mais”, e que joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco da sua vida” (FOUCAULT, 2001e, p. 793-794).

Foucault percebeu nessa decisão uma “dramaturgia do vivido revolucionário”:

Decidir que se vai morrer quando se faz a revolução não quer dizer simplesmente colocar-se frente a uma metralhadora e esperar que ela desapare. Decidir que se vai

morrer, ou que se prefere morrer a continuar, assume certo número de formas. Pode assumir a forma da luta armada ou da guerrilha, do atentado individual, do movimento de massa, de uma manifestação religiosa, da marcha fúnebre etc. Então, se o senhor quiser, é o que eu chamaria de dramaturgia do vivido revolucionário, e é indispensável a se estudar. Ela é absolutamente a expressão dessa espécie de decisão que produz a ruptura das continuidades históricas e que é coração da revolução. (FOUCAULT, 2013).

Conhece-se a importância que o tema da dramaturgia revolucionária vai adquirir no final da vida de Foucault. Na abertura do curso de 1983, ele será retomado, com a reflexão kantiana sobre a Revolução Francesa, para deslocar a análise do “drama da Revolução” para o “entusiasmo revolucionário”. A partir disso, foi possível, para Foucault (2008, p. 19), mostrar que “o importante na Revolução não é, portanto, a própria Revolução, [...] mas o que se passa na cabeça dos que não fazem a Revolução ou que não são, em todo caso, seus atores principais. [...] O significativo é o entusiasmo pela Revolução”.

É o entusiasmo dos espectadores e dos coadjuvantes, o relevante, nas revoluções; ele se manifesta não nos grandes atos revolucionários fundadores e solenes, mas no ímpeto e na energia da vida revolucionária, isto é, nessas diversas maneiras de viver a revolução que constituirão a sua dramaturgia e que não se confundem simplesmente com uma *mise-en-scène*, mas adquirem o valor de uma *alèthurgie*, de um “ato pelo qual o sujeito [...] se manifesta, [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros [...], se constitui e é constituído pelos outros”, como alguém que faz da sua própria vida o palco visível de uma revolução (FOUCAULT, 2009, p. 4, grifo no original).

•

No presente volume, o leitor encontrará uma série de ensaios que possuem o mérito de apresentar uma resistência interminável aos infinitos mecanismos do poder nos quais estamos enredados. As reflexões aqui reunidas apresentam múltiplas posicionalidades, que atravessam desde o direito, passando pelo *big data*, a comunicação, cibernética, termodinâmica, educação neoliberal, a pandemia e o racismo de Estado, a corporeidade capturada pela dança, as necropolíticas sempre presentes e os estados de exceção sempre atuantes, configurando, no seu conjunto, uma contribuição inestimável ao campo dos estudos foucaultianos no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**, v. 1: A vontade de saber. 11. ed., trad. Maria Th. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. Pouvoir et savoir. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, Michel. La vie des hommes infâmes. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, Michel. Inutile de se soulever?. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001e.
- FOUCAULT, Michel. Une révolte à mains nues. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001f.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II**: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001g.
- FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Sueil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard/Sueil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants**. Cours au Collège de France, 1979-1980. Paris: Gallimard/Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Entretien inédit avec Michel Foucault (1979). **Rodéo**, n. 2, 2013. Disponível em: <http://fares-sassine.blogspot.com.br>. Acesso em: nov. 2015.
- SCHÜRSMANN, Reiner. **Le principe d'anarchie**. Heidegger et la question de l'agir. Bienna/Paris: Diaphanes, 2013.

PARA A GENEALOGIA DO DIREITO: BIOPODER, GOVERNAMENTALIDADE E TECNOLOGIA JURÍDICA EM FOUCAULT

THIAGO MOTA

A regra e a luta, a regra na luta, é isso o jurídico.
(FOUCAULT, 2015, p. 115)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é posicionar o arsenal conceitual da análise genealógica do poder desenvolvida por Michel Foucault, tendo em vista a abordagem do problema do direito (aqui feita de maneira bastante genérica). Obviamente, a primeira questão que se coloca é saber se o problema do direito se encontra mesmo onde o procuramos, ou seja, se foi efetivamente abordado por Foucault.

Com efeito, Foucault não é um jurista nem um filósofo do direito, um jusfilósofo. O prisma que ele constrói e utiliza para visualizar o direito é um prisma, digamos, antijurídico ou, talvez, contrajurídico, em todo caso, não jurídico, extrajurídico. O discurso do direito e o discurso de Foucault não se situam em um mesmo plano. O discurso de Foucault sobre o direito não integra o direito, não faz parte do discurso dos juristas e dos filósofos do direito nem da chamada “doutrina” e, nesse sentido, não é fonte do direito. Por essa razão, alguns comentaristas chegam até mesmo a falar em uma “expulsão do direito” (LAWLOR; NALE, 2014, p. 245) do pensamento de Foucault, no sentido de que, após breves considerações, ele descartaria ou deixaria de lado o tema do direito.

Discordamos dessa leitura e consideramos que, embora Foucault não seja um filósofo do direito, nem um jurista, esse é um de seus temas principais. Assim, ao contrário de uma expulsão do direito, entendemos que, ao lado do poder, do sujeito, ou da verdade, o direito é um dos problemas mais importantes da análise genealógica. Sem nenhuma dúvida, trata-se de um tema recorrente, muitas vezes retomado, embora de maneira dispersa, como numa série descontínua de *insights*.

A partir do início dos anos 1970, Foucault escreve sobre *Teorias e instituições penais* (1971-1972), *A sociedade punitiva* (1972-1973), ambos os cursos foram ministrados no Collège de France e abordaram diretamente a temática do direito penal; *A verdade e as formas jurídicas* (1973), as famosas conferências realizadas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), que resumem os cursos dos anos anteriores; e *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (1975), que é hoje bibliografia básica nos cursos de direito do país.

Outras obras de Foucault dos anos 1970 – para não ir além – também vão abordar o direito, embora isso possa não ser tão óbvio, no que diz respeito aos títulos. É o caso de *Em defesa da sociedade* (1975-1976), especialmente a aula de 14 de janeiro de 1976; e o texto final de *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1976), que se chama Direito de Morte, Poder sobre a Vida, em que a questão do direito ocupa lugar de destaque. Do mesmo modo, os cursos dedicados à história da governamentalidade, isto é, *Segurança, território, população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), também atravessam vários problemas jurídicos.

Assim, pode-se seguramente dizer que o problema do direito se encontra no pensamento de Foucault. No entanto, é preciso compreender que ele toma o direito como um objeto, um discurso-objeto e uma série de práticas-objeto, que devem ser observados de fora. Trata-se da exterioridade radical do pensamento de Foucault em relação ao pensamento do direito que, todavia, possibilita pensar o direito em seu fora, ou ainda, pensar o fora do direito (*outlaw*), pensando o próprio direito.

O pensamento de Foucault (2001a, n. 38) acerca do direito é *do* ou *de* fora (*dehors*). Uma implicação direta disso é que, para manter-se no plano de imanência da análise genealógica do direito, será necessário manter-se no exterior do direito, em um ponto de vista de fora, que não é o dos juristas nem filósofos, quando falam do direito. Isso é algo que orienta nossa leitura: pensar de fora do direito, pensando, todavia, o direito.

O QUE ESTÁ EM JOGO NAS PESQUISAS GENEALÓGICAS?

A chamada “fase genealógica” (VEIGA-NETO, 2003, p. 66) do pensamento de Foucault é composta por obras dedicadas especificamente ao problema das relações de poder. Para compreender o que configura essas obras como “genealógicas” precisamos, antes de mais nada, ter em mente que a genealogia é um tipo de pesquisa histórica. Nesse sentido, Foucault é, em primeiro lugar, um historiador.

Todavia, o tipo de história que ele pratica, a genealogia, não se confunde de nenhuma forma com a historiografia tradicional. No ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), Foucault (2001b, n. 84, p. 1.004) explica que a genealogia se distingue por “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona”. No caso, a monotonia é característica de uma história metafísica, uma “meta-história”, que busca por significações ideais por trás ou no fundo daquilo que acontece, visando construir, ao cabo, uma narrativa totalizante ou, até mesmo, totalitária.

Assim, a investigação genealógica nada tem a ver com o retorno a uma origem fundamental, a *arché* (começo monótono), nem com a busca por uma finalidade última, o *telos* (fim monótono). Em uma palavra, para a genealogia, não se trata do problema do fundamento. Nesse sentido, é anarqueológica. Além disso, a genealogia não tem a ver com a reconstrução da linha igualmente monótona que ligaria esse fim a tal começo, como se a história do que quer que seja pudesse ser narrada de forma contínua, sincrônica, linear, evolutiva, progressiva.

Ao contrário disso, a genealogia é concebida como uma história dos acontecimentos e das singularidades, das diferenças e das dispersões, dos acasos e dos acidentes. Portanto, trata-se de uma história contada de maneira descontínua e diacrônica, não linear, marcada por retornos, altos e baixos, em suma, uma história que faz a tentativa de restituir aos acontecimentos sua singularidade.

Para caracterizar a genealogia, vejamos de que maneira ela coloca o problema do objeto da análise e como se distingue de abordagens concorrentes a esse respeito. Na primeira aula (7/1/1976) do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999, p. 19) procura delinear não o objeto geral das diversas pesquisas genealógicas em dispersão, pois isso seria uma contradição em termos, mas aquilo que as mobiliza, ou, ainda, aquilo que está em jogo – o *enjeu*¹ – em todas elas:

O que está em jogo [*l'enjeu*] em todas essas genealogias, vocês sabem, mal tenho necessidade de precisar, é isto: o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? O que é o poder? Ou melhor – por que a pergunta: “O que é o poder?”

1 *Enjeu* (plural: *enjeux*) é uma palavra francesa, frequentemente utilizada por Foucault, não tem correspondente exato em língua portuguesa, e pode ser traduzida, dependendo do contexto, por “objeto”, “objetivo”, “escopo”, “propósito”, “questão principal”, “aposta”, “desafio”. Seria o que está em (*en*) jogo (*jeu*), isto é, “aquilo que está em jogo” no início de uma partida e que se arrisca a ganhar ou perder. (LAROUSSE. *Dictionnaire de français*. Disponível em: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/enjeu/29621?q=enjeu#29507>. Acesso em: 22 set. 2020).

seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero –, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas. Grosso modo, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder, ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia? (grifos no original).

A genealogia não é uma teoria, mas uma analítica geral do poder. O que está em jogo para ela é, sobretudo, o poder, ou, ainda, as relações de poder e seus mecanismos. O problema metodológico de partida da análise genealógica pode ser formulado assim: O conceito de poder se deixa deduzir satisfatoriamente da economia? A análise genealógica responde negativamente a essa questão, mas não é a única a abordá-la. Mais do que o poder, simplesmente, o que está em jogo nas genealogias é essa relação indissociável entre relações de poder e relações econômicas, que não pode ser pensada em termos de contrato nem de troca, nem tampouco como subordinação ou identidade formal.

A genealogia não é uma filosofia política, nem é uma ciência econômica, nem é uma crítica da economia política. Ela traça, antes, uma linha perpendicular em relação a essas abordagens, de onde reivindica um estatuto próprio. A genealogia também não tem as pretensões de totalidade, sistematicidade e universalidade que caracterizam, de modo geral, as teorias. Não é uma teoria do poder. Mais modesta, a genealogia é apenas uma forma de análise, ou, ainda, uma analítica do poder.

O QUE É PODER?

O que está em jogo, de maneira geral, para as genealogias, é o poder. Mas o que se deve entender por poder em Foucault? No capítulo dedicado ao método do primeiro volume da *História da sexualidade*, *A Vontade de Saber*, Foucault (1977, p. 89-92) resume sua concepção de poder em algumas proposições gerais.

- 1) O poder não é uma coisa, uma substância, algo de que um sujeito possa se apropriar. Ele também não é uma propriedade ou um atributo dos “poderosos”, nem no sentido jurídico, nem no sentido ontológico. Ele é algo que se exerce, que se pratica, que opera em inúmeros pontos, assumindo formas diversas em inúmeras relações. Por isso, a análise genealógica não é do poder, mas das relações de poder, ou ainda, do poder como relação.

- 2) As relações de poder não são externas, mas imanentes a outras espécies de relação (econômicas, jurídicas, epistêmicas etc.). E elas não estão subordinadas a um modo de produção econômica nem a nenhuma outra espécie de infraestrutura. Elas tampouco são apenas destrutivas ou negativas. O poder não é apenas repressão, opressão ou dominação. O poder produz e, nesse sentido, é positivo. Assim, “as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor” (FOUCAULT 1977, p. 90).
- 3) A relação binária entre dominadores e dominados não deve ser tomada como o modelo ou matriz geral das relações de poder. O poder não está localizado no aparelho de Estado nem na forma da lei, mas os atravessa. A lei e o Estado são o efeito ou resultado do funcionamento de toda uma multiplicidade de mecanismos de poder. Não se deve supor que o poder venha de cima (*top-down*), ele vem de baixo (*bottom-up*). Múltiplas correlações de poder de natureza heterogênea se formam nas mais diversas práticas e instituições da vida social e são elas que servem de suporte aos processos de dominação.
- 4) Todo exercício do poder tem um objetivo que é perseguido com base em um cálculo. Não são os sujeitos envolvidos na relação de poder que determinam nem esse objetivo nem esse cálculo, sendo, antes, determinados por eles. O poder não pertence aos sujeitos. Ele se exerce em processos de subjetivação, em processos de produção de tipos específicos de subjetividade. O sujeito é um efeito do poder e não sua causa.
- 5) Poder e resistência se implicam mutuamente: “Lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT 1977, p. 91). Não há relação de poder sem que haja resistência. O que há é, antes, a imanência de um à outra, e reciprocamente. Assim, não há, na relação de poder, um polo que só exerce o poder e outro que só se submete a ele. Poder e resistência são praticados de ambos os lados. Isso significa dizer que as relações de poder são de natureza essencialmente relacional, elas só existem na medida em que uma multiplicidade de focos de resistência se espalha por toda a extensão da rede do poder. Por conseguinte, cada avanço do poder também é, em princípio, um avanço da resistência.

Estritamente nesses termos² é que as correlações de poder constituem o campo de investigação das análises genealógicas. Foucault (1977, p. 97) acrescenta a isso uma importante distinção entre a lei e o poder, que também permite distinguir entre o modelo tradicional do direito e o modelo estratégico que a genealogia adota:

Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político.

O poder não é a lei, embora a absorva ou, no mínimo, a atravesse. Assim, a nova concepção de poder que Foucault formula implica a substituição do modelo tradicional do direito, da lei, da interdição, a soberania, pelo modelo estratégico dos objetivos, da eficácia tática e das correlações de força. Todavia, o abandono do modelo jurídico de poder não acarreta a exclusão do direito do campo de problematização da análise genealógica. Pode perfeitamente existir e, com efeito, existe uma análise genealógica do direito. O erro não é tentar pensar o direito com base na analítica do poder, mas, pelo contrário, tentar pensar o poder com base no modelo clássico do direito.

SOBERANIA E BIOPODER, DISCIPLINA E BIOPOLÍTICA

Pode-se dizer que a análise genealógica é uma tipologia do poder que se encarrega de estudar seus vários tipos³. Nas pesquisas realizadas por Foucault ao longo dos anos 1970, essa tipologia do poder vai se diversificar e se tornar cada vez mais complexa. Vejamos as distinções entre alguns dos principais tipos da genealogia do poder: o poder soberano, o biopoder, o poder disciplinar

2 “A respeito dos postulados da teoria tradicional do poder que a genealogia abandona.” (DELEUZE, 1988, p. 34-40).

3 O termo “tipo” não é empregado aqui no sentido de Weber, mas de Nietzsche (1998).

e a biopolítica. Na última aula (17/3/1976) de *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999, p. 287) apresenta a distinção geral entre poder soberano e biopoder em termos de direito:

Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante. E eu creio que, justamente, uma 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 é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (grifos no original).

Embora não seja a única, essa é uma das formulações mais importantes da distinção entre o poder soberano e o biopoder, em Foucault. É interessante notar que o poder soberano é definido aí como um direito: o direito de fazer morrer ou deixar viver. Seu inverso é o biopoder, que é o direito de fazer viver ou deixar morrer. Assim, fica claro que se desvencilhar do modelo clássico do direito não equivale a excluir o direito por completo das considerações da análise genealógica.

A transformação que leva do poder soberano ao biopoder é aí entendida como uma transformação do direito político, como a passagem de um direito clássico, direito de soberania, que fazia morrer, a um direito novo, direito biopolítico, que faz viver. Ao empregar a expressão “direito novo”, nessa passagem, Foucault leva as noções de poder e direito a se aproximarem de tal modo que parecem se tornar intercambiáveis.

O regime da soberania e o regime do biopoder funcionam com base em concepções de vida e morte diferentes. Para a teoria clássica da soberania, que predomina do final da Idade Média até meados do século XVIII, a vida e a morte não são fenômenos naturais, mas políticos. São elas que ligam o soberano aos seus súditos. O soberano é senhor da vida e da morte daqueles que se encontram sob seu domínio, detendo o direito de matá-los legitimamente,

caso lhe seja necessário ou útil. É na morte que ele prova o seu poder. Trata-se de um direito de espada, que se manifesta no ato de matar. Daí, as execuções espetaculares e os suplícios públicos, que eram demonstrações do poder soberano. Assim, no que se refere à vida, o poder soberano é negativo, pois faz morrer. Sua forma básica é o confisco. É um mecanismo de saque, subtração, retirada, extração de bens, riqueza, suor, sangue, etc. Ele é, sobretudo, o poder ou direito de confiscar o bem mais importante: a vida. Portanto, a soberania é essencialmente limitativa, restritiva, repressiva.

Com o nascimento do biopoder, no final do século XVIII, o estatuto político da vida modifica-se. Daí em diante, já não se trata mais, em primeiro lugar, de um direito de fazer morrer, mas de um poder que faz viver, que produz vida, de acordo com suas próprias conveniências e necessidades. Por conseguinte, o biopoder é positivo, no sentido de que faz viver; produz vida e subjetividade. Funciona com base no incentivo, no estímulo; na motivação e no controle; na vigilância e na gestão. Trata-se de administrar a vida, de ordená-la, de reproduzir e multiplicar suas forças, de otimizá-las. Até mesmo quando faz morrer, o biopoder o faz em nome da vida: como quem passa a conduzir as guerras são os gestores da vida, os massacres tornam-se vitais. Certas formas de vida precisam ser subtraídas para que outras se multipliquem.

O biopoder divide-se em duas formas básicas: a disciplina e a biopolítica.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a

vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo. (FOUCAULT 1977, p. 131, grifos no original).

A disciplina nasce ainda no século XVII e abrange instituições diversas: quartéis, escolas, fábricas, hospitais, etc. Seu modelo básico é a prisão, lugar em que a análise genealógica encontra as relações disciplinares em seu estado, por assim dizer, cru. O objetivo da disciplina, ou, antes, das disciplinas, é docilizar os indivíduos, mais especificamente, seus corpos, de modo a torná-los mais obedientes do ponto de vista político e mais úteis do ponto de vista econômico.

Assim, o poder disciplinar visa otimizar suas forças e integrá-los aos aparelhos de controle e produção. O poder disciplinar constitui uma anátomo-política, isto é, uma “anatomia”, um saber sobre o corpo, que, entretanto, se desenvolve em função de fins políticos ou de poder. A disciplina é um saber-poder. Em outras palavras, as disciplinas são técnicas de exercício do poder que, em conjunto, formam uma tecnologia política. O poder disciplinar incide sobre o sujeito concebido como corpo, ou, ainda, como um “corpo-máquina”, a ser integrado à grande maquinaria moderna de produção e controle.

Além disso, a disciplina é individualizante, pois individualiza os corpos e os sujeitos para exercer um controle cada vez mais eficaz sobre eles. Todavia, ela também tem uma dimensão totalizante, na medida em que sua lógica se generaliza, atravessando diversas instituições e mesmo se exercendo fora de seus muros. Daí que Foucault (1997) fale em sociedade disciplinar e em panoptismo, para caracterizar o impacto que tem o funcionamento das disciplinas na vida moderna.

A biopolítica nasce no final do século XVIII, mas se constitui de maneira diferente, como outra estratégia de gestão da vida (*bios*) dos seres humanos. Como tal, ela não incide sobre os corpos individuais, mas sobre o corpo coletivo da população. Assim, a biopolítica lida com problemas como: a natalidade, mortalidade e longevidade; as morbidades e incapacidades físicas e mentais; as epidemias e endemias; o trabalho; a higiene e o saneamento básico; o meio geográfico; a cidade, etc.

A biopolítica é uma “biologia”, ou seja, um saber sobre a vida, sobre uma espécie, uma população, a população humana, que, no entanto, tem uma dimensão política. Ela também é um saber-poder, ou seja, uma série ordenada

de técnicas, uma tecnologia política que visa a regular e otimizar, para fins políticos e econômicos, os processos biológicos do “corpo-espécie” de uma população.

Por exemplo, um tipo específico de biopolítica é o que Foucault (2008b, p. 79-81) chama de “dispositivo de segurança”, que compreende um conjunto de técnicas de gestão dos riscos que estão ligados, de modo geral, à vida da população. Portanto, a biopolítica é totalizante, abrange os homens como população e, no limite, diz respeito a toda espécie humana. Por outro lado, ela também tem efeitos de individualização, uma vez que sua lógica penetra profundamente na alma dos indivíduos para conduzir suas vidas, a cada instante, e do começo ao fim.

Cabe observar que disciplina e biopolítica não se excluem mutuamente, mas antes constituem dois polos que se acoplam e se complementam no regime geral do biopoder. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1977, p. 131). Por exemplo, tanto a emergência da disciplina quanto a da biopolítica estão ligadas, embora não sejam exclusivamente determinadas, à revolução industrial e às exigências do modo de produção capitalista, no que concerne à formação, ao ajuste e à fixação da mão de obra, tanto de um ponto de vista microeconômico (disciplinar) quanto macroeconômico (biopolítico), no aparelho de produção.

Assim, o biopoder “foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT 1977, p. 132). Por isso, não faz sentido afirmar que o advento da biopolítica tenha acarretado o desaparecimento da disciplina. Com efeito, o biopoder é o que resulta do acoplamento entre os controles disciplinares e as regulações biopolíticas.

Em resumo, foi articulando disciplina e biopolítica, que o biopoder se tornou capaz de abranger a vida por inteiro. Porém, se a hegemonia do biopoder significa que a vida inteira, dos indivíduos e das populações, tornou-se o objeto dos cálculos e dos mecanismos do poder, é preciso dizer também que a vida inteira se tornou aquilo que resiste e que constantemente escapa, foge ao biopoder. A vida não é apenas o que resulta das estratégias do poder, mas aquilo que formula contraestratégias sempre renovadas, que não se deixa simplesmente controlar, nem regular, nem governar, porque está sempre em disposição de luta. A vida é o que resiste.

A HISTÓRIA DA GOVERNAMENTALIDADE

Nos escritos de Foucault do final da década de 1970, o foco da análise genealógica se concentra no problema do governo. A genealogia do poder se especializa em uma história da governamentalidade. No início de *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), ao retomar o fio condutor de seu estudo, desde o curso precedente, *Segurança, território e população* (1977-1978), isto é, o problema do governo, entendido como exercício do poder político, Foucault (2008a, p. 4) diz o seguinte:

“Governo” portanto no sentido estrito, mas “arte” também, “arte de governar” no sentido estrito, pois por “arte de governar” eu não entendia a maneira como efetivamente os governantes governaram. Não estudei nem quero estudar a prática governamental real, tal como se desenvolveu, determinando aqui e ali a situação que tratamos, os problemas postos, as táticas escolhidas, os instrumentos utilizados, forjados ou remodelados, etc. Quis estudar a arte de governar, isto é, a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. Ou seja, procurei apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo. [...] o que eu procurei e gostaria também este ano de procurar captar é a maneira como, dentro e fora do governo, em todo caso o mais próximo possível da prática governamental, tentou-se conceitualizar essa prática que consiste em governar. Gostaria de tentar determinar a maneira como se estabeleceu o domínio da prática do governo, seus diferentes objetos, suas regras gerais, seus objetivos de conjunto a fim de governar da melhor maneira possível. Em suma é, digamos, o estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política (grifos no original).

Antes de mais nada, uma arte de governar é uma “arte”, isto é, uma técnica, ou, ainda, uma série de técnicas, que compõe um saber técnico ou produtivo (poiético). Esse saber é expressão de uma inteligência capaz de submeter a experiência prática ao crivo de uma reflexão que, não obstante, situa-se o mais perto possível do exercício concreto do governo. Por isso, de um lado, não se trata de uma teoria do governo, mas, de outro lado, também não se trata de uma história meramente empírica. Trata-se, antes, de um método ou um conjunto de regras práticas que dão lugar a um saber inscrito em algum lugar entre esses dois polos, o da teoria e o da prática. Tem-se aí, num certo sentido, um saber que se inscreve, a um só tempo, abaixo da nobreza de uma filosofia política e

acima da vilania da mera experiência de governar. É isso que Foucault (2008b) designa como arte de governar.

Para a análise genealógica, a introdução do conceito de arte de governar ou de governamentalidade é de importância crucial. Se não implica uma mudança radical de eixo, pelo menos significa uma reformulação considerável do objeto geral da análise. Num certo sentido, o que está em jogo (*enjeu*) deixa de ser, simplesmente, a série dos dispositivos de poder-saber que marcam as sociedades ocidentais, para se redefinir como o conjunto das práticas governamentais reflexivas, ou, ainda, das racionalidades de governo características dessas mesmas sociedades. Portanto, trata-se de uma modulação decisiva da genealogia do poder, que se torna uma história da governamentalidade. O momento em que Foucault (2008b, p. 143) introduz o conceito de governamentalidade pode ser localizado na aula de 1º/2/1978 do curso *Segurança, território, população*.

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (grifos no original).

De modo geral, a governamentalidade é uma racionalidade política, ou uma razão prática de governo, o que supõe uma série de análises, reflexões e cálculos, mas também de técnicas, procedimentos e instituições. Convém notar que o que se define, no trecho antes citado, não é o dispositivo geral de governamentalidade, mas a governamentalidade específica da modernidade, isto é, a governamentalidade liberal, que Foucault toma como exemplo para fazer considerações gerais. A governamentalidade liberal tem um alvo principal, uma forma de saber e um instrumento técnico, respectivamente: a população, a economia política e o dispositivo de segurança. Dizer que o liberalismo é um tipo de governamentalidade significa dizer que ele é um modo de agenciamento desses três elementos. Além disso, o liberalismo é um complexo de “tecnologias de poder” (FOUCAULT 2008b, p. 157) – das quais faz parte uma tecnologia jurídica –, que se articulam com base em uma racionalidade econômica, a fim de possibilitar, mas também de limitar, o exercício do governo dos homens. Eis o que seria uma definição genealógica de liberalismo.

Por sua vez, a população é um nodo em que se aglutina toda a problemática da biopolítica. Esse nodo humano constitui o correlato do dispositivo de segurança. No entanto, só é possível compreender a biopolítica no contexto de um

quadro mais amplo, isto é, de uma matriz de racionalidade governamental. Mais especificamente, a biopolítica teria de ser pensada a partir do regime geral da razão de governo que se baseia na verdade econômica, a saber, o liberalismo. Mas, em que sentido o liberalismo pode ser considerado um regime geral de governo? O que significa dizer que o liberalismo é um tipo de governamentalidade?

A noção de governamentalidade abarca mais do que a de biopolítica, pois inclui todo o arco do biopoder, e vai além. Esse corresponde à série indefinida dos dispositivos de poder-saber. Esquemmatizando muito, pode-se dizer que tal série compreende, de um lado, as tecnologias biopolíticas, ou seja, além do dispositivo de segurança, o dispositivo formado pela guerra das raças e pela luta de classes e o dispositivo de sexualidade, que faz as vezes de dobradiça entre a tecnologia dos corpos populacionais e a tecnologia dos corpos individuais. De outro lado, o arco do biopoder é composto pelas técnicas anátomo-políticas, isto é, pelo dispositivo disciplinar e pelas formas jurídicas.

Cada um desses mecanismos exige, evidentemente, uma análise específica. A perspectiva genealógica permite modulações diferentes, de modo que seu enfoque pode recair ora sobre um, ora sobre outro mecanismo. Mas não se deve pensar sobre os vários dispositivos como unidades autônomas, dispostas numa série sequencial, em que o que vem antes é substituído pelo que vem depois. Com efeito, é de uma maneira totalmente diferente que Foucault (2008b, p. 11) pensa a relação entre os dispositivos.

Portanto, vocês não têm uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança. Em outras palavras, vocês vão ter uma história que vai ser uma história das técnicas propriamente ditas.

Não há desaparecimento, substituição, nem muito menos anulação de um mecanismo de poder antigo com o nascimento de um novo. No entanto, novos mecanismos nascem e, como vêm depois de seus antecessores, os sucedem. Porém, os dispositivos que nascem brotam dos antecessores, ou melhor,

acoplam-se a eles. O mapa geral das tecnologias de poder não deve, de forma alguma, ser reduzido a uma linha contínua e unidirecional em que se passa de um elemento a outro. Não há passagem nem transição, se, por isso, entendermos a supressão do que antecede.

O mapa do poder é, antes, composto por uma rede, uma capilaridade penetrante, multidimensional, uma espécie de fractal, em que os elementos novos sobrevivem, sobrepõem-se, justapõem-se, interpõem-se, sempre se somando aos antigos, num movimento de infinita complexificação e refinamento. Nesse sentido, não se pode dizer que haja evolução, embora exista um processo de desenvolvimento na história das técnicas de poder. Pois esta não é a história das formas sucessivas do poder, mas das diferentes configurações que podem assumir as relações de poder. A genealogia é a história dos sistemas de correlação, dos tipos de acoplamento, ou ainda, dos diferentes agenciamentos entre os mecanismos de poder.

O biopoder é uma modalidade desse tipo de agenciamento. Reduzindo tudo ao esquema mínimo, digamos que ele agencia dois grandes conjuntos tecnológicos: o dispositivo disciplinar, que atinge sua expressão máxima no panoptismo societário, e o dispositivo de segurança, que chega ao apogeu no Estado de polícia (sobretudo, em sua versão nazista). Definido dessa maneira, o biopoder é o sistema de tecnologias que constitui o correlato de um saber técnico específico, de uma arte de governar, de um tipo de governamentalidade. Esse tipo é a governamentalidade liberal.

Cabe insistir nesse ponto. Para a análise genealógica, o liberalismo não é um elemento da série sucessiva das teorias políticas: idealismo, realismo, liberalismo, socialismo, neoliberalismo... Enquanto tipo de governamentalidade, nem o liberalismo integra essa série, nem é essa a série a ser considerada. Perspectivado pela análise genealógica, o liberalismo faz parte de uma série de objetos de estudo inteiramente diferente da que é composta pelos sistemas de pensamento político. O liberalismo participa, antes, da série dos dispositivos de poder-saber que constituem os objetos das pesquisas genealógicas de Foucault, ou seja: a loucura, disciplina, sexualidade, o racismo, a segurança, a razão de Estado, aos quais se seguem o liberalismo e o neoliberalismo.

O TRIÂNGULO VERDADE, DIREITO, PODER

Vejamos agora que papel o direito desempenha, de maneira geral, na análise genealógica. Embora não deva ser considerado como um filósofo do direito e, nem de longe, um jurista, Foucault se refere ao direito com frequência. Um

dos pontos mais relevantes de seus escritos para entender como concebe o direito é, sem dúvida, a aula de 14/1/1976 do curso *Em defesa da sociedade*. No início dessa aula, fazendo um balanço de suas pesquisas desde o início da década de 1970, Foucault (2009, p. 28) afirma:

O que eu tentei percorrer [...] era o “como” do poder. Estudar o “como do poder”, isto é, tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder. Portanto, triângulo: poder, direito, verdade (grifos no original).

Essa não é a única triangulação conceitual que se pode encontrar nos escritos de Foucault. Com efeito, existem outras como a triangulação entre poder, verdade e subjetividade, ou, ainda, o triângulo composto por soberania, disciplina e biopolítica. Entretanto, o triângulo formado pelo poder, pela verdade e pelo direito fornece um dos esquemas gerais possíveis das pesquisas genealógicas que ele realiza ao longo dos anos 1970. Ora, parece-nos digno de nota que, nesse triângulo, o direito ocupa um lugar de destaque entre o poder e a verdade.

A rigor, as pesquisas genealógicas não têm um objeto central, mas se referem a algo que está em jogo (*enjeu*); que as atravessa e as conecta em sua dispersão e em sua multiplicidade. Digamos que, naquilo que está em jogo nas genealogias, tal como Foucault as pratica, ou seja, no triângulo genealógico, em um de seus vértices, encontra-se, com efeito, o direito.

Portanto, o direito não apenas tem um lugar em suas análises, mas esse lugar é extremamente relevante, uma vez que se inscreve, de algum modo, entre o poder e a verdade. Assim, por um lado, não se pode dizer que o direito seja um dos temas centrais para a genealogia do poder, pois esta não tem propriamente um centro, reivindicando, antes, manter-se, estrategicamente, em estado de fragmento, numa configuração descentralizada. Por outro lado, também não se pode dizer que o direito seja um tema secundário ou de pouco interesse, para esse tipo de análise. Embora não seja um tema central, o direito é uma das questões principais (*enjeux*) e um dos aspectos necessários daquilo que constitui o domínio geral da análise genealógica.

Porém, em que sentido se pode afirmar isso? Com base em que podemos dizer que o direito tem toda essa importância para Foucault? Como se sabe, o termo “direito” tem múltiplos significados, e o próprio Foucault não o utiliza

sempre no mesmo sentido. Assim, o que quer dizer “direito” precisamente, nesse contexto? E, a partir disso, como compreender a relação que o direito, definido dessa maneira, estabelece com as outras duas noções concernidas pela triangulação antes referida? Qual é, de acordo com Foucault, no plano mais geral de suas pesquisas, a relação entre o direito, o poder e a verdade?

Para Foucault, não se trata da questão tradicional, que seria de filosofia política ou de filosofia do direito, a saber, a questão da legitimidade do poder ou dos limites jurídicos que o poder teria de respeitar para ser considerado legítimo. Num nível inferior e mais factual do que esse, no nível genealógico, o problema seria: “Quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade?” (FOUCAULT 1999, p. 28). Nessa formulação, entende-se por “direito” uma série de regras, ditas regras de direito, expressão que, em princípio, remete a leis, normas jurídicas ou, no seu conjunto, à ordem jurídica, ao ordenamento jurídico, ou ainda, aquilo que os juristas chamam de direito objetivo.

No entanto, o que Foucault tem em mente, em primeiro lugar, não é o significante “lei”. Na mesma passagem, ele sugere que essas regras de direito seriam peças necessárias à produção, pelo poder, de discursos de verdade, com potentes efeitos. Assim, as regras de direito seriam um fator de potencialização do poder e de ampliação de seus efeitos de verdade, bem como um instrumento útil a seu funcionamento.

Logo em seguida, Foucault (1999, p. 28) explica que todo exercício do poder pressupõe uma determinada economia dos discursos de verdade. As regras que constituem o poder são indissociáveis do poder que é veiculado pelos discursos tidos como verdadeiros. Para que o poder circule pelos discursos verdadeiros, é preciso existir uma relação de complementaridade, um esquema de reforço mútuo, entre as regras do poder e as regras do discurso. Ora, aqui não estamos muito longe da argumentação de *Vigiar e punir*, em que Foucault (1997, p. 30) elabora o conceito de “poder-saber” (*pouvoir-savoir*), segundo o qual: “Temos que admitir que o poder produz saber [...]; que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

No entanto, o conceito de poder-saber não deve nos induzir a uma leitura dicotômica. A passagem do esquema binário poder-saber para o esquema ternário poder-direito-verdade, parece ter em vista esclarecer qualquer mal-entendido a esse respeito e, com isso, fornece uma explicação mais completa a respeito da implicação recíproca entre poder e saber.

A principal diferença entre o esquema binário e o esquema ternário é, evidentemente, a inclusão do direito como uma espécie de pivô ou de dobra entre o poder e a verdade. Assim, o direito é concebido como superfície de contato, como uma dimensão de dupla face constituída pelas regras que, de um lado, regulam as relações de poder e, de outro, autorizam os discursos de verdade. E o direito constitui a interface entre poder e verdade, na medida em que é, essencialmente, meio de coação a dizer a verdade. As regras de direito são regras de poder, que nos obrigam, nos submetem, nos levam a dizer a verdade. Direito e confissão: o direito é uma ponte entre o poder e o saber na medida em que é forma de condenar à confissão, perpétua e reiterada, da verdade.

Cabe observar que nem sempre foi assim e que a triangulação poder-direito-verdade tem sua própria história. Como Foucault mostra em *A verdade e as formas jurídicas*, trata-se de uma relação que nasce na Grécia Clássica, desaparece ao longo de toda a Idade Média, para reemergir na Idade Clássica e, finalmente, alcançar alto grau de complexidade na Modernidade.

Pode-se dizer que, no contexto moderno, o direito cumpre um papel importante na produção da verdade, na economia dos discursos. Sem uma certa economia da verdade, não é possível o exercício do poder. Foucault esclarece que, assim como somos obrigados a produzir as riquezas, somos obrigados a produzir a verdade. A economia política, a gestão das relações de poder, tem uma ligação profundamente enraizada na economia dos discursos, isto é, com a gestão da verdade. Ambas impõem uma exigência de caráter econômico, isto é, uma exigência de produção, seja de riquezas, seja de verdade.

Tocamos, assim, no que pode ser designado como o problema da extração, não de mais-valia, mas, sim, de “mais-verdade”. E o que regulamenta esse processo, criando procedimentos, instrumentos e técnicas, com o fim de favorecer-lo, é o direito. Logo, podemos dizer que, no plano mais geral da pesquisa genealógica, isto é, no que concerne à triangulação que se estabelece entre o poder, a verdade e o direito, esse cumpre uma função econômica decisiva. O direito é a dimensão da injunção, da obrigação e da ameaça.

O direito é, ao mesmo tempo, o sistema das regras e o sistema de poder, as regras do discurso e as regras de direito, que nos coagem a produzir a verdade em caráter contínuo e sempre mais diversificado. Assim, o direito serve de suporte e de baliza à legitimação do processo de extração da mais-verdade. A respeito do mecanismo, da intensidade e da constância da relação entre poder, direito e verdade, Foucault (1999, p. 29) assinala:

[...] somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa.

A relação entre poder e verdade é de implicação direta porque o poder está sempre em busca da verdade, uma vez que essa busca é um pressuposto de sua legitimação. O poder só pode se legitimar pela verdade, isto é, na medida em que se põe em busca dela. Uma das formas que assume essa busca pela verdade é o direito, ou ainda, a forma jurídica. Em outras palavras, a genealogia revela que a produção da verdade, tal como ocorre nas sociedades modernas, em grande parte, pode ser inferida da análise do *modus operandi* da Justiça entendida como aparelhagem institucional.

Do ponto de vista genealógico, trata-se de definir rigorosamente as regras da verdade a partir das regras do poder. O ponto de coincidência entre ambas são as formas jurídicas, isto é, as diversas práticas judiciárias de aplicação do direito e de execução de penas, como o interrogatório, o inquérito, o exame, a confissão, os procedimentos de registro e identificação, em suma, toda uma série de técnicas especializadas que são objeto de saberes profissionalizados. Todas essas práticas ou técnicas judiciárias são “formas jurídicas”, isto é, os procedimentos jurisdicionais pelos quais se diz um direito cujo fundamento é dado por um certo saber que, por sua vez, exerce efeitos de poder na medida em que vale como verdade. Nesse sentido, o direito é a linguagem ou o código por que se exprime o poder.

Assim, podemos qualificar a verdade jurídica como a verdade armada pelo braço forte do Estado, isto é, uma verdade capaz de desencadear o uso considerado legítimo do poder de polícia estatal. Ora, o discurso jurídico, ou, ainda, a jurisdição, mesmo quando conciliatória e consensual, veicula sempre a possibilidade da sanção, do recurso à força. É nisso que se firma, pelo menos em parte, o poder do direito. O discurso jurídico, ao mesmo tempo em que procura se fundar na verdade, retira seu poder de uma ameaça, qual seja, a do uso da violência. Portanto, é correto dizer que o direito, ou, mais precisamente, as formas jurídicas e, em particular, a ameaça jurídica, cumprem um papel decisivo na organização das relações voltadas para a produção coercitiva da verdade praticadas nas sociedades modernas.

A noção de formas jurídicas é utilizada, desde o título, nas célebres conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas*, que datam de 1973, sendo, portanto,

anteriores a *Em defesa da sociedade*. Parece justo dar a essas conferências um subtítulo, como: “Para uma genealogia do direito processual penal”. Isso porque o direito processual penal e, de modo mais geral, o direito processual, são os ramos do direito constituídos pelas leis que instituem as regras, as formas e os procedimentos a serem seguidos nas práticas de jurisdição e de arbitragem. Portanto, numa acepção ampla, os dispositivos e os instrumentos do direito processual, na medida em que são meios de produção da verdade, fornecem material para a análise genealógica.

Tendo em vista essas formas processuais ou práticas jurídicas, Foucault se refere às “regras do jogo” que definem, de modo geral, os tipos de saber, os domínios de objetos e os mecanismos de subjetivação que compõem a história efetiva da verdade. No Ocidente, foram as práticas judiciárias que estabeleceram, ao longo dos séculos, o modo ou o conjunto de procedimentos, o “devido processo” pelo qual as pessoas deveriam ser levadas a julgamento. Foucault (2002, p. 11) mostrará que esses procedimentos jurisdicionais são estratégias pelas quais o poder e a verdade se relacionam:

Eis aí a visão geral do tema que pretendo desenvolver: as formas jurídicas e, por conseguinte, sua evolução no campo do direito penal como lugar de origem de um determinado número de formas de verdade. Tentarei lhes mostrar como certas formas de verdade podem ser definidas a partir da prática penal. Pois o que chamamos de inquérito (*enquête*) – inquérito tal como é e como foi praticado pelos filósofos de século XV ao século XVIII, e também por cientistas, fossem eles geógrafos, botânicos, zoólogos, economistas – é uma forma bem característica da verdade em nossas sociedades.

De um lado, temos as formas jurídicas e as práticas penais; de outro, as formas de verdade; ou seja, a jurisdição e a verificação, a enunciação do direito e a enunciação da verdade. Entre elas, uma relação de complementaridade, um acoplamento, ou, ainda, um agenciamento, que se manifesta na forma do veredito. O poder flui por todo esse circuito, tornando a jurisdição obrigatória e nos obrigando à verificação.

Com uma dose de humor e ironia, Foucault afirma que a investigação científica teria como “ancestral” a investigação criminal. Em outro contexto⁴,

4 “Façamos um pouco a análise genealógica dos cientistas – daquele que coleciona e registra cuidadosamente os fatos, ou daquele que demonstra ou refuta; sua *Herkunft* logo revelará a papelada do escrivão ou as defesas do advogado – pai deles – em sua atenção aparentemente desinteressada, em sua ‘pura’ ligação à objetividade”. (FOUCAULT 2001b, n. 84, p. 1.010, grifos no original).

ele dirá que o “pai” do cientista não é o sábio nem o filósofo, mas o escrivão, ou, melhor ainda, o advogado. Ao remontar aos começos da verdade e do direito, o que a genealogia encontra não é a solenidade das origens, mas a mesquinha dos nascimentos.

Por certo, a triangulação entre poder, direito e verdade está implícita e já operava na argumentação de *A verdade e as formas jurídicas*, mas Foucault assinala outro aspecto a esse respeito no *Em defesa da sociedade*, que merece atenção. É que, de um lado, somos forçados a produzir a verdade por um poder que se utiliza de formas jurídicas:

[...] de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. (FOUCAULT 1999, p. 29).

Ou seja, o direito está na verdade enquanto esta é a norma, enquanto é propriedade de um discurso que exerce poder e é capaz de decisão. Todavia, cabe observar que, em outro sentido, a norma estará em oposição ao direito, isto é, enquanto este se identificar com a lei. Ao contrário da lei, a norma é uma espécie de medida, de parâmetro ou modelo, com base no qual é possível estabelecer uma linha de demarcação entre o normal e o anormal, bem como empreender, a partir dessa demarcação, operações de normalização. Na mesma aula de 14/1/1976, de *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999, p. 45) formula a distinção entre lei e norma, nos seguintes termos:

O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico.

Em outras palavras, a distinção entre lei e norma é consequência da distinção entre soberania e disciplina. De um lado, a lei é um artifício do poder soberano, que opera por meio de regras de caráter jurídico, cujo fundamento é

dados pelo direito. De outro lado, a norma é instrumento de um poder disciplinar, que se efetua em regras de caráter natural, demonstradas pelas ciências humanas. Estas estão para a norma assim como a jurisprudência está para lei. Com base no discurso da norma, o poder disciplinar realiza operações de normalização, enquanto o poder soberano, apoiado no discurso da lei, desempenha o papel da repressão. Vale dizer que a distinção entre a norma e a lei é uma aplicação da ideia genealógica de que o poder não é de natureza apenas repressiva. Só é repressivo o poder que é analisado a partir do modelo do Leviatã, modelo do qual, segundo Foucault (1999, p. 40), a genealogia trata de se desvencilhar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desvencilhamento da genealogia em relação ao modelo jurídico do poder soberano não implica um descarte do problema do direito enquanto tal. Com efeito, na triangulação entre poder, direito e verdade (FOUCAULT 1999, p. 29), o termo “direito” não parece significar “lei”, mas outra coisa. Nesse plano, que é o mais abstrato e mais geral em que opera a análise genealógica, o direito tem a ver com a norma, porque é constituído por uma série de formas, de procedimentos, de regras jurídicas, no sentido mais amplo, que obviamente integram os julgamentos, os processos judiciais, as condenações, classificações, sanções, e as execuções penais.

É com base em um discurso de verdade, com efeitos de poder, isto é, em uma verdade que funciona como norma, que todas essas práticas judiciárias são mobilizadas. O direito processual seria, portanto, uma espécie de manual de normalização, ou, em todo caso, uma fonte de inspiração para estratégias de normalização as mais diversas.

A função do direito seria criar condições e servir de moldura jurídico-institucional à produção de discursos verdadeiros, que exercem efeitos de poder na medida em que determinam, para todos e para cada um, a forma normal de viver e de morrer. Assim, podemos entender o papel específico que o direito, ou, ainda, a tecnologia jurídica, cumpre em uma sociedade de normalização.

Para resumir, no que concerne ao domínio geral das análises genealógicas, isto é, no plano composto pelo triângulo entre “regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade” (FOUCAULT 1999, p. 29), o direito não se confunde com a lei, mas, antes, é um fator de potencialização do poder e de produção da verdade (ou de extração de “mais-verdade”). Definido como uma série de formas jurídicas, procedimentos institucionais ou práticas jurisdicionais, isto é, como tecnologia jurídica, o direito desempenha a função de suporte estra-

tégico para o desenvolvimento simultâneo dos efeitos de verdade do exercício do poder e dos efeitos de poder dos discursos de verdade. Ele é a linguagem do poder. Além disso, cumpre não esquecer que o direito serve como apoio técnico, especializado, profissionalizado, que funciona como propulsor para a implementação de operações de normalização e governo.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução: C. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DILTS, Andrew. Law. In: LAWLOR, Leonard; NALE, John (Orgs.). **The Cambridge Foucault lexicon**. New York: Cambridge University Press, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: R. Machado e E. Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2002.
- FOUCAULT, Michel **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1978-1979). Tradução: M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução: M. Albuquerque e J. Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. La pensée du dehors. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard, 2001a, n. 38.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard, 2001b, n. 84.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Tradução: R. Ramallete. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Théories et institutions pénales**. Cours au Collège de France (1971-1972). Paris: Gallimard/Seuil, 2015.
- LAROUSSE. **Dictionnaire de français**. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/enjeu/29621?q=en-jeu#29507>. Acesso em: 22 set. 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução: P. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA E BIOPOLÍTICA: A INTERCEPTAÇÃO DE DADOS PESSOAIS COMO ESTRATÉGIA DE VIGILÂNCIA CAPILARIZADA

PABLO SEVERIANO BENEVIDES
FRANCISCA ALANA ARAÚJO ARAGÃO

UMA BIOPOLÍTICA ATRAVÉS DOS DADOS ALGORITMOS

Serviços gratuitos de mensagens; deslocamentos urbanos facilitados; gestão de finanças com transações bancárias rápidas e descomplicadas; monitoramento de calorias, batimentos cardíacos e distâncias percorridas por minuto. Em um primeiro olhar, as vantagens e facilidades oferecidas pelas novas tecnologias parecem conseguir ofuscar qualquer preocupação com o modo como atuam ou lidam com os dados pessoais dos usuários.

O modo de captura da atenção, nas redes sociais, em *sites* de compra e plataformas em geral, tem se tornado cada vez mais sofisticado, devido ao contínuo trabalho de personalização de conteúdos, produtos e serviços – apresentados a cada um de acordo com o perfil do usuário. Essa personalização só tem sido possível com a agregação e análise de quantidades massivas de dados oferecidos pelos usuários. Voluntariamente, ou não. Prever o desejo e oferecer de modo antecipado é a estratégia adotada para garantir a satisfação e, principalmente, a permanência do usuário nas plataformas.

Quanto maior a interação e permanência, mais dados são capturados e maior é o refinamento das previsões. Só o Facebook gera mais de 500 terabytes de dados por dia (MCGLAUN, 2012). Isso além das já conhecidas estratégias de monitoramento, que reúnem informações sobre a localização com o rastreador GPS; acesso à câmera e aos dados sobre as interações dos usuários com os conteúdos e outros usuários. Recentemente, em um documento enviado ao Senado dos Estados Unidos da América (EUA), o Facebook admitiu também

monitorar até os movimentos do *mouse*, analisando em quais pontos da tela o usuário se detém e por quanto tempo, o que permite determinar em qual dedicamos mais atenção (BEJERANO, 2018).

Além do Facebook, figuram entre as empresas mais valiosas do mundo a Alphabet (empresa-mãe da Google), a Amazon, a Apple e a Microsoft (PARKINS, 2017), apesar de oferecerem de forma “gratuita” a maioria de seus serviços. O valor acumulado deriva principalmente da monetização dos dados comportamentais extraídos e do modo como são utilizados para venda de propaganda dirigida aos usuários. Todavia, o comércio de dados é estendido para além do mercado de venda de potenciais consumidores a empresas. Apesar do potencial para operações comerciais/publicitárias, a promessa de previsibilidade dos comportamentos humanos tem oferecido também outras oportunidades para o uso dos dados.

Em 2009, analistas da plataforma Google impressionaram o mundo ao publicarem um artigo semanas antes do surto do vírus H1N1, nos EUA, com dados que previam a epidemia da gripe no país. A plataforma utilizou os dados das mais de três bilhões de pesquisas que recebe diariamente e comparou os termos de busca aos registros dos Centros de Controle e Prevenção de Doença dos anos anteriores (MAYER-SCHONBERGER & CUKIER, 2013). Dessa forma, em 2009, sem analisar nenhuma amostra de saliva e sem nenhum exame médico, o Google pôde prever o surto antes das instituições sanitárias dos EUA.

O episódio evidenciou o que a alta lucratividade dos aplicativos de saúde já mostrava: Tem se tornado cada vez mais comum buscar informações na internet antes de procurar ajuda especializada. Assim como em tantos outros aspectos cotidianos, em que recorremos primeiro aos Smartphones, quando se trata de saúde isso não tem se mostrado tão diferente.

As buscas, todavia, deixam rastros – e, assim, os processos de automedicação, autocuidado e autogestão da vida, não têm sido contrapesos às formas de controle exteriores sobre nossas ações. Pelo contrário, são formas de turbinar e oferecer combustível aos sistemas de absorção, controle e uso de dados com vistas às mais diversas formas de governar a conduta dos seres humanos em nosso tempo.

Trata-se, pois, de um processo que constitui um braço, talvez hoje em dia dos mais fortes, daquilo que Foucault (2008a, p. 140) compreendeu como “biopolítica” – e isso na medida em que consideramos a biopolítica como um conjunto de procedimentos, alçados à categoria de “saberes”, que implicam diretamente uma gestão calculista da vida humana:

A população vai ser o objeto que o governo levará em conta nas suas observações, em seu saber, para chegar efetivamente a governar de maneira racional e refletida. A constituição de um saber de governo de todos os processos que giram em torno da população no sentido lato, o que se chama precisamente ‘economia’ (grifos no original).

Esse processo não será compreensível, entretanto, caso consideremos governo como um conjunto de práticas provenientes de um Estado – ao qual se oporia, por exemplo, uma série de ações empreendidas por setores da iniciativa privada. Diferentemente, tomaremos aqui governo, numa acepção foucaultiana, e salientaremos que esses processos de absorção, controle e uso de dados se inserem no registro da governamentalidade que funciona em um nível bastante aquém do que se poderia chamar de controle estatal.

A governamentalidade algorítmica, por sua vez, constitui certo *modus operandi*, que não pode ser compreendido como reprodução dos aparelhos do Estado, mas sim como algo que pode ser, parcialmente, de forma oblíqua, modificada e derivada, absorvida por certas políticas de Estado. Para Foucault (2008b), o Estado será nada mais do que o efeito de centralização, provisório e parcial, de um conjunto de práticas de governo, e “governar” consistirá na utilização das mais distintas estratégias, com vistas a orientar a conduta dos homens.

Portanto, a grade de análise traçada por Foucault (2008a, 2008b), em especial nos cursos *Segurança, Território, População* (1978) e *O Nascimento da Biopolítica* (1979), não será analisar os processos de estatização da sociedade (como o Estado se apodera das práticas sociais), mas sim os processos de governamentalização do Estado (como um conjunto de práticas sociais vão compondo de forma capilar as forças provisórias do Estado).

Feita essa breve ressalva acerca da relação entre governamentalidade algorítmica e biopolítica, retomemos a análise das modalidades contemporâneas de absorção, controle e uso de dados, com vistas ao governo da vida humana.

Dentro desse movimento, destaca-se a relevância que os aplicativos de saúde têm ganhado no mercado. É possível encontrar disponíveis, para *download* gratuito, aplicativos direcionados ao controle de peso; à ingestão de água; ao monitoramento de batimentos cardíacos; entre outros. Esses programas trabalham quantificando aspectos diversos do funcionamento do corpo. Em seguida, oferecem instruções personalizadas sobre como o usuário pode conduzir melhor sua saúde ou desenvolvê-la em determinado aspecto.

A sofisticação dos serviços desses aplicativos depende da quantidade massiva de informações que são coletadas de seus usuários no preenchimento dos

dados diários (sobre sua dieta, quantos copos de água são ingeridos, etc.), além das já tradicionais permissões concedidas para acesso à localização e câmera. Ou seja, esse “cuidado”, estranho e impessoal, pressupõe necessariamente a captura de dados permanente.

Dentre os vários aplicativos, nesse segmento, que atuam no mercado, alguns dos mais famosos são os dedicados à saúde reprodutiva feminina. Entre os mais baixados, estão o Glow, My Calendar, Clue e Flo. Embora existam pequenas diferenças entre eles, todos declaram o propósito de controle de fertilidade por meio do monitoramento do ciclo menstrual e dos sintomas a ele relacionados. Esse tipo de aplicativo tem como público-alvo mulheres que desejam engravidar; mulheres que desejam evitar a gravidez; ou, ainda, mulheres que desejam conhecer melhor o próprio ciclo.

Além do registro do fluxo menstrual, são solicitados dados pormenorizados, como a aparência e a consistência do corrimento vaginal; a temperatura basal; a regularidade da prática de exercícios; o consumo de álcool. Isso, além do monitoramento de outros sintomas, como o aparecimento de acne, variações de humor e dores de cabeça. Deve-se registrar, ainda, a frequência de atividade sexual, assinalando diariamente uma das três opções: “Não fez sexo”, “fez sexo” ou “várias vezes”. Alguns aplicativos indicam ainda o preenchimento da caixa que pergunta sobre as posições praticadas e se houve ou não orgasmo.

Apenas o aplicativo Glow possui mais de 3 milhões de usuárias (GLOW, 2016). As informações coletadas são armazenadas e formam um massivo conjunto de dados extraídos diariamente sobre o corpo e os hábitos sexuais dessas mulheres. E, longe do compromisso com o sigilo oferecido por médicos e hospitais, os dados não só são utilizados para aperfeiçoamento dos serviços de predição de fertilidade, como também são compartilhados com várias outras empresas.

Assim, a afirmativa de Foucault (2009) acerca do modo como, nas chamadas “sociedades de regulamentação”, a forma de cada um viver sua sexualidade passa a ser objeto do interesse público – o que constitui uma das principais marcas da biopolítica – é aqui reatualizada por mecanismos que permitem maior penetração, capilarização e propagação de um saber sobre a sexualidade para guiar a conduta humana.

Sobre sua política de privacidade (GLOW, 2018), a empresa Glow declara compartilhar informações dos usuários com empresas afiliadas, determinados fornecedores e parceiros. Tudo isso em um formato agregado e anônimo. Assumem ainda combinar informações de vários usuários, para fins de pesquisas

acadêmicas e corporativas. Embora afirme categoricamente não vender esses dados, a empresa declara que pode compartilhar os dados com “empresas parceiras”, como as que desenvolvem pesquisas médicas, bem como produtos e serviços relacionados à fertilidade. Não à toa, esses mecanismos de captura de informações têm sido chamados de privilegiados “laboratórios da condição humana” (ANDERSON, 2008).

Nesse contexto, a vida e os dados biológicos tornam-se alvos de um mercado altamente sofisticado. Os dados algorítmicos coletados configuram um saber inédito sobre o corpo, que amplia as possibilidades de procedimentos cujo escopo é a vida. Foucault (1976, p. 134) usa o termo biopolítica “para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida”.

A biopolítica vai se ocupar, portanto, de investir saber sobre os aspectos da vida, de modo a descrevê-los e quantificá-los minuciosamente, a fim de operar a partir de prognósticos a serem feitos sobre o homem-espécie.

Pela primeira vez na história [século XVIII], sem dúvida, o biológico reflete-se no político. [...] 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 ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (FOUCAULT, 2009, p. 155, grifos no original).

GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA E A VIGILÂNCIA DO COTIDIANO

Uma nova forma de mercado, com novas regras e novos produtos, aparece a partir da evolução dos processos de coleta, análise e armazenamento de informações. Grandes companhias investem cada vez mais no comércio dos dados. Nesse contexto, mesmo qualquer rastro se converte em informação e, por mais trivial que pareça, torna-se potencialmente monetizável. Desde o *small data* das curtidas e buscas, até a vigilância de cartões de crédito, planos de saúde e câmeras de segurança, são incorporados na geração de receita, formando o chamado *Big Data*.

Embora não haja consenso sobre a sua definição, o *Big Data* é comumente conceituado como um conjunto de dados cujo tamanho é superior à habilidade de ferramentas de *software* de bancos de dados típicos capturarem, estocarem, gerenciarem e analisarem (DAVENPORT, 2014). Apesar de o tamanho

ser sua característica mais lembrada, não é a única que marca sua distinção de outros conjuntos de dados. Falar de *Big Data* também é referir-se a dados que, além de volume, possuem variedade, velocidade e valor diferenciados, que também excedem a capacidade de processamento de sistemas de bases de dados convencionais (DUMBILL, 2012).

Anunciado como “o novo petróleo”, pelo Fórum Econômico Mundial, esse conjunto de dados heterogêneos e não estruturados tem anunciado uma transformação na economia contemporânea. Dessa forma, o *Big Data* parece ter se tornado condição e expressão da nova lógica de acumulação. Isso se dá na medida em que os dados produzidos no cotidiano tornam-se alvos prioritários das estratégias de comercialização (ZUBOFF, 2015). Sua expressividade deriva do valor de verdade atribuído às suas correlações.

Autores como Body e Crawford (2012), Rouvroy (2017), Constantiou e Kallinikos (2015) defendem que o *Big Data* representa um novo modelo de inelutabilidade do mundo que oferece a possibilidade de uma mudança no modo como nos relacionamos com a própria verdade. Além do tratamento algorítmico dos fenômenos ser reconhecido como uma maneira mais rápida, barata e eficiente de análise, seu principal diferencial está relacionado à condição de “fatos” e não mais de “interpretações” (BODY; CRAWFORD, 2012).

À medida que as correlações derivadas do *Big Data* tomam de empréstimo a confiança tradicionalmente depositada na matemática, suas conclusões não apenas representam, mas são a realidade, os fatos, os dados. Esse regime de otimização algorítmica parece sugerir um regime de verdade baseado na indistinção entre os sinais digitais – a-significantes, mas calculáveis – e o mundo (ROUVROY, 2017).

A correlação algorítmica de dados pode estar sendo tratada como estratégia de apaziguamento de qualquer incerteza sobre o mundo, mas, especialmente, sobre a obscura condição humana. Para Rouvroy (2013), aplicações como a biometria dinâmica; videovigilância inteligente; os sistemas de recomendações individualizadas; ambientes inteligentes; e a computação autônoma aparecem, primeiramente, como soluções para um problema governamental: a indeterminação radical da população e a incomensurabilidade dos contextos e comportamentos.

Diante disso, as informações geradas são agora analisadas de modo matemático com algoritmos que fazem a estrita correlação dos dados e com a utilização de procedimentos, como os de mineração de dados (*datamining*) e formação de perfis (*profiling*), fazendo com que esses dados se apresentem como objetivos e livres de qualquer interpretação ou subjetividade.

A partir de sua pretensão à objetividade, a correlação algorítmica de dados gera conclusões sobre comportamentos e preferências futuras, a partir de dados, fazendo parecer obsoleta a racionalidade científica moderna, que é baseada na análise das motivações e lógica dedutiva-causal (ROUVROY; BERNIS, 2010). Utilizar o *Big Data* representa renunciar à busca do “por que” para focar em “o que”. Saber a causa dos eventos não é prioridade, quando a simples correlação é suficiente para prevêê-la (MAYER-SCHONBERGER; CUKIER, 2013).

A partir da análise de um imenso volume de dados, foi possível reconhecer regularidades e oferecer previsões que garantem a otimização da capacidade de governo (na acepção foucaultiana do termo) de grandes populações. Através das formações de perfis, as condutas dos indivíduos são classificadas, avaliadas, recompensadas ou sancionadas. A elaboração de perfis não tem como prioridade a produção de um saber sobre um indivíduo identificável (BRUNO, 2013). Essa tecnologia opera com dados infraindividuais, trabalhando para antecipar a esfera possível da ação dos sujeitos. A técnica de *profiling* funciona identificando necessidades, desejos e até a periculosidade de certos perfis para, com base nisso, agir sobre perfis similares – extraíndo, daí, padrões supraindividuais.

A elaboração de perfis aparece como motriz dessa nova racionalidade, em que os indivíduos tornaram-se “dividuais” (DELEUZE, 1992). Isto é, analisados a partir de seus fragmentos, convertidos em dados utilizados como forma de controle antecipada. Esse cálculo preventivo da ação dos corpos é o que Rouvroy (2015) chama de governamentalidade algorítmica. A condução da conduta *através* dos dados é entendida, pois, como

certo tipo de racionalidade (a)normativa ou (a)política que repousa sobre a coleta, agregação e análise automatizada de dados em quantidade massiva de modo a modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis. (ROUVROY; BERNIS, 2015, p. 42).

Em seus usos, as correlações aparecem reivindicando um caráter de evidência, veracidade e rigor. Essa objetividade numérica aparente assegura a incorporação do caráter pragmático e supostamente (a)político ao governo de algoritmos. Além disso, como nada é excluído e posto de fora da equação algorítmica do *Big Data*, nada representa o exterior quando o que existe é a aparente totalidade da vigilância.

Com enorme plasticidade, as categorizações derivadas da mineração de dados não se reportam às categorizações sociais elaborada pelas culturas, tais como classe, ideologia, gênero, raça ou religião. Esse traço é que faz com que lhe

seja atribuída uma “objetividade a-normativa”, independentemente do fato de suas conclusões aparecerem ou não como potencialmente discriminatórias (ROUVROY; BERNS, 2010). Sem remeter-se a uma norma geral, ou ao homem médio da estatística (ROUVROY; BERNS, 2015), o algoritmo não opera favorecendo ou discriminando: Seu objetivo é antecipar comportamentos e evitar a todo custo o imprevisível. Em sua ausência de negatividade, não há um perfil mais desejável de ser contabilizado do que o outro.

Governar a população a partir de uma racionalidade algorítmica significa dispor dos sofisticados dispositivos de gestão da incerteza para governar, antecipando riscos e desejos. À medida que circunscreve os sujeitos em suas próprias preferências, a correlação desses dados, segundo Rouvroy (2017), apresenta-se como um sistema imunológico da realidade digital contra qualquer heterogeneidade incalculável, contra quaisquer pensamentos de fora.

Segundo a autora, a governamentalidade algorítmica, longe de ser um regime de normalização, é cada vez mais um regime de neutralização. Nessa racionalidade, a discordância é entendida como elemento que põe em risco a satisfação do usuário na plataforma. Essa mineração preditiva de dados favorece, assim, o desaparecimento das esferas de encontro com a diferença sob aparência de “personalização” das ofertas de produtos, serviços e conteúdos.

Contudo, apesar da sensação de uma rede particularizada e que considera as singularidades pessoais, a individualização das técnicas de *profiling* e *datamining* são efeitos da fragmentação do corpo individual em «dividuais”, a serem estimados, agregados e controlados. Por esse motivo, as leis de proteção de dados individuais – como o Marco Civil da Internet, no Brasil (2014) –, apesar de serem valorosas primeiras estratégias de proteção, são pouco efetivas, diante de uma lógica que não tem o sujeito de direito como alvo. Seu objeto são apenas rastros, sem a marca de sujeito, dados aparentemente inócuos, mas perfeitamente funcionais para a lógica da governamentalidade algorítmica.

COMPORTAMENTO COMO MERCADORIA

Zuboff (2015) descreve o modo como a economia de mercado submete a experiência humana a uma lógica da mercantilização e monetização. Dessa forma, a autora fala sobre como a vida humana passou a ser convertida e contabilizada enquanto “trabalho”; como a natureza foi convertida em matéria-prima sendo reduzida à “terra”; e como a atividade da troca foi traduzida como “dinheiro”. Nesse sentido, Zuboff (2015) defende que a realidade vem sendo submetida ao mesmo processo, tendo como baliza a lógica de acumulação do

capitalismo de vigilância. Assim, a realidade, ao ser transformada em mercadoria, reaparece como “comportamento” a ser quantificado e monetizado.

Nessa lógica, o uso do *Big Data* e da pesquisa, através da correlação de dados, tem traçado, cada vez mais como possível, a previsão e a quantificação de aspectos da subjetividade. Uma pesquisa desenvolvida pelo psicólogo Kosinski (2013) mostra que os registros dos comportamentos digitais, como os *likes*, no Facebook, podem ser usados para prever com precisão uma variedade de atributos pessoais altamente sensíveis, incluindo: Orientação sexual, etnia, visões religiosas e política, traços de personalidade, inteligência, felicidade, abuso de substâncias psicoativas, separação parental, idade e sexo.

O mesmo autor desenvolveu uma pesquisa em 2015 (YOUYOU, KOSINSKI; STILLWELL) que comparou a precisão das análises de personalidade feitas por humanos com as feitas por computadores. Nesse estudo, foram comparados questionários de personalidade respondidos por pessoas próximas do sujeito do estudo e predições computacionais baseadas em *likes* do Facebook. O resultado obtido mostrou que, além das predições do computador serem mais precisas do que as das pessoas, os julgamentos de personalidade computacional têm maior validade, ao prever resultados sobre a vida pessoal, como responsabilidade, atitudes políticas e saúde física. Alguns resultados desse estudo mostraram, inclusive, que eles até superam os escores de personalidade autoavaliados. Segundo o autor, esse tipo de análise em que os computadores superam os seres humanos, no julgamento de personalidade, representa oportunidades e desafios para diversas áreas, inclusive para a avaliação psicológica.

Além disso, o setor de seguros de saúde, por exemplo, tem unido forças com empresas de dados para extrair detalhes pessoais de centenas de milhões de pacientes e com base nisso precificar seus serviços. Empresas Norte Americanas de seguros-saúde que já atuam no Brasil como a *Optum*, a *LexisNexis* e a *IBM Watson Health* têm utilizado o cruzamento de dados médicos e de dados não médicos para gerar previsões sobre o quanto seus serviços de saúde podem custar.

A empresa *Optum* declara, em seu *site* oficial, que mais de 190 milhões de pessoas integram o seu robusto banco de dados, que inclui procedimentos médicos realizados, exames, diagnósticos e dados sociodemográficos. A facilidade oferecida pelos registros médicos eletrônicos possibilita que as seguradoras analisem grandes quantidades de informações e as combinem com os dados pessoais recolhidos pelos corretores de dados. A empresa declara que usa as informações para identificar pacientes, criar perfis e estratificar as populações, prevenindo riscos futuros. Esses dados podem permitir que a companhia de

seguros de saúde avalie os riscos apresentados por pacientes individuais e faça ajustes para se proteger de perdas.

Contudo, para além dos dados médicos, a vigilância de dados possibilita a agregação dos chamados determinantes sociais da saúde. A empresa *LexisNexis*, por exemplo, utiliza mais de 10 mil fontes de dados em mais de cem países. A empresa argumenta que, para além dos simples registros médicos é necessária uma ampla gama de dados para entender os determinantes sociais da saúde, incluindo informações sobre escolaridade, características da vizinhança, e informações sobre amigos e familiares.

Esses dados são coletados e analisados para oferecer uma visão mais abrangente sobre o indivíduo e para melhorar as atividades de gerenciamento de cuidados e de estratificação de risco. Os dados coletados ajudam a levar a modelagem preditiva a um novo nível, apontando custos ocultos e riscos que não podem ser identificados por meio de fontes de dados exclusivamente médicas.

Quanto mais dados agregados na análise, maior o potencial para prever custos médicos e, portanto, identificar quais clientes são mais lucrativos e quais são menos lucrativos. Essa vasta quantidade de dados fornece às organizações de saúde uma visão poderosa sobre quais aspectos provocam risco à saúde de um indivíduo. Tecnologias cada vez mais sofisticadas, como as pulseiras biométricas, têm sido incorporadas aos mecanismos de coleta de dados sobre a saúde dos indivíduos. Esses dispositivos, ao serem atados ao pulso, quantificam aspectos como localização, batimentos cardíacos, número de passos, distância percorrida, calorias queimadas, horas dormidas e até a qualidade do sono.

Empresas de seguro-saúde, como a IBM Watson Health, têm feito parcerias com a Fitbit, desenvolvedora de pulseiras biométricas, para aperfeiçoar seus mecanismos de coleta de dados. A pulseira possui uma tela própria, mas aspectos pormenorizados são mostrados em aplicativos disponíveis para Smartphones. Quando conectada com as redes sociais, a quantificação dos dados biológicos através das pulseiras pode ser utilizada para comparar rendimentos com outros usuários e até desafiá-los a superar metas.

Esse modelo tem se mostrado tão lucrativo que a empresa John Hancock – uma das maiores e mais antigas seguradoras norte-americanas – deixou o mercado tradicional de seguros de vida e agora vende apenas políticas interativas que rastreiam dados de saúde e dados *fitness* por meio de dispositivos portáteis e Smartphones. O seguro de vida interativo, iniciado pelo parceiro da John Hancock, o Vitality Group, funciona, até certa medida, como um seguro de vida tradicional. Seu diferencial está no modo como os usuários fornecem dados biológicos em troca de vantagens, como descontos em lojas parceiras e vale-presentes.

Nesse modelo, o usuário pode escolher entre um plano básico, no qual são registradas as atividades diárias em um aplicativo, ou *site* e, após atingir suas metas, receber bonificações, como cartões-presente de grandes varejistas. Ou podem optar por um programa expandido, em que se deve usar uma pulseira biométrica que oferece um monitoramento em tempo real de exercícios diários, compras de alimentos saudáveis, quantidade de sono, entre outros aspectos. A proposta do empreendimento considera que, quanto mais saudável for o estilo de vida do usuário, menor será a apólice do seu seguro. Assim como, quanto mais dados ele oferece, quanto mais aspectos da rotina compartilha, mais será “premiado”.

A fórmula de um corpo quantificado tem favorecido muito mais do que as estratégias de previsibilidade. O próximo passo já tem sido ensaiado: a modificação do comportamento em tempo real. Mais do que apenas identificar preferências e antecipar desejos, o *Big Data* moldado por um novo capitalismo da informação procura agora a possibilidade de incitar e modificar comportamentos com auxílio das bases de dados preditivas. Para Zuboff (2015), *Big Data* não é simplesmente uma tecnologia, mas condição e expressão de uma lógica de acumulação intencional chamada de “capitalismo de vigilância”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos diante de intensas transformações no modo como somos vistos, analisados e quantificados. Aspectos comportamentais e biológicos tornaram-se alvos da lógica de acumulação capitalista baseada nos dispositivos de vigilância e na interceptação de dados pessoais. Nesse sentido, cabe aqui pensar que o algoritmo, quando veiculado como neutro, desprovido de posicionamentos político e ideológico, deflagra a vontade de verdade, que autoriza tais métodos a reatualizarem visões de mundo, preconceito e padrões de normalidade, produzindo formas atualizadas de controle e constrangimento dos sujeitos. Afinal, como salienta Foucault (2015, p. 279), “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder”.

Contudo, apesar do caráter contraditório dos estudos que utilizam correlação de dados, não interessa, para os fins desta abordagem, analisar se são ou não “éticos” ou se dizem ou não a “verdade” – o que implicaria julgamento e subsunção das multiplicidades a partir de um conceito transcendente de ética ou de verdade. O que interessa aqui é questionar sobre os efeitos dessas

transformações no eixo do saber, que colocam o *Big Data* no centro das respostas e previsões sobre o comportamento humano. É questionar, assim, que novos efeitos de poder esses discursos fazem funcionar, quais as novas autoridades que emergem desse arranjo, quais relações de saber-poder surgem e dão forma aos novos modos de governo e subjetivação.

Além disso, pensar a partir de uma postura arqueogenealógica também significa tentar escapar da cilada maniqueísta, que é posicionar questões tão complexas, como tantas que giram em torno dos novos usos e configurações das novas tecnologias, como positivas ou negativas. Ao mesmo tempo em que não é produtivo fazer uma crítica que desqualifique e localize a tecnologia como vilã da contemporaneidade, não convém também defendê-la e exaltar suas vantagens e seus benefícios. Entretanto, isso não significa assumir uma postura isenta e que faça coro com uma suposta neutralidade dos artefatos tecnológicos.

A gestão da informação, produto específico dessa sociedade, longe de ser neutra, altera o modo como produzimos a nós mesmos, nesse tempo, isto é, produz efeitos nos modos de subjetivação. Considerando que os processos de dominação que se ensaiam não são dados, mas produzidos de forma discursiva e prática. Nem por isso a dominação apresenta-se aos nossos olhos de forma transparente e límpida – pelo contrário, esconde-se e se aloja nas dobras da linguagem, do poder e das experiências que temos de nós mesmos. Por isso, a arqueogenealogia, enquanto análise do discurso inseparável de uma recusa ao poder da verdade, opera com uma crítica outra – bastante distinta daquela crítica que se norteia a partir de princípios e conceitos transcendentais, que julgam a vida e convertem o pensamento em moral.

Diferentemente, a crítica que ora intentamos consiste num modo de desdobrar os mecanismos de poder e em dar a ver aquilo que só encontra sua força na escuridão. Isso porque “a crítica consiste em ensaiar a mudança, mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si, não o seja mais em si: fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais” (FOUCAULT, 1981, p. 30).

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Chris. The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete. **Wired Magazine**, v. 16, n. 7, p. 16-07, 2008.

BEJERANO, Pablo G. Facebook confirma que rastreia até os movimentos do seu mouse. **El País**. [on-line] Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/14/tecnologia/1528970968_169921.html. Acesso em: 20 jun. 2018.

BOYD, Danah; CRAWFORD, Kate. Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. **Information, Communication & Society**, v. 15, n. 5, p. 662-679, 2012.

BRASIL. Lei n. 12.965, de 23 de abril de 2014. Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da internet no Brasil. **Diário Oficial da União**, 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112965.htm. Acesso em: 6 ago. 2020.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser**: Vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CONSTANTIOU, Ioanna D.; KALLINIKOS, Jannis. New games, new rules: Big data and the changing context of strategy. **Journal of Information Technology**, v. 30, n. 1, p. 44-57, 2015.

DAVENPORT, Thomas H. **Big data no trabalho**. Elsevier Brasil, 2014.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum: Sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Trinta e Quatro, 1992.

DUMBILL, Edd. **What is big data?** An introduction to the big data landscape. Strata 2012: Making Data Work, 2012.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. Então é importante pensar. Entrevista com Didier Eribon. **Libération**, n. 15, p. 30-31, 1981.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes: 2008b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GLOW. **Glow privacy policy**. Glow period, fertility tracker, 2018. Disponível em: <https://glowing.com/privacy#mtpo>. Acesso em: 10 set. 2019.

GLOW. **Glow baby is born!** Glow blog, 2016. Disponível em: <https://blog.glowing.com/post/139965443449/glow-baby-is-born>. Acesso em: 10 set. 2019.

KOSINSKI, Michal; STILLWELL, David; GRAEPEL, Thore. Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 110, n. 15, p. 5.802-5.805, 2013.

MAYER-SCHONBERGER, Viktor; CUKIER, Kenneth. **Big data**: como extrair volume, variedade, velocidade e valor da avalanche de informação cotidiana. Elsevier Brasil, 2014.

MCGLAUN, Shane. **Facebook data grows by over 500 TB daily**. [on-line]. Disponível em: <https://www.slashgear.com/facebook-data-grows-by-over-500-tb-daily-23243691/> Acesso em: 20 jun. 2018.

PARKINS, D. The world's most valuable resource is no longer oil, but data. **The Economist**, 2017. Disponível em: <https://www.economist.com/leaders/2017/05/06/the-worlds-most-valuable-resource-is-no-longer-oil-but-data>. Acesso em: 10 jun. 2019.

ROUVROY, Antoinette. Gouverner hors les normes: la gouvernementalité algorithmique. **Lacan quotidien**, v. 733, 2017.

ROUVROY, Antoinette. The end(s) of critique: Data behaviourism versus due process. *In*: ROUVROY, Antoinette. **Privacy, due process and the computational turn**. Routledge, 2013, p. 157-182.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Le nouveau pouvoir statistique. **Multitudes**, n. 1, p. 88-103, 2010.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? **Revista ECO-Pós**, v. 18, n. 2, p. 36-56, 2015.

YOUYOU, Wu; KOSINSKI, Michal; STILLWELL, David. Computer-based personality judgments are more accurate than those made by humans. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 112, n. 4, p. 1.036-1.040, 2015.

ZUBOFF, Shoshana. Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. **Journal of Information Technology**, v. 30, n. 1, p. 75-89, 2015.

BIOPOLÍTICA, ORDEM DISCURSIVA E COMUNICAÇÃO

MARCIO ACSELRAD
KARLA PATRÍCIA HOLANDA MARTINS

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra.

(FOUCAULT, Michel. 1996 p. 15)

It is no measure of health to be well adjusted to a profoundly sick society.

(KRISHNAMURTI, J. *Zeitgeist Addendum*,
filme dirigido por Peter Joseph, 2008)

ORDEM, DISCURSO E VERDADE

Nas primeiras páginas de *A ordem do discurso*, em aula inaugural pronunciada no Collège de France em 1970, Michel Foucault apresenta um curioso diálogo entre o desejo e a instituição. O desejo principia estabelecendo sua premissa paradoxal: O que deseja é não comunicar, isto é, ser compreendido imediatamente, sem necessidade de utilizar essas ferramentas toscas e inadequadas, as palavras (FOUCAULT, 1996).

O desejo não quer conversa. “Eu não queria entrar nesta ordem arriscada do discurso, não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo” (FOUCAULT, 1996, p. 7). Busca tão somente satisfação e não suporta escolher. Entre um e outro objeto, prefere os dois. É primário, pulsional, vivo. Não gosta de obstáculos que dificultem seu acesso aos objetos desejados. Quer a “transparência calma, profunda, indefinidamente aberta”; não tem tempo a perder com discussões, com barganhas, com mal-entendidos.

O desejo quer já estar lá, sem precisar atravessar o caminho, sem percalços, sem concessões. Não quer entrar na ordem do código. A ele não interessa despende nenhuma energia além da estritamente necessária para sua realização. Quer que o compreendam pelo que ele é, sem explicações ou justificativas.

Sua suposta desordenação não provém de si, mas do olhar que sobre ele lança a instituição. É dotado de ordem, porém de uma ordem violenta, titânica. O desejo quer e pronto.

Do outro lado da linha desse conturbado processo, encontra-se o extremo oposto do desejo: A instituição. A instituição não pode lidar com o desejo em sua forma pura. Precisa do discurso, e não do diálogo. É da parte da instituição que surge a decisão arbitrária de fazer calar o diálogo para que então se instaure a lei. Sua função é refrear o desejo, convencê-lo a inserir-se em determinada ordem discursiva. Estamos todos aqui para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma. (FOUCAULT, 1996).

Não há nada o que temer, uma vez que, estando inserido na ordem das leis, o discurso encontra-se sob o jugo institucional. Assim é que, sedutoramente, a instituição finda por convencer o desejo a se manifestar, sob a forma aparentemente translúcida do discurso. É aqui que se inicia o império disciplinar da biopolítica, que limita a forma de satisfação do desejo tão somente à alçada institucional. A biopolítica, forma moderna de controle das multidões, se dá pelo controle do indivíduo, de seu corpo e espírito, passando, portanto, necessariamente, pelo controle do discurso.

Afinal, não é qualquer discurso que tem validade, apenas aqueles moldados e codificados à maneira da instituição, por ela providos de poder e capazes de bem nomear. É por isso que não se pode falar de diálogo, mas, antes, de designação, rotulação, nomeação. Para os discursos que não se inserem em sua ordem, a instituição também tem seus rótulos: desviante, sem sentido, delirante, louco, descabido, infantil.

Foucault mostra-nos como, desde o divisor de águas inaugural da biopolítica moderna, que foi o século XVIII, a instituição não tem feito outra coisa senão apropriar-se do discurso, fazendo dele como que sua propriedade exclusiva e criando o sentido moderno de verdade. Verdade é tudo o que pode ser dito; tudo o que deve ser buscado; tudo o que se insere na ordem; tudo o que faz sentido dentro de um certo regime de signos.

É um conjunto de regulamentos e procedimentos que visam à produção da lei e distribuição dos enunciados, estando, portanto, intimamente ligada a um determinado sistema de poder. “A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1986, p.14).

Antes de se referir ao conhecimento das coisas, a verdade remete ao poder de uma enunciação. Trata-se de uma questão ético-política, antes de ser uma

questão lógica ou epistemológica. Quem diz é tão ou mais importante do que aquilo que é dito; isto é, a verdade, ou falsidade, não é somente característica do mundo, mas depende daquele que a ela se refere. E é justamente pela diferenciação clara, binária e restritiva entre verdade e falsidade que a instituição exercerá seu poder; fundará sua lógica; tentará dar cabo do paradoxo e controlará o desejo.

A distinção nada tem de verdadeira, já que é justamente a que funda a separação de verdadeiro/falso. O fato de todo esse processo ter local e data de fundação, especificamente no século XVIII europeu, apenas evidencia mais ainda seu caráter arbitrário. A instituição esquece-se estrategicamente daquilo que o filósofo faz questão de lembrar, a saber: “O originário não é a discursividade ou a racionalidade, mas o mistério e o inefável” (CARNEIRO LEÃO, 1992b, p. 32).

A verdade seria, assim, um tipo de ordem discursiva particular, malgrado suas pretensões universalizantes. E sua principal característica é o fato de não poder ser refutada, já que ela própria determina seus critérios, arrogando para si um direito à autonomia de que careceriam as outras ordens discursivas (como a do desejo, por exemplo). Dessa forma, é igualmente um sistema de poder que se estabelece em nome da aparentemente cristalina e pura verdade.

Do mesmo modo que jamais saberíamos o que vem a ser a liberdade, se não houvesse sido inventado o cativo, jamais buscaríamos a verdade, se não se tivesse criado a ideia de que há o erro. Ambos surgem no mesmo movimento ordenador, ambos são frutos de uma mesma relação de poder. “Não fosse pela verdade, não saberíamos sequer errar” (D’AMARAL, 1996, p. 20).

Verdade e ordem estão, aqui, intimamente ligadas por meio do poder institucional, que se impõe com ares de naturalidade, enquanto nos avisa que não há o que temer, que tudo está sob controle. Ora, é exatamente porque tudo está sob controle que há o que temer, e muito. Pois o controle institucional não é um qualquer, mas justamente um que se pretende absoluto, proprietário privativo da verdade, aquele que pretende organizar, selecionar e distribuir todos os discursos que porventura sejam produzidos pelos indivíduos, bem como os próprios corpos dos indivíduos no espaço.

A instituição arroga-se direitos exclusivos sobre a cultura e todas as suas produções discursivas, afastando, assim, tudo o que esteja relacionado com o acaso, a diferença e o desejo. A lei que rege essa ordem é: Não se pode dizer tudo (assim como a primeira lei já interditara o desejo em sua imediatez: não se pode fazer ou desejar tudo).

O que fica patente com tamanho zelo é que há algo de grandioso e de muito arriscado na questão do discurso. Porque esta, que aparentemente é a mais banal e inocente das produções da cultura, requer tamanhos cuidados e proteções? Porque a instituição tem tanto medo que o discurso, por assim dizer, caia na boca do povo? Foucault nos ajuda a desvendar o mistério: O discurso é, ele mesmo, objeto do desejo. Não é somente meio, aquilo que reproduz os sistemas de dominação, mas é também aquilo pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar.

Discurso é poder, quem o detém, a história nos ensina, é quem manda. E quem detém o poder, quem controla o discurso, é a instituição. Não esta ou aquela instituição (até porque elas vão e vêm, ganham e perdem hegemonia), mas o próprio fato de haver instituição, o poder institucional, enquanto tal, aquele que diz o que pode e o que não pode, o que deve e o que não deve, esse não sai nunca de cena.

INSTITUIÇÃO E DISCIPLINA

Uma das ferramentas utilizadas pela instituição para manter o desejo sob controle é a disciplina, palavra que traz a riqueza do duplo sentido. Disciplina é tanto “o regime de ordem imposta ou livremente consentida, a ordem que convém ao funcionamento regular duma organização (militar, escolar, etc.)” quanto “o conjunto de conhecimentos em cada cadeira dum estabelecimento de ensino” (HOLANDA, 1985, p. 603). Quando é da pedagogia que se trata, a disciplina é a forma específica de a instituição se apoderar de um tipo particular de discurso: o discurso sobre o saber.

A disciplina, nos diz Foucault (1996, p. 30), é “um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições, um sistema anônimo de regras e definições verdadeiras”. Por trás de tão asséptica definição, o que encontramos é um rígido código de restrições que determina o que cabe no campo do saber e o que dele deve ser excluído:

Transmitir o ensino passa a significar desde então, do ponto de vista político, usurpar do aluno qualquer acesso à verdade que não esteja implicada no saber do mestre, e a técnica dos exames prolongados e reiterados permite a manutenção dessa forma de poder disciplinar. (RIBEIRO, 1996, p. 206).

Não são simples as exigências que uma proposição deve cumprir para merecer fazer parte do campo de uma disciplina, assim como não são poucas

as exigências que os indivíduos têm de cumprir para circular no âmbito da instituição. Ora, direis, mas, sem disciplina, sem instituição e sem ordem, seria o caos, a barbárie dos instintos selvagens, puros fluxos pulsionais e desejantes. Esse tipo de proposição faz parte do discurso da ordem, utilizado para monopolizar a violência sob o nome da moral.

Controlando os fluxos por intermédio de um código mais rígido, ou mais flexível, conforme o caso, a moral, ao se apresentar como o baluarte da normalidade e da boa sociabilidade, mais não faz do que afastar qualquer possibilidade de uma nova ordem desejante; uma nova produção de sentido; descrevendo à risca como devem se comportar os indivíduos para que tudo se mantenha na ordem. Tal naturalização da ordem moral faz parte intrínseca do controle biopolítico da ordem desejante. Uma questão sobre a qual Foucault se debruçará particularmente é o da moral sexual. A ordem discursiva oficial obriga o sexo a realizar-se apenas e tão somente nos limites do casamento, sendo

confiscado à intimidade dos lares burgueses. No limite, não havendo como controlá-las de todo, as sexualidades ilícitas seriam hipocritamente toleradas, desde que praticadas apenas em alguns espaços clandestinos, circunscritos, codificados, os *rendez-vous*, as casas de saúde. (GADELHA, 2009, p. 64).

O que não cabe em certa jurisdição discursiva, não podendo simplesmente ser extinto, é evidente, terá que ser necessariamente enquadrado em outra. O que não fica claro é que se trata sempre de *uma* ordem, não *da* ordem propriamente dita. A ordem da verdade universal é estratégica, nunca natural; relaciona-se ao “projeto de dominação de um tipo singular sobre os demais” (ANTOUN, 1993, p. 238), isto é, à tentativa de se estabelecer um padrão de comportamento para todo humano, indivíduo ou grupo, com base em determinado tipo de conduta.

A estratégia implícita no projeto da biopolítica moderna é a de produção de certa memória. Para isso, são desenvolvidas as mais variadas mnemotécnicas, por vezes recorrendo-se ao “uso de sistemas de crueldade para gravar a fogo algumas ideias indeléveis”. (ANTOUN, 1993, p. 204). No entanto, ainda que subjugado, o desejo permanece vivo, insistindo em sua luta por satisfação.

A ordem desejante não é menos ordenada do que a institucional. Apenas a segunda, ao monopolizar a palavra e o discurso sobre a normalidade, deixa à outra tão somente a pecha de caótica e desordenada. Segundo a ótica de determinada ordem discursiva, qualquer outra ordem é desprovida de sentido. Se, aos olhos do homem grego, todos os demais eram bárbaros, para o europeu

moderno, as instituições e regras de conduta dos orientais não fazem sentido algum; a recíproca não sendo menos verdadeira.

A relação da instituição com seus membros, ou membros em potencial, é, portanto, de sujeição ao discurso oficial. Um sistema disciplinar de ensino mais não faz do que ritualizar a palavra, dar a ela um caráter fixo, fazendo o mesmo com os sujeitos que dela se utilizam. “A professora não se questiona quando interroga um aluno, ... ela ensina, dá ordens” (DELEUZE, 1995, p. 11). Ensinar, dentro da estrutura disciplinar, não tem relação alguma com questionar, ou duvidar, mas com moldar, dar uma forma determinada, portanto en-sinar.

Questionar é muito perigoso, leva à rebeldia e ao desrespeito pela ordem estabelecida. Instituição e questionamento nunca seguiram pelo mesmo caminho. Ao contrário, quando há muito questionamento, ou aproxima-se um período de mudança de paradigmas institucionais, ou a instituição vigente recrudescer seu poderio e prevalece a ordem dominante, mesmo que à custa de um punhado de vidas humanas. Abafar a possibilidade do questionamento é o modo que a instituição tem de fazer prevalecer determinada verdade como sendo toda a verdade. Tornar o discurso transparente é certamente parte importante dessa estratégia.

A TRANSPARÊNCIA DO DISCURSO

Para que possa funcionar como ferramenta de controle, é preciso que o discurso tenha o mínimo de realidade possível, servindo apenas para estabelecer a mediação entre o indivíduo e uma ordem cada vez mais tecnoburocrática. Foucault aponta para três formas históricas pelas quais a realidade do discurso é elidida em nome de outra. Em todas as três, o discurso é visto tão somente como meio, nunca como uma entidade dotada de sentido em si mesma, muito menos como uma instância produtora de sentido. Trata-se de três formas de articular discurso e significação, discurso e verdade, discurso e passado.

A primeira forma de se suprimir o discurso como entidade dotada de realidade apresenta-se no tema da *experiência originária*. Aqui é de uma cumplidade primeira com o mundo que se trata (ao contrário da desconfiança cartesiana que se seguirá). A significação não está do lado do sujeito, mas do mundo. “As coisas murmuram de antemão um sentido que nossa linguagem precisa fazer manifestar” (FOUCAULT, 1996, p. 48).

O mundo é obra divina que, por sua semelhança com o discurso, é trazida novamente à presença através da linguagem. O discurso, nessa ordem,

é comentário da obra de deus¹, imagem de uma verdade primeira, atualização de uma latência que apenas aguarda seu desvelamento. A semelhança é a figura fundamental dessa etapa do pensamento que vigorou até meados do século XVI. Referir o mundo aqui implica olhar para aquilo que os signos indicam, “deixando vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria semelhança” (FOUCAULT, 1990, p. 45).

O conhecimento funciona por decifração, espécie de zigzag que vai do semelhante ao que lhe é semelhante. Pela decifração é que deus exercita nossa sabedoria, é que somos ou não capazes de reconhecer a lei que é imanente ao mundo. A lei, portanto, vem do passado e o papel do homem é descobri-la, desvendá-la. O papel do futuro é encontrar o passado, o que lá já esteve desde sempre.

O comentarista, representante institucional dessa verdade, é o responsável por reconduzir a linguagem ao caminho do discurso primeiro. Um mesmo jogo rege as marcas do mundo e as palavras do discurso. Natureza e verbo, mundo e palavra se copertencem. Se a linguagem representa o mundo, se é capaz de refleti-lo ou espelhá-lo, é porque faz parte dele, é como coisa da natureza.

Uma segunda forma de relacionar palavra e verdade consta no tema do *sujeito fundante*. Com a entrada em cena no pensamento da figura ímpar do *cogito*, o sentido não mais partirá da realidade. Encontra-se sob o domínio do elemento encarregado de significar tanto o mundo quanto o próprio discurso, a partir de um centro, que só pode ser ocupado pelo próprio sujeito. A significação está do lado do sujeito, que se volta para o mundo, de posse de um discurso estruturado por leis metódicas, para então dar o sentido de tudo o que há, para por em prática o princípio de racionalidade cientificista que passa a imperar desde então. A solidez da linguagem dissolve-se, a semelhança não cintila mais em sua própria luz. Mundo e linguagem se estranham, não participam mais do mesmo. Discurso e coisas não se assemelham mais.

Linguagem será agora a arte de produzir signos e significações, a partir de um centro autônomo separado do mundo, responsável por nomear as coisas, não mais por descobrir seu nome oculto. A institucionalização do discurso será doravante coisa de homens. Não de quaisquer homens, bem entendido: apenas daqueles que raciocinam, isto é, dos que pensam bem e conhecem cientificamente. Libertas do jugo da semelhança, as palavras se autonomizam e podem ser mais facilmente manuseadas e manipuladas pela instituição, agora sob a tutela do sujeito do conhecimento. Quanto à semelhança, esta, sim, será

1 A palavra aqui aparece em letra minúscula porque, conforme dizia Millôr Fernandes, “recuso-me a potenciar um deus por imposição ortográfica”.

identificada com o erro, o hábito e o lugar comum. Semelhança é o que deve ser ultrapassado, para se alcançar o conhecimento verdadeiro.

As imagens que se apresentam aos nossos sentidos devem passar por um processo de ortopedização, enquanto o olho que vê precisa ser treinado, “oftalmologizado”, disciplinado. Os sentidos nos enganam, portanto, precisam de métodos. O racionalismo permitirá a sistematização ordenada dos conhecimentos, em busca da completa enumeração de tudo e de todos e a máxima capacidade de calcular e prever a cada etapa qual deve necessariamente se seguir. A linguagem aqui deve ser neutra, transparente, cristalina, e, o discurso, asséptico, lógico, racional.

Finalmente, a terceira forma de manifestar o discurso como ordem intermediária, apresenta-se na mediação universal, aquela em que, supostamente, o discurso ganha sua autonomia, estando presente em toda parte, como a ponte entre homem e mundo, sujeito e realidade. Aqui, o centro não é mais o sujeito do racionalismo idealista, nem tampouco o mundo do materialismo divino, mas o próprio discurso, finalmente trazido à baila dos acontecimentos.

No entanto, adverte Foucault, esse discurso não é portador de novidades. O discurso da mediação universal é um já-dito; reverberação de uma verdade passada tanto quanto as outras duas ordens. Verdade continua se dizendo no singular, permanece atada ao poder institucional, desta vez entregue à ordem da operacionalidade funcional. Não se trata de um discurso livre e libertador, que ganha sua força de expressão nas singularidades ímpares, mas sim de um discurso rígido, que pretende igualmente dar nome e lugar a tudo o que existe; trazer tudo para a ordem da linguagem técnica. Surge um sujeito liberado de toda tutela, reduzido a tornar-se suporte neutro de operações técnicas e lógicas. A razão volta-se contra o homem.

Aquilo que não devia ser mais que meio torna-se um fim, uma necessidade imanente, fim em si. Esta é a ordem da razão instrumental, portadora de efeitos perversos, de desordem e degradação que estabelecem uma ordem contra o homem. É a sociedade louca. (BALANDIER, 1988, p.152).

Essa atitude antifilosófica e castradora busca abarcar o universo de tudo quanto haja na ordem discursiva; falar de tudo; explicitar tudo; trazer tudo para o campo da linguagem. Nada de acordo com a ordem desejante, já que aqui se prescinde do mistério, do não dito, do oculto. É fundamental que algo não esteja na ordem da linguagem para que possa haver discurso; é preciso que algo não receba nome. Discursar, no dizer de Carneiro Leão (1992a, p. 241), é

“relacionar-se consigo e com os outros em alguma realização no vazio deixado pela linguagem”.

O vazio da linguagem; o que não cabe em nenhum discurso, já que possibilita toda produção discursiva, não se apresenta nesse mundo em que a linguagem se torna técnica. Por trás dessa logofilia, que parece imperar em nossa civilização ocidental globalizada, o que se inscreve é de fato uma logofobia, representada pela rede institucional, que se apodera de um discurso tão logo ele surja, rotulando, classificando, explicitando.

Se o desejo é erótico, buscando sensualizar e povoar o discurso de afetos, a mediação universal é pornográfica, em seu intuito de objetificar o mundo, o homem e o discurso. É o que acontece, por exemplo, com o discurso médico, que ‘farmacotiza’ toda a subjetividade, fazendo com que não haja mais sujeitos desejantes, falantes, produtores, mas, sim, sintomas ambulantes, rotulados de antemão e que incorporam inteiramente essa ordem discursiva externa, dizendo coisas como: “Sou bipolar, e você?”

Três atitudes são necessárias para a retomada do discurso em condições éticas: O questionamento da vontade de verdade universal do sujeito; a restituição do caráter de acontecimento que o discurso deixa de lado para se inserir na ordem institucional; e a suspensão da soberania do significado em prol da produção e criação de sentidos. Essas atitudes estão intrinsecamente relacionadas, tratando-se, em última instância, da mesma postura ética diante do discurso.

Ao contrário de encará-lo como uma prática linear, que deve sua coerência à instituição à qual está vinculado, o discurso passa a ser visto como entidade descontínua e livre, como fluxo e linha de fuga. Cada discurso tem características próprias, que não podem se inserir em um jogo prévio de significações, em um código preestabelecido, sob pena de perder o que tem de mais íntimo e peculiar.

Não há nada menos natural do que um discurso. As coisas não estão no mundo à espera de que lhes sejam dados seus nomes próprios. Dar nome às coisas e produzir conexões entre elas é um exercício que os membros de determinada espécie realizam para compreender, dar coerência àquilo que os cerca, e comunicar, transmitir, isso que parece ter coerência, aos outros. A regra não é do mundo, mas do homem. Não deciframos um mundo que nos é dado; construímos um ou vários mundos partindo do dado e indo além dele, por intermédio de nossa linguagem. Assim sendo, isso que convenciamos chamar de ordem (seja institucional ou desejante) é, antes de tudo, o exercício de um poder, e o que chamamos verdade é uma estratégia de sobrevivência,

a lei do mais forte (ou do mais fraco, segundo Nietzsche²), fazendo prevalecer sua vontade.

A esse poder criativo, pulsional e erótico, impõe-se uma violência reativa, institucional, promotora de determinado discurso, ou seja, de determinado mundo, em detrimento de todos os demais, sobre os quais se deve então silenciar. “O que está em causa é esta forma de violência que, no final, impõe silêncio ao discurso, proclamando o fim do jogo” (BAREL, 1989, p.7).

Instituir é monopolizar o exercício do poder. Curiosamente, esse processo não aparece para o senso comum como violência, mas justamente como seu negativo, como o que impede que a violência (enquanto ato) se constitua. E o argumento que se utiliza é bastante convincente: Afinal de contas, é da democracia que se trata, a mais livre dentre as formas de governo conhecidas. Quem não está satisfeito pode, com seu voto, mudar a situação. Mas... será que pode mesmo? O poder dos indivíduos em face ao poder do estado (como de resto perante todo poder institucional) é, de fato, mínimo e a influência de um voto no cômputo geral de uma eleição é insignificante³.

É extremamente difícil para um indivíduo, ou grupo, alterar as regras do jogo, interferir de qualquer forma que seja no terreno dominado pela instituição. A tecnoburocracia exerce tamanha pressão sobre os indivíduos, deixando de tal forma evidente que governa, ordena e discrimina, que qualquer ação que não passe pelos seus trâmites é imediatamente desvalorizada, recebendo, essa sim, o rótulo de ato de violência. Além do que, na instituição democrática, há um poder sutilmente disfarçado, o despotismo da maioria, para o qual Alexis de Tocqueville já chamava a atenção, em princípios do século XIX:

E desse modo o que vem a ter verdadeira importância não é aquele em que há razão e virtude, mas aquele que é querido pela maioria, o que se impõe unicamente pela quantidade de pessoas. O que constitui o poder legítimo acabará legitimando a maior das tiranias. A quem poderá apelar, pergunta-se Tocqueville, um homem ou um grupo que sofre injustiça? (BARBERO, 2001, p. 57).

- 2 “O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas.” (NIETZSCHE, 1987, p. 31).
- 3 Leon Felkins é um dos autores que se debruçaram sobre esse tipo de questão, designada genericamente como “o paradoxo do eleitor”, um dos muitos exemplos que se enquadram no problema maior definido como “dilemas sociais”. (Disponível em: <http://perspicuity.net/imho.html>. Acesso em: 14 de abril de 2021).

Em oposição ao ato de violência, existe, portanto, o estado de violência. Quando é do estado que se trata, frequentemente substituímos a palavra violência pelo termo força (SODRÉ, 1992). Força seria a imposição de uma ordem social governada por uma minoria, enquanto a violência tenderia à destruição dessa ordem. Ora, quem exerce e quem é vítima da violência? Chamar de violência a resposta que porventura alguém venha a externar quando se vê impossibilitado de agir em face de um sistema opressor travestido de democracia é como responsabilizar o rio turbulento quando, na verdade, são as margens que o fazem assim, como na metáfora brechtiana.

A própria estruturação de um estado governante, em contraposição a um povo a ser governado, é fruto de uma violenta intervenção hierárquica. O estado sendo entendido como o processo de verticalidade que se instaura quando um determinado grupo se separa do restante da sociedade, passando a exercer uma ação diferenciada sobre ela. A sobrecodificação que o estado imperial estabelecia sobre as cidades capturadas, no início de seu período de expansão, sentimos todos os dias na carne (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Somos também capturados, prisioneiros, reféns do estado e de diversas outras instituições; algumas diretamente relacionadas a ele, outras mais independentes. O estado funciona como o centro de onde se determina, rotula, carimba, institucionaliza.

O CÓDIGO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA LINGUAGEM

“A comunicação é um processo de tentativa contínua de superação dos limites da palavra instituída pelo código linguístico” (SODRÉ, 1984, p. 50). O código é o que há de comum, o que todos os falantes da língua têm de aceitar para que possam se fazer compreender. E, no entanto, seguir o código incondicionalmente tampouco nos levaria a comunicar. O código é tão somente a estrutura básica; a lei mínima de funcionamento da língua; não sendo suficiente para permitir que o processo comunicativo se dê. De seu campo, encontram-se excluídos o excesso, o desejo, a diferença. Se seguirmos apenas e tão somente as regras preestabelecidas e convencionais do código, não estaremos propriamente comunicando, no sentido intensivo da palavra, visto não haver reciprocidade, intercâmbio de experiências, transgressão de espécie alguma.

Seguir o código à risca é um meio de moralizar a comunicação, como se fosse possível se conversar em gramática. “É o esqueleto que nos traz de pé, mas ele não informa nada, como a gramática é a estrutura da língua, mas sozinha não diz nada. As múmias conversam entre si em gramática pura” (VERÍSSIMO, 1974, p. 12). Não há comunicação sem que algum nível de transgressão

se dê. “Para estabelecer comunicação os sinais têm de ter ao menos algum valor de surpresa, de inesperado” (CHERRY, 1966, p. 14).

Toda instituição, ao instituir-se, explicita o código segundo o qual pode vigorar: Palavras que dizem de palavras que podem e de que não podem, de que, quando, onde, como e por que. Sempre que determinada instituição (educacional, científica, religiosa, midiática, ou outra) nos impõe um código qualquer, levando a comunicação a se dar no espectro de suas bem estabelecidas premissas, o que se vê é, antes, a manifestação do controle do que propriamente comunicação. Institucionalmente falando, “comunicar é organizar, ordenar” (CHERRY, 1966, p. 5).

Para o controle institucional, não há como se permitir a comunicação como liberdade, como instância de superação do código e de produção singular de sentido. A ideia de indivíduos livres utilizando a linguagem como ferramenta de desejo é insuportável a um sistema com pretensões biopolíticas globais. Diante deste quadro, cabe refletir sobre a violência institucional cristalizada e sistemática que se coloca como refreadora do pensamento e que se apresenta atualmente sob a forma da modernidade tardia, onde se insiste em jogar o jogo da verdade e da representação, enquanto já se nos apresentam possibilidades menos rígidas e mais flexíveis de habitar a linguagem e exercer a comunicação.

Sustentando o desejo de uma possível apreensão da unidade do sentido, de uma verdade única a ser alcançada, encontra-se uma apropriação ideológica do real que transparece no campo da comunicação por meio da transformação da linguagem em técnica e da despotencialização de seu caráter *poético*, criativo. “Onde quer que se esteja ‘descobrimo’ verdades, está-se apenas reafirmando uma forma de poder garantida pela hegemonia de um código” (NETO, 1995, p.152, grifo no original).

MUTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Para que mantenha seu poderio, a instituição não pode ser de todo rígida e disciplinar. De tempos em tempos, é preciso que sofra uma revisão paradigmática, quando novos discursos passarão a se articular dentro do espaço institucional. Bem entendido, não se trata propriamente da substituição de um modelo por outro. O espaço institucional é paradoxal o suficiente para que nele coabitem instituições rígidas e outras mais flexíveis. Policiais, juízes, políticos e demais baluartes da ordem continuam existindo.

A escola e a família, por sua vez, vão enfrentando como podem suas respectivas crises. Quando é de flexibilidade que se trata, no entanto, o capital é

a instituição imbatível. O capital em sua fase pós-industrial, que Lipovetsky denomina “capitalismo hedonista” ou “neonarcisista”, instaura uma nova fase do individualismo burguês (LIPOVETSKY, 1989, p. 48). Nenhuma revolução apresenta-se no horizonte da política e a escravidão é defendida como se fosse a própria liberdade.

A emancipação do indivíduo pelo estado moderno o torna livre para lutar por seu espaço no mercado de trabalho. Na era do vazio, o mercado de trabalho é um espaço virtual; está em toda parte e não está em parte alguma. A virtualidade é uma característica muito presente, nesta fase do desenvolvimento do capital: enquanto a polícia, o governo e o aparelho judiciário ocupam um lugar bem definido e espacializado, a mídia e o crédito têm existência e poder de ação bem mais sutis, fazendo surgir um novo modelo de controle social não mais calcado na obrigação e na disciplina, mas na fruição e no gozo.

A mutação antropológica de que fala Lipovetsky (1989), caracterizada pela desvitalização do espaço público e das grandes questões políticas a ele relacionadas, é a face visível das novas relações de produção contidas no capitalismo hedonista, com ênfase máxima no consumo. A ordem do consumo é também aquela da consumação imediata, em que não há resto na operação: nada sobra para a memória, nada se aprende que possa perdurar, nenhuma experiência é adquirida. A liberalização dos costumes e da economia não deve ser encarada como tendência menos institucional do que aquela presente nas repressivas e autoritárias instituições de outras eras. O que ocorre é tão somente uma mudança de máscaras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De tempos em tempos, ‘é preciso que tudo mude para que tudo permaneça como estava’. As instituições têm a tendência camaleônica de se transformar, superpondo-se umas às outras, de acordo com a situação. Mas não nos iludamos: permanece clara a distinção entre o que pode e o que não pode, o que deve e o que não deve ser dito e feito.

Liberalizar é uma estratégia eficaz, como as demais empregadas em outros tempos, para que se mantenha tudo como está, na mais perfeita ordem possível. A permanência da ordem não permite que se veja com clareza que outras ordens são possíveis que não somente a institucional.

Aqui os indivíduos não são coagidos pela força, isto é, por um poder que se exerce apenas de fora. O mercado universal tem uma parte exterior e outra interior. Seu poder vem em boa parte de sua capacidade de acolher, convencer,

fazer com que cada um assuma os mecanismos de controle como produção sua, como uma pele sobre a própria pele, passando a ser não somente um consumidor, mas também um adepto da máquina que o sobrecodifica.

Quer nos moldes da coerção disciplinar, do esforço e da produção, quer nos moldes da fruição, da autossedução e do controle autogerido panopticamente, é sempre da ordem e de sua manutenção que se trata. Quando se deseja produzir efeitos de memória, o sistema age de determinado modo, empregando aparelhos tradicionais como a escola, família e o estado. Já quando o que se deseja é produzir esquecimento, utilizam-se os meios de massa, aparelhos mais velozes e efêmeros.

Na atualidade, portanto, o sistema aprendeu a se apropriar do paradoxo: alimenta-se de ordem, assim como de desordem (uma desordem reordenada, sobrecodificada, reterritorializada). Aqui, mesmo a desordem é programada, tem seu lugar a ser ocupado dentro da ordem. “Por trás deste nivelamento encontram-se os efeitos da desordem (com o esquecimento que esta traz) e de ordem (com a memória e a duração implicadas nesta)”. (BALANDIER, 1988, p.177).

Para se realizar, o capitalismo precisa exercer “uma conjugação generalizada que transborda e reverte os aparelhos precedentes”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.33). Doravante, sobrecodificará o estado, a moral, a religião, passando a ocupar o lugar central na produção de verdade e na apropriação de palavras e de homens. Na forma estado, quem dá as cartas é o governo. Na forma moral, quem pune e recompensa é o pai. Na forma religião, quem impera é a igreja. Mas, na forma capitalismo, quem manda é o próprio capital, o próprio sistema de trocas que impõe a todos uma tradutibilidade geral de todos os valores e uma sobrecodificação de todos os desejos.

O capitalismo, sistema econômico de controle das possibilidades atuais, esconde-se por trás de uma máscara de naturalidade, agora apresentada em escala planetária ou global, o que Guattari (1981) denomina de “capitalismo mundial integrado”. Nessa forma de capitalismo, predomina a lógica do um: Há um modo de adquirir bens: comprando. Há um modo de exercer o trabalho: assalariado. Há um modo de habitar o mundo: a propriedade. “Convém atribuir a cada um uma infância, uma posição sexual, uma relação com o corpo e com o saber, uma representação do amor, da honestidade, da morte” (GUATTARI, 1981, p.188).

Invadindo-nos, a todo instante, com sua lógica excludente, o capitalismo mundial integrado não permite que o homem se dê ao tempo, sufocando-o na angústia do presente e no imperativo do consumo e da produção. Consuma para ser diferente; produza para sobreviver; adquira para ter a ilusão de não ser adquirido. Alcançando uma flexibilidade jamais vista por qualquer instituição,

o capitalismo avança de forma rizomática, fazendo uso de todas as ferramentas disponíveis, reterritorializando todas as linhas de fuga e tudo capitalizando.

Produzida com vocação universal, manipuladora da força de trabalho coletiva, tanto material quanto semiótica, a cultura do CMI gera indivíduos-terminais, consumidores de uma subjetividade pré-produzida com a qual se identificam passivamente. “O capitalismo mundial integrado tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe, de subjetividade” (GUATTARI, 1991, p. 31). É quando se troca comunicação por informação, verdade por publicidade, *poiésis* por técnica. É quando o tempo do homem é substituído por um tempo maquínico.

No extremo oposto desse homem apassivado, encontramos a ideia foucaultiana de cuidado de si, um convite para que se realizem outras práticas e que se tenha outra relação com o corpo e a alma. Recolhendo dados advindos da cultura estoica, Foucault propõe aqui um cuidado muito mais amplo do que a atual paranoia generalizada que torna sinônimos saúde e medicalização. Cuidado de si tem a ver com mente, com espírito, com cultura: Cultivar-se, fugir dos condicionamentos, libertar-se.

Não se trata, bem entendido, de um cuidado de si narcisista que prescindia do outro, hiperindividualista e independente do mundo à sua volta, pois esse já é o indivíduo que encontramos na sociedade de consumo contemporânea. Ao libertar-se do jugo institucional codificante, o homem deve tornar-se capaz de pensar e agir por conta própria, mas não à revelia do outro. Cuidar de si é também cuidar do outro, garantir as condições para que o próximo também o faça, donde a dimensão ética da questão. É por considerar o outro, que o homem do cuidado de si pode e deve comunicar de forma mais plena. Nunca de forma total e absoluta, mas, ao menos de forma tal que se possa apropriar de seu processo comunicacional.

REFERÊNCIAS

- ANTOUN, Henrique. **As aspas e as raspas em Nietzsche e Benjamin**: O problema do eterno retorno na produção da cultura e da história. 1993. Tese (Doutorado em Comunicação) – ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.
- BALANDIER, George. **Le désordre**: Eloge du mouvement. Paris: Fayard, 1988.
- BARBERO, Jesus-Martin. **Dos meios às mediações**: Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- BAREL, Yves. **Le paradoxe et le système**: Essai sur le fantastique social. Paris: PUF, 1989.

- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel, **Aprendendo a pensar**. v. II, Petrópolis: Vozes, 1992.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O problema filosófico da lógica. *In*: DÓRIA, Francisco; KATZ, Chaim (Orgs.). **Razão-desrazão**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CHERRY, Colin. **On human communication** - a review, a survey, a criticism. London e Cambridge: MIT PRESS, 1966.
- D'AMARAL, Marcio Tavares. O vigor da cultura comunicacional: o paradoxo moderno contemporâneo. *In*: D'AMARAL, Marcio Tavares (org.). **Contemporaneidade e novas tecnologias**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 9 a 27.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. v. 2, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: Introdução e conexões a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- GUATTARI, Felix. Da produção da subjetividade. *In*: PARENTE, André. (org.). **Imagem máquina** - A era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- GUATTARI, Felix. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 1991.
- GUATTARI, Felix. **Revolução molecular**: Pulsões políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HOLANDA, Aurélio Buarque. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.
- NETO, Alfredo. O terceiro ouvido - Nietzsche e o enigma da linguagem. *In*: **Cadernos de Subjetividade**, v. 1, n. 1, PUC-SP, São Paulo, 1995,.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche**. Col. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- RIBEIRO, Fernando José Fagundes. **A comunicação extra-código**. 1996. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Eco UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.
- SODRÉ, Muniz. **O social irradiado**: Violência urbana, neogrotesco e mídia. São Paulo: Cortez, 1992.
- SODRÉ, Muniz. **O monopólio da fala**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SODRÉ, Muniz **A verdade seduzida**: Por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- VERÍSSIMO, Luís Fernando. **O popular**: Crônicas ou coisa parecida. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- VERÍSSIMO, Luís Fernando. Amnésia, **Jornal do Brasil**, 10 jul. 1996.

VIRADA CIBERNÉTICA, PÓS-HUMANISMO E BIOPODER

HOMERO LUÍS ALVES DE LIMA

A espécie humana pode mudar a sua própria natureza.
O que escolherá? Permanecerá a mesma, vacilando sobre uma base
mal construída de adaptações parcialmente obsoletas da Idade do Gelo?
Ou avançará em direção à inteligência e criatividade ainda mais elevadas,
acompanhadas de maior – ou menor – capacidade de reação emocional?
(WILSON, 1979, p. 206).

INTRODUÇÃO

Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault diagnostica a morte do homem no âmbito da escrita literária, das filosofias da linguagem, da linguística – “o ser do homem” é deslocado em favor do “ser da linguagem”. Observa-se, hoje, uma virada linguística comandada pela ciência da cibernética, em que a tese da morte do homem e de seu desaparecimento é recolocada no âmbito dos discursos agenciados ao universo pós-orgânico, pós-humano. Na passagem do humano ao pós-humano, o conceito de “homem” é deslocado em favor da ideia de “programa”, de “código”. Não mais o “homem”, mas uma matriz chamada “código genético” parece ocupar o “centro” da nova formação discursiva, que podemos nomear de “pós-humanista”.

Na ordem dos saberes e das práticas que perfazem a nossa contemporaneidade, há mesmo fortes evidências de que “o ser do homem” esteja mesmo se deslocando para “o ser da linguagem cibernética”. Aqui, torna-se, para nós, inevitável aludir a Michel Foucault: “Se estas disposições [a episteme moderna] viessem a desaparecer tal como apareceram [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 1995, p. 404).

Com a linguagem cibernética de codificação de informação, com a linguagem numérica e a lógica binária de programação informática, o vivente (seja ele humano ou não humano) é concebido como um dispositivo informacional constituído de códigos e fluxos de informação molecular-digital. É assim que, a partir da “escritura do DNA” e da “leitura” das cadeias do código

genético que constituem o genoma humano, o corpo, uma vez decodificado, numerado, digitalizado, tornado transparente e operacional, desaparece na sua escrita e inscrição genética. Articulada à linguagem cibernética, está uma *estética de desaparecimento corporal*, de que são exemplos o pós-humanismo cibernético, a antropologia do ciborgue e o ciberfeminismo.

A VIRADA CIBERNÉTICA E O DESAPARECIMENTO DO CORPO NOS CÓDIGOS E FLUXOS DE INFORMAÇÃO

A multiplicidade de práticas imagético-discursivas que investem o corpo hoje é delineada, pelo *a priori* histórico da informação, definido pela junção da cibernética, das tecnologias da informação e da biologia molecular, que estão na base das práticas de digitalização e virtualização da vida e do corpo. Nesse solo arqueológico é que acreditamos encontrar a condição de possibilidade das novas configurações em que se inscrevem os discursos sobre o corpo pós-orgânico, o corpo-informação, o corpo pós-humano, que hoje vemos plasmar tanto a mídia como a teoria social contemporânea (LIMA, 2010).

A partir da “virada cibernética”, observa Haraway (2000, p. 70), as ciências da comunicação e as ciências da vida são construídas por uma operação comum - “a tradução do mundo em termos de um problema de codificação”, em que os organismos vivos – inclusive, o humano - passam a ser vistos como componentes bióticos, isto é, prossegue a autora, “tipos especiais de dispositivos de processamento de informação” (HARAWAY, 2000, p. 73). Nesses campos, o organismo é traduzido em termos de problema de codificação genética e de leitura de códigos.

O corpo-informação emerge, fundamentalmente, do cruzamento da cibernética, da biologia molecular e das tecnologias da informação, que acabam por dar suporte ao mais recente paradigma tecnológico: o cibernético-informacional de matriz molecular-digital. A partir de então, o corpo humano deixa de ter uma arquitetura predominantemente orgânica e mecânica, para constituir-se como um sistema de informação. O que define o organismo vivo, doravante, é o envio e recepção de mensagens, é o código genético inscrito no DNA.

A máquina do computador - máquina cibernética por excelência - e as novas tecnologias digitais a ela articuladas pelas possibilidades de transformação tecnológica do corpo fazem multiplicar e proliferar novas metáforas e imagens do corpo.

Corpo código-livro na genômica e na biotecnologia. Por ser o DNA essencialmente “informação digital”, com a genômica, passamos a ler “virtualmente”

todo o “texto do genoma humano”. O livro da vida, uma vez decifrado, decodificado, abre a perspectiva para que novos “textos genéticos” sejam reescritos (FERREIRA, 2002). Os casos veiculados pela mídia de transgênicos, como o macaco Rhesus, a “cabra-aranha”, o “frankenfish”, bem como a produção de modelos animais e vegetais concebidos como fábricas químicas e biológicas, sem falar na realidade dos xenotransplantes, etc., já são exemplares das novas sintaxes tornadas possíveis com a decifração do “alfabeto da vida” – o DNA. A decodificação do genoma transforma o DNA numa matriz de possibilidades, sujeita agora a constantes atualizações. O “corpo”, ou melhor, a “forma-corpo”, também passa a estar sujeita a “atualizações instauradas pelo processo de digitalização da vida no mundo vivo como um todo.

Corpos virtuais na medicina. As novas tecnologias de diagnósticos por imagens permitem ver o interior do corpo sem atravessar a pele sensível, sem seccionar vasos, sem cortar tecidos. *Scanners*, sistemas de ressonância magnética funcional, tomografia computadorizada, dão acesso a imagens do interior do corpo. A partir de membranas virtuais, podem ser reconstruídos modelos digitais do corpo em três dimensões, o que poderá ajudar os médicos em cirurgias. Como observa Lévy (2001, p. 30), no reino do virtual, “a análise e reconstrução do corpo não implica mais a dor nem a morte. Virtualizada, a pele torna-se permeável”.

Outro exemplo de construção e uso de “corpos virtuais” é o Projeto Humano Visível (PHV). Com o emprego de técnicas de simulação de computador, o corpo humano torna-se inteiramente visível ao olhar clínico. Os corpos, uma vez transformados em imagens virtuais, podem ser desmontados e remontados, animados, programados para interagir com simulações e até ser navegados por dentro, através de hipermídia, como se fossem um território percorrido por uma minúscula nave espacial (SANTOS, 2003).

A digitalização e virtualização dos corpos estão na base tanto do Projeto Genoma Humano como do PHV. Em ambos os projetos, o corpo é transformado em uma espécie de base de dados informacionais. Como um “arquivo digital”, traduzido em termos de informação genética, ou visual, o corpo virtual torna-se recuperável através de redes computadorizadas e legível em estações de trabalho.

O cinema contemporâneo parece captar muito bem as transformações tecnológicas a que está sujeito o corpo. No âmbito da biologia molecular, podemos aludir aos filmes *Blade Runner*; *A Mosca*; *Gattaca: O Passageiro do Futuro* e *Matrix*, na realidade virtual; a crescente desmaterialização numérica do mundo é captada, por seu turno, num filme como *Simone* – em que a

personagem e superestrela cibernética que lhe dá título afirma: “Eu sou a morte do real!”. Simone é feita não de carne e ossos, mas de *bits* e *pixels* – espécie de corpo-imagem sintéticos, produto da computação gráfica.

Ao definirem a vida em termos de mensagens, códigos e programas – já que, como diz Wiener (2000, p. 95), “não somos material que subsista, mas padrões que se perpetuam a si próprios”, os discursos agenciados à cibernética e biologia molecular abriram caminho para que o corpo orgânico-natural fosse transformado em uma espécie de dispositivo de processamento de informação. De agora em diante, talvez estejamos mesmo a caminho da realização daquilo que seria o maior sonho dos ciberneticistas: o corpo, enfim, transformado em pura informação (TOMAS, 1995).

O PÓS-HUMANISMO CIBERNÉTICO E A ESTÉTICA DA DESAPARIÇÃO CORPORAL

Faremos agora uma síntese das práticas imagético-discursivas do campo da teoria social agenciadas ao dispositivo das novas tecnologias, que fazem multiplicar enunciados e imagens circunvizinhas ao que aqui nomeamos de Estética da Desaparição Corporal.

Autores como Jean Baudrillard (1996), Arthur Kroker (1996), Katherine Hayles (1999) e Sad Plant (1999) distanciam-se em relação a um tema fundamental: O desaparecimento (apagamento) do corpo no âmbito das tecnologias digitais.

Para Kroker (1996), subjacente aos discursos que glorificam as tecnologias digitais, está a recusa desesperada da realidade da “decadência da carne” e o desejo de fuga, do corpo orgânico para o corpo tecnológico puro. No âmbito das tecnologias digitais, o corpo é capturado pela linguagem de programação informática e acaba “desaparecendo” num processo irreversível de digitalização e desmaterialização numérica. Neste ponto, Kroker aproxima-se de Baudrillard, que relaciona as novas tecnologias digitais a um “projeto de desaparecimento irreversível”. No horizonte da “desaparição total”, o corpo não escapa à “vertigem da desencarnação”.

Baudrillard (1996, p. 58) relaciona as novas tecnologias digitais a um “projeto de desaparecimento irreversível”. Para ele, o homem nunca deixou de eliminar a si mesmo, seja por todos os artefatos técnicos que inventou, seja no horizonte de que está em vias de desaparecer, o fato é que, hoje, prossegue Baudrillard (1996, p. 62), ele se encontra num processo irreversível de transferência e substituição: “MacLuhan via nas tecnologias modernas ‘extensões

do homem, talvez devêssemos antes ver nelas ‘exclusões do homem’” (grifos no original).

No horizonte da “desaparição total”, o corpo não escapa à “vertigem da desencarnação”, pois ele mesmo está sujeito à virtualidade, à lógica numérica, que, ao aspirar à universalidade e à perfeição, visa a ultrapassagem de todo conflito, de todo erro, de toda negatividade. Uma vez decifrado, numerado, tornado transparente e operacional, o corpo desaparece na sua “inscrição genética”.

Diferentemente de Baudrillard (1996) e Kroker (1996), as feministas Sad Plant (1999) e Hayles (1999) não veem nas novas tecnologias digitais e na virtualização do corpo uma espécie de “desencarnação” e “desaparição”, mas sim uma “reencarnação”, uma possibilidade de multiplicação do corpo. A “carne cibernética” não significa o fim da carne. Nesse ponto, citemos Plant (1999, p. 163): “Com a revolução digital, longe de sumir na imaterialidade da lógica numérica, o corpo está se complicando, replicando-se, escapando de sua organização formal”. Hayles (1999), por sua vez, reconhece que a corporeidade tem sido sistematicamente apagada na construção cibernética do “pós-humano” e chega mesmo a qualificar os ciberneticistas atuais de “devoradores da carne”.

A autora ainda observa que o “apagamento da corporeidade” é uma característica tanto do discurso do sujeito humanista liberal como do pós-humanismo cibernético, uma vez que ambas as práticas discursivas operam a partir das oposições corpo/mente, material/imaterial (HAYLES, 1999). Daí que, segundo ela, pós-humanistas cibernéticos, como Hans Moravec e Marvin Minsky, mantêm uma relação de continuidade (e não de ruptura) com a tradição do humanismo liberal, dado que continuam a valorizar a “mente racional” e a “cognição”, em detrimento da corporeidade, ainda tematizada como se fosse um “suplemento” da mente.

Hayles (1999) também faz objeções aos “teóricos do desaparecimento do corpo”. Os novos cenários tecnológicos e culturais apontam evidências que permitem contestar a “tese do desaparecimento do corpo”. Ao contrário, diz ela, é possível observar a emergência de uma “nova subjetividade”, que denomina de “pós-humana”, nascida a partir do cruzamento da materialidade da informática com a imaterialidade da informação.

Em relação às posições teóricas de Hayles, é possível ainda fazer algumas considerações. No exato momento em que dirige suas críticas ao sujeito humanista liberal e ao pós-humanismo cibernético, Hayles (1999, p. 5) parece mostrar-se refém de certo “antropocentrismo essencialista”, como sugere o seguinte enunciado: “A desconstrução do sujeito humanista liberal é uma

oportunidade para ‘trazer de volta a carne’ que continua a ser apagada nas discussões contemporâneas sobre sujeitos cibernéticos”. Ora, o ponto-chave desse enunciado, “trazer de volta a carne” (dado que a informação teria perdido seu corpo) revela certa nostalgia por uma origem perdida (o corpo orgânico-natural?). Eis o que identificamos como “essencialismo metafísico”, ou pelo menos algum resquício dele.

Questão semelhante pode ser dirigida a autores como Le Breton (2003) e Paula Sibilia (2002). Nesses autores, com efeito, é possível encontrar uma “metafísica da carne”, uma “ontologia do sensível”, que faz lembrar o “corpo próprio” de Merleau-Ponty.

Ao discutir o ciberespaço, a cultura virtual e as tecnologias digitais, Le Breton (2003, p. 136), em *Adeus ao corpo*, assevera que, mesmo em “um mundo sem corpo, equipado de *chips* eletrônicos e de modificações genéticas ou morfológicas, certamente, continuamos a ser carne, pois [...] o sensível permanece”. Para ele, o homem só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, e “qualquer modificação de sua *forma* implica uma outra definição de sua humanidade” (LE BRETON, 2003, p. 136).

Se as fronteiras do homem são traçadas pela carne que o compõe, prossegue o autor, “suprimir ou acrescentar componentes modifica a identidade pessoal que é própria ao homem e suas referências aos olhos dos outros”. Por isso, acrescenta ele, “[...] uma desordem introduzida na configuração do corpo é uma desordem introduzida na coerência do mundo” (LE BRETON, 2003, p. 136).

Em relação à atual proliferação de discursos vinculados ao universo pós-orgânico, pós-biológico e pós-humano, em que o corpo parece desaparecer na imaterialidade da informação, seguindo o caminho aberto por Hayles, Paula Sibilia (2002, p. 94), em *O homem pós-orgânico*, identifica o que denomina de “a teimosia da carne” ou “teimosia da organicidade”. “Contudo”, prossegue ela, “o corpo biológico ainda se ergue. E a sua materialidade se rebela: por vezes, ele parece ser orgânico, demasiadamente orgânico”.

Como se verifica, essa breve descrição tem todos os ingredientes que revelam traços de essencialismo e humanismo metafísicos nas posições de Le Breton (2003) e de Sibilia (2002): “teimosia da organicidade”; “continuamos a ser carne”; “o sensível permanece”; “o corpo biológico ainda se ergue [...] ele parece ser orgânico, demasiadamente orgânico”; “qualquer modificação de sua forma implica uma outra definição de sua humanidade”.

É importante assinalar, desde já, que o pensamento antropocêntrico ou o humanismo metafísico opera a partir da necessidade de “definir”, para, em

seguida, “separar” o “de fora” do “de dentro”, esforçando-se para manter, por exemplo, a natureza, o corpo - o de dentro, protegido de toda contaminação exterior e perigosa do de fora: a tecnologia. É exatamente o que ocorre com o “corpo próprio”, “corpo vital” de Virilio (1996, p. 92): “este corpo próprio que sofre o ataque das técnicas [...] capazes de povoar suas entranhas”.

A ambivalência do dispositivo da tecnologia, conforme argumenta Jacques Derrida (1999, p. 176), pode ser apreendida na lógica do suplemento, quando é tomada como “o excesso prejudicial, perigoso, que se introduz por *effraction* por dentro”.

DA OPOSIÇÃO METAFÍSICA NATUREZA/CULTURA: AS DESCONSTRUÇÕES DO HUMANO

No tocante à problemática da tecnologia, o humanismo é marcado, no dizer de Heidegger (2002, p. 12), por uma “determinação instrumental e antropológica da técnica”, que tem como desdobramento a ideia de que, em última instância, é possível separar o ser “humano” de seus artefatos técnicos. Segundo Heidegger, a determinação instrumental e antropológica da técnica está contida na concepção corrente que a toma como um meio e uma atividade. Nessa visão, tudo depende de se manipular a técnica. E esse “querer dominar” torna-se mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem.

O pensamento moderno e humanista pode ser designado, segundo Bruno Latour (2000, p. 16), como um “conjunto de práticas de purificação” que se esforça por assegurar “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos de um lado, e a dos não humanos, de outro”.

Em sentido muito geral, pode-se dizer, a partir de Heidegger (1973, p. 350), que o humanismo é isto: “Meditar e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência”.

Ora, se outrora, a desconstrução do humanismo já fora empreendida pela filosofia, pela teoria social e crítica literária, o fato é que a “desconstrução” do humanismo atualmente em curso vem, fundamentalmente, de discursos agenciados às práticas científicas e tecnológicas dos laboratórios *high-tech*.

Uma temática recorrente, nas produções discursivas agenciadas ao dispositivo das novas tecnologias (LIMA, 2010), é a problematização das fronteiras, que asseguravam as diferenças ontológicas homem/máquina, biológico/tecnológico, humanos/não humanos, natureza/cultura, e que têm sustentado o pensamento ocidental, particularmente seu veio antropocêntrico-humanista.

A ideia da dissolução ou apagamento dessas fronteiras, que inevitavelmente incide sobre a ontologia do humano (“quem somos nós?”), ganha consistência quando articulada às novas tecnologias desenvolvidas nos âmbitos da robótica, inteligência artificial, biônica e biologia molecular, dentre outras.

Identifica-se no discurso da mídia, uma multiplicação de figuras e imagens antropomórficas, como: “*robô sapiens*”, “robôs sentimentais”, “máquinas inteligentes”, máquinas que “pensam”, “aprendem”, “sentem” e mesmo “se reproduzem”; uma vez articuladas aos campos discursivos da robótica e inteligência artificial, complicam a agência humana, ao destituírem o humano dos atributos que até então asseguravam a sua singularidade. A questão ontológica fundamental é que os discursos indicam que há “*continuidade*” (e não, separação) entre os humanos e as máquinas.

Observa-se, hoje, que essas fronteiras são ainda mais fortemente abaladas quando associadas às possibilidades técnicas abertas pela biologia molecular e biotecnologia. A exemplo da robótica e inteligência artificial, pesquisas recentes no âmbito das ciências da vida promovem “novas” feridas narcísicas ao humano. É o caso do xenotransplante, que torna possível, por exemplo, a produção de órgãos “humanos” em porcos.

O Projeto Genoma Humano causou “dano à dignidade humana”, ao revelar que o código genético humano tem o mesmo número de genes que um pé de milho e pouco mais que um verme *nematoide*, além do que, cerca de 8% de todas as sequências de DNA humano derivam de vírus e 113 genes foram recebidos diretamente de bactérias. Como diriam Deleuze e Guattari (2000, p. 20), descobrimos que “nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais”; enfim, descobrimos com esses autores que “há Devires não humanos do homem que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 217). Em suma, a genômica demonstra que, no nível molecular, há *continuidade* entre todos os seres vivos, e não há, portanto, nenhuma variável biológica fundamental que conceda um *status* especial aos humanos.

Assim, retomando nosso argumento, no horizonte das desconstruções operadas pelos discursos agenciados ao dispositivo das novas tecnologias, observam-se momentos de grande *indecidibilidade* quanto à ontologia do humano; afinal, não sabemos mais “quem somos nós” sem as nossas máquinas, os nossos instrumentos, as nossas bactérias. São tantas as passagens que nos lançam do humano ao não humano, que não sabemos hoje onde começa um e onde termina o outro, vale dizer, quanto de não humano encontramos no humano, e vice-versa.

O PÓS-HUMANO E A IMORTALIDADE: RUMO A UMA NOVA FORMAÇÃO DISCURSIVA?

Cada um quer ser o primeiro nesse futuro - mas a morte e seu silêncio são a única coisa certa e comum a todos nesse futuro.

(NIETZSCHE, 2001, p. 189).

Ao delinear uma nova formação discursiva, o pós-humanismo apresenta duas características essenciais: a mudança de “centro” e a imortalidade do pós-humano. Na passagem do humano ao pós-humano, o conceito de “homem” é deslocado em favor da ideia de “programa”, de “código”. Não mais o “homem”, mas uma matriz chamada “código genético” ocupa o “centro” da nova formação discursiva. Esse “descentramento” constitui um dos principais desdobramentos das desconstruções realizadas pelos discursos agenciados ao dispositivo das novas tecnologias.

No horizonte do paradigma cibernético-informacional de matriz molecular-digital, a morte não se afigura mais como um acontecimento fatal, como nos termos postos por Nietzsche (2001, p. 189), quando afirma que “a morte e seu silêncio são a única coisa certa e comum a todos nesse futuro”. Ao sobrepujar a morte, a imortalidade passa para o lado do código genético, único índice imortal que permanece; único traço que se immortaliza na matéria viva pelo movimento perpétuo do código.

Neste ponto, acreditamos também encontrar em Foucault um *insight* que nos auxilie na compreensão dessa passagem do humano para o pós-humano. Em *As palavras e as coisas*, Foucault (1995b) alude à forma “homem” ou à emergência do homem na modernidade como figura histórica ligada à ideia da finitude. Para o autor, a modernidade inicia quando o ser humano começa a existir “no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros em meio a toda a nervura de sua fisiologia” (FOUCAULT, 1995b, p. 333).

Os saberes sobre o homem têm aí, como condição de possibilidade, o reconhecimento da sua finitude radical, que se manifesta na forma de três empiricidades: No trabalho, na linguagem e na sua existência biológica. No fundamento de todas essas positivities empíricas, argumenta Foucault (1995b, p. 229), descobre-se uma finitude: “Sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro”. Por todo lado, prossegue ele, impõe-se “a morte que corrói anonimamente a existência do ser vivo” (FOUCAULT, 1995b, p. 331).

Ora, no espaço da nova formação discursiva – “o pós-humano” –, é justamente o inverso que ocorre: A imortalidade, a infinitude mesma é que agora

se apresentam como condição de possibilidade da nova configuração. Na lógica que rege as práticas discursivas, parecem estar inscritas a obsolescência e superação da espécie humana, pelo menos no que se refere ao corpo. Afinal, o corpo, em sua forma biológica atual, como a figura que melhor corporifica a doença, o envelhecimento e a morte, deve ser superado: Descobrimos que “o corpo não é tão importante”, que “a parte biológica não é necessária” e que devemos mesmo “superar as limitações impostas ao corpo”; o que será plenamente possível quando pudermos “conectar nosso cérebro às máquinas” e “nos tornarmos imortais”.

É somente quando, já plenamente integrado à formação discursiva que nomeamos aqui de *pós-humanista*, que Stelarc (1997, p. 58) poderá dizer:

A morte não autentica a existência. *É uma estratégia evolutiva superada*. O corpo não precisa mais ser conservado; suas peças serão simplesmente repostas. A vida estendida não significa mais ‘existir’, mas muito mais ser ‘operacional’. Os corpos não precisam mais envelhecer ou se deteriorar; eles não ficariam nem exaustos nem com fadiga (grifos no original).

Para Stelarc (1997, p. 57), a possibilidade de a fertilização ocorrer fora do útero, bem como da alimentação do feto em um sistema artificial, entre outros desenvolvimentos, são indicadores de que, num futuro próximo, “tecnicamente não haverá nascimento”. Ou seja, as próximas gerações poderão viver num mundo em que a morte mesma já terá sido superada, uma vez que, também, “tecnicamente, não haveria mais razão para a morte”.

É interessante aludir, mais uma vez, a Foucault (1995b, p. 403), que, como se sabe, evocou o tema do “desaparecimento do homem” no universo da linguagem:

Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda esta configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem?

Evidentemente, Foucault visualizava o desaparecimento do homem no âmbito do discurso e da linguagem literária, das filosofias da linguagem, da linguística. Hoje, esse desaparecimento é colocado no horizonte do paradigma cibernético-informacional de matriz molecular-digital; “o ser da linguagem” parece ter assumido os contornos da “linguagem cibernética”, da lógica binária

de programação informática e das tecnologias digitais, que imprimem uma dinâmica de desmaterialização numérica do mundo. O tema recorrente do “desaparecimento do corpo” apresenta-se como uma possibilidade tangível, que já se desenha no espaço do saber contemporâneo. Nessa ótica, o homem poderá mesmo vir a desaparecer, a partir do momento em que houver encontrado uma “*forma*” nova.

As análises que empreendemos (LIMA, 2010) têm remetido a um princípio geral da genealogia de matriz nietzscheano-foucaultiana, segundo a nossa leitura de Deleuze (1995, p. 132), de que “toda forma é um composto de relações de forças”. Trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem (força de imaginar, recordar, conceber, querer) entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças. Pode-se já ver que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma “forma-Homem”, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra *forma*. Para que a forma-Homem aparecesse ou se desenvolvesse, foi preciso que as forças no homem entrassem em relação com forças *de fora* muito especiais: as forças empíricas e finitas da vida, do trabalho e da linguagem.

Ora, supondo a ideia, que nos parece evidente, de que toda forma é precária, haja vista que depende de relações de forças e de suas mutações, perguntamos: Quais seriam, hoje, as forças em jogo, com as quais as forças do homem entrariam em relação? Não seriam mais as forças de elevação ao infinito, nem as da finitude, mas as de um finito-ilimitado, se com isso quisermos entender toda situação de força em que um número finito de componentes - via dispositivos tecnológicos, como a engenharia genética, a clonagem, células-tronco, etc. -, abrem horizontes para a produção de uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. A molécula de DNA, por exemplo, é finita, mas suas possibilidades de combinações são ilimitadas.

Não seria nem a dobra (a forma Deus) nem o desdobramento (a forma Homem) que constituiriam o mecanismo operatório na atualidade, mas algo como uma “superdobra”, uma “forma *pós-orgânica*”, “*pós-humana*” de existência, se assim quisermos, que vemos surgir nas dobras características das cadeias do código genético; nas potencialidades do silício; nas máquinas de terceira geração; nas máquinas eletrônicas, cibernéticas; e na junção de componentes biológicos com componentes mecânicos, eletrônicos e digitais (DELEUZE, 1995); na passagem dos átomos para os *bits* no mundo digital (NEGROPONTE, 2000).

As forças no homem parecem mesmo entrar em relação com forças “de fora”, como dirá Deleuze (1995, p. 141), “as do silício, que se vingam do

carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo”. E tal jogo de forças abre a perspectiva de uma transformação radical da matéria mesma de que somos feitos, bem como da composição do “Pós-Humano” como “*forma*”.

Nietzsche diz que o homem é responsável por aprisionar a vida, e que o “super-homem”, por seu turno, é aquele que viria para libertar a vida “dentro do próprio homem”, em proveito de outra “forma”. O apelo de Nietzsche (1988, p. 36) se anuncia pelas palavras de Zaratustra: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?”. Ora, “o pós-humano cibernético” talvez seja o “super-homem” antevisto por Nietzsche, ele mesmo já presente entre nós, anunciando a libertação da “vida-informação” aprisionada na forma-Homem.

BIOLOGIA MOLECULAR E BIOPODER

Para tornar o conceito de *biopoder* uma ferramenta analítica capaz de apreender novas modalidades de poder-saber que investem o corpo e a vida hoje, é fundamental uma percepção dos seus “deslocamentos” (seus modos de operação e pontos de aplicação), desde que Foucault cunhou e utilizou esse conceito relacionando-o a um contexto sócio-histórico bem preciso: As sociedades industriais dos séculos XVIII e XIX.

Nas sociedades pós-industriais, ou informacionais, o biopoder não é mais estruturado a partir da figura central do Estado, mas sim a partir do modelo onipresente da empresa e das grandes corporações; não mais o corpo-máquina, o homem-espécie, mas o corpo molecular-digital, o homem-genoma, a vida-informação, a vida como recurso genético virtual é que passa a ser o alvo de investimento do novo biopoder (FERREIRA, 2002). Assim, na perspectiva do Capitalismo pós-industrial, o objeto-alvo passa a ser o “capital informacional” de que dispõe um ser vivo. Isso porque a biologia molecular e as tecnologias a ela associadas, particularmente a biotecnologia, pela radicalidade dos processos que conformam, ao operarem, no dizer de Stiegler (1996), a explosão da ontologia do vivo, acabam por dissolver a própria ideia de “espécie” ao transformarem todos os seres vivos (já não mais protegidos pelos contornos biológico-evolutivos que antes asseguravam os contornos das espécies) em feixes de informação molecular-digital.

Já nos anos 1950, antes da realidade da biologia molecular e da biotecnologia, Heidegger percebia que as ciências modernas (a física, principalmente) abordavam a natureza como um sistema de informações. O fundamental, dizia

ele, é que elas expõem a natureza como um “sistema operativo e calculável de forças, que se pode operar previamente” (HEIDEGGER, 2002, p. 25). Essa forma de se “dis-por” da natureza, prosseguia ele, faz com que ela “forneça dados que se possa calcular, de modo a continuar sendo ‘um sistema *dis-ponível* de informações’” (HEIDEGGER, 2002, p. 26).

É importante evocar Heidegger (2002, p. 82) aqui, por ele ter antevisto em seu tempo que essa “disponibilidade” da natureza aplicar-se-ia também ao humano, à sua realidade biológica. Diz o autor: “Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano”. A vida humana, complementa, também seria tratada como um sistema disponível de informações, o que exatamente ocorre hoje com o genoma humano, a manipulação de embriões, o cultivo das células-tronco, a produção de órgãos, a genoterapia, etc.

Desterritorializado, não mais percebido em sua inteireza e originalidade metafísicas, o corpo humano hoje é transformado em um estoque virtualmente ilimitado de células, tecidos e órgãos: em um “banco de dados” de informação molecular-digital, um “fundo de reserva”, nos termos de Heidegger (LIMA, 2010).

Não seria exagero afirmar que, com a percepção da “disponibilidade tecnológica” a que estava sujeita a nossa humanidade biológica, Heidegger estava antecipando os conceitos de “dispositivo” (*Gestell* ou “dispositivo”, segundo Heidegger, é o que define a essência da tecnologia moderna) e de “biopoder”, mais tarde também explorados, à sua maneira, por Michel Foucault.

Outro deslocamento importante do biopoder: Não mais o dispositivo da sexualidade, mas o “dispositivo do DNA”, doravante agenciado e um conjunto de novas práticas de normalização e individualização (testes de DNA, aconselhamento genético, genoterapia, etc.), que passam a estruturar e a dar novas feições ao biopoder.

Em suma, o biopoder, hoje, encontra seu modo fundamental de operação e seu ponto de aplicação não mais como outrora, nas disciplinas do corpo e na regulamentação do corpo-espécie das populações, mas, sim, na digitalização e virtualização da vida e dos corpos, que têm como suportes, de um lado, o paradigma tecnológico cibernético-informacional de matriz molecular-digital e, de outro, o modelo de ação morfogênética-recombinatória (SANTOS, 2003). Nesse nível de investimento, o biopoder prescinde dos limites da espécie e da própria inteireza do corpo (como totalidade orgânica) para se reproduzir e produzir a vida.

Uma percepção desses deslocamentos é fundamental para que se possa identificar e problematizar as novas modalidades de poder-saber que passam a configurar o biopoder nas sociedades contemporâneas.

A relação entre a eugenia e as pesquisas genéticas emergentes no campo da biologia molecular já foi antecipada pela sociobiologia, nos anos de 1970. Em *Da natureza humana*, Edward O. Wilson (1979, p. 6) preconizava que “em alguma época, no futuro, teremos que decidir o quão humanos desejaremos permanecer – nesse sentido biológico extremo”. Pois, argumentava ele, “mapear o nosso destino significa que devemos mudar do controle automático baseado nas nossas propriedades biológicas para uma direção precisa baseada nos conhecimentos biológicos”.

Para Wilson (1979, p. 196), um maior conhecimento, “quase inimaginável, da hereditariedade humana” nos proporcionará a opção de uma “eugenia democraticamente planejada” haja vista, prossegue ele (WILSON, 1979, p. 206), que “novos padrões de sociabilidade poderiam ser introduzidos aos poucos”.

O pensamento cientificista da sociobiologia, da segunda metade do século XX, com efeito, parece ter forte ressonância com o pensamento filosófico atual. Em *Regras para o parque humano*, Sloterdijk (2000) assevera que uma “antropotecnologia” futura avançará até um planejamento explícito das características da espécie humana. Consequentemente, a produção de seres humanos e, de maneira mais ampla, de “antropotécnicas”, são processos em face dos quais o pensamento atual não pode permanecer indiferente. E isso, diz ele, porque “as próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de decisão política quanto à espécie” (SLOTERDIJK, 2000, p. 46).

Já Habermas (2004, p. 32), em *O futuro da natureza humana*, chama a atenção para o fenômeno que considera “inquietante”: “O desvanecimento dos limites entre a natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*”. Para o autor, a manipulação dos genes toca em questões relativas à “identidade da espécie”, fundamentalmente, no que diz respeito à sua “autocompreensão ética”. Isso, segundo ele (HABERMAS, 2004 p. 40), porque a técnica genética nos confrontará com questões práticas, que se referem “a *pressupostos* de julgamentos e ações morais”. Vejamos como Habermas (2004, p. 33) manifesta a sua preocupação com as técnicas genéticas atuais:

A mim interessa especialmente a questão que trata do modo como a neutralização biotécnica da distinção habitual entre “o que cresceu naturalmente” e “o que foi fabricado”, entre o subjetivo e o objetivo, muda a autocompreensão ética da espécie

que tínhamos até agora e afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada (grifos no original).

Várias objeções podem ser feitas ao posicionamento de Habermas. A par dos pressupostos universalistas e essencialistas que conformam a sua posição, claramente humanista-antropocêntrica, explicitada, por exemplo, em sua busca e no apelo por uma ética da espécie humana, que assegure uma “autocompreensão antropológica da espécie”, que ele, então, considerava ameaçada, Habermas equivoca-se, no entanto, no que respeita aos processos biopolíticos em curso aí implicados, que ele mesmo reconhece em seus traços “eugenistas liberais”.

Sua incompreensão reside no fato de tomar a noção de “espécie”, ao mesmo tempo, como ponto de partida e de chegada para pensar o nosso futuro biopolítico. Ora, como já assinalamos, o biopoder, em sua forma contemporânea, investe no DNA (alfabeto da vida), no capital informacional do vivo, prescindindo dos limites e da inteireza das espécies (humanos e não humanos) e da própria inteireza do corpo (seja o corpo individual ou o corpo-espécie da população) para produzir e reproduzir a vida. A “explosão da ontologia do vivo” desencadeada pela biologia molecular acabou por dissolver a própria ideia de “espécie” ao transformar o vivente em feixes de informação molecular-digital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se à humanidade ainda falta um fim, não será porque também falta, ainda – a própria humanidade?

(NIETZSCHE, 1998, p. 87)

Se, em toda e qualquer formação sócio-histórica, o corpo e a vida são sempre investidos por práticas de saber e poder que os *objetivam* e os *produzem* – no âmbito da arqueogenealogia, aqui entendida como uma ‘filosofia do diagnóstico’ - há de se perguntar: Que dispositivos tecnológicos investem o corpo e a vida hoje? Que novas configurações corporais já podem ser observadas (ou esperadas)? Quais as dimensões do dispositivo? Mas, também, que poderes é preciso enfrentar e quais as nossas possibilidades de resistência *hoje*?

Formular questões assim, dirá Deleuze (1996, p. 94), “não é predizer, mas estar atento ao desconhecido que bate à porta”. Afinal, pondera ele, “pertencemos a dispositivos e neles agimos” (DELEUZE, 1996, p. 92).

Em relação às nossas possibilidades de resistência, hoje, é interessante aludir à posição teórico-política de Donna Haraway (2000, p. 97) no âmbito da antropologia do ciborgue: “A escrita-ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único”.

Por fim, quanto à forma que teremos no futuro - se será ela um “pós-humano cibernético desincorporado”? -, por ora, simplesmente não é possível prever. Apenas foi nosso intuito *descrever* discursos que acabam de deixar de ser os nossos. *Contenhamos, pois, as lágrimas.*

REFERÊNCIAS

- BAUDRILLARD, J. **O crime perfeito**. Tradução de Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Relógio d'Água, 1996.
- DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução de Claudis Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DELEUZE, G. O que é um dispositivo? *In*: DELEUZE, G. **O mistério de Ariana**. Tradução de Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. v. 5. Tradução de Peter Pál Peabarb e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FERREIRA, J. O alfabeto da vida: da reprodução à produção. **Lua Nova – Revista de Cultura e Política**, 55-56: 219-240, 2002.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. edição. Rio de Janeiro: Forense Editora, 1995a.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARAWAY, D. Manifesto Cyborg. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. *In*: SILVA, T. T. da (org.). **Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- HAYLES, K. **How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In*: **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

- KROKER, A.; KROKER, M. **Hacking the future**: Stories for the flesh-esting 90s. New York: ST. Martin's Press, 1996.
- LATOURET, B. **Jamais fomos modernos**: Ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: Antropologia e sociedade. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 2003.
- LÉVY, P. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2001.
- LIMA, H. **Do corpo-máquina ao corpo-informação**: O pós-humano como horizonte biotecnológico. 2010. Curitiba: Editora Honoris Causa, 2010.
- NEGROPONTE, N. **A vida digital**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- PLANT, S. **Mulher digital**: O feminismo e as novas tecnologias. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.
- SANTOS, L. G. dos. **Politizar as novas tecnologias** – O impacto sociotécnico da informação digital e genética. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- SIBILIA, P. **O homem pós-orgânico**: Corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- STELARC. Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: A protética, a robótica e a existência remota. In: DOMINGUES, D. (org.). **A arte no século XXI**: a humanização das novas tecnologias. São Paulo: Unesp Editora, 1997.
- STIEGLER, B. A tecnologia contemporânea: rupturas e continuidades. In: SCHEPS, R. (org.). **O império das técnicas**. Campinas: Papyrus, 1996.
- TOMAS, D. Feedback and cybernetics: reimagining the body in the age of cybernetics. In: FEATHERSTONE, M.; BURROWS, R. (orgs.), **Cyberspace/cyberbodies/cyberpunk**: Cultures of technological embodiment. Londres: Sage Publications, p. 21-43, 1995.
- VIRILIO, P. **A arte do motor**. Tradução de Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- WIENER, N. **Cibernética e sociedade**: O uso humano de seres humanos. Tradução de José Paulo Pães. São Paulo: Cultrix, 2000.
- WILSON, E. O. **Da natureza humana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

NEOLIBERALISMO E EDUCAÇÃO: O ALUNO EMPRESÁRIO DE SI MESMO

SYLVIO GADELHA

INTRODUÇÃO

Em entrevista à revista *Veja*, realizada em 1997, o escritor e médico gaúcho Moacyr Scliar falava sobre os absurdos da onipotência médica, que, já então, pretendia, com a prescrição desmedida de medicamentos, uma cura padronizada aos “males da alma”. Essa tendência, além de traduzir uma ampla medicalização da vida, também acenava aos indivíduos, no entender de Scliar, com uma promessa de “paraísos artificiais”. Por outro lado, ponderava o autor, era compreensível, numa sociedade competitiva como a nossa, na qual um “polo maníaco” era extremamente valorizado, que estados de espírito, tais como a melancolia, tristeza, o inconformismo, a solidão e o mau humor, fossem negativos e desinvestidos de qualquer positividade.

Por trás de uma aparente contradição entre a padronização de comportamentos e a apologia das diferenças individuais, também característica daquele nosso momento histórico muito recente, Scliar observava a existência de uma espécie de esquizofrenia sociocultural, suscitada pelo que ele designava de “totalitarismo democrático”. Em suas palavras:

Essas diferenças são apenas um detalhe, funcionam como um acessório de moda. O que se propõe é uma pitada de individualidade combinada com uma grande dose de homogeneidade. No fundo, o que está por trás das mensagens publicitárias, da ênfase na criatividade do trabalho, é uma espécie de slogan esquizofrênico: “Seja diferente: seja igual”. As ditaduras exercem o totalitarismo mediante a prisão, a tortura, a censura, as máquinas de extermínio. Já o que vou chamar de totalitarismo democrático se

dá por meio do consumo, que homogeneiza padrões estéticos, de comportamento, de gosto. Arrisco dizer que essa necessidade de padronizar tudo guarda íntima relação com o prolongamento da adolescência, um fenômeno visível a olho nu. (SCLIAR, Moacyr, 1997, p. 9-11, grifos do autor).

Posso me valer de alguns pontos dessa interessante entrevista como pretexto não só para dar início à abordagem do tema que pretendo trabalhar, que é O Aluno Empresário de Si Mesmo, mas também para aproximar-me aos poucos da questão-chave que o envolve e que o determina, e que diz respeito ao vínculo que esse tema guarda com uma arte de governar tipicamente neoliberal e com o empresariamento generalizado da sociedade e educação.

No que tange à estrutura deste ensaio, em primeiro lugar, destacam-se oito ideias básicas sugeridas por Scliar nessa entrevista; ideias essas estreitamente relacionadas entre si. Em seguida, busca-se sugerir e descrever sucintamente dois distintos cenários, os quais evocam diferentes maneiras de os adolescentes e/ou jovens se confrontarem com a experiência de fruição do tempo e espaço, no que implica, direta ou indiretamente, a avaliação e valoração de seus desempenhos como indivíduos e, sobretudo, como estudantes. Num terceiro e último momento, debruça-se sobre o que se considera ser uma importante matriz da questão do empresariamento das vidas dos indivíduos (e, portanto, das vidas de um sem-número de estudantes), caracterizando alguns de seus principais aspectos.

•

Voltando, então, à entrevista de Scliar, em primeiro lugar, retoma-se a ideia de que viveríamos em sociedades extremamente competitivas. Em segundo, a ideia de que, nessas sociedades, se observa a valorização do que seria seu polo maníaco, o que acarretaria, em decorrência, uma negativação de sentimentos, disposições e/ou estados psicológicos, como tristeza, melancolia, solidão, introspecção, timidez, apatia e o imobilismo, dentre outros.

Em terceiro lugar, por sua vez, a ideia de que haveria uma agonística, ou uma espécie de tensionamento entre, de um lado, processos que valorizam a padronização e/ou homogeneização de subjetividades e condutas, e, de outro, processos que, ao contrário, valorizam a variação e diferenciação dessas mesmas subjetividades e condutas.

Em quarto lugar, por seu turno, a ideia de que, a um olhar mais acurado, o conflito entre a valorização simultânea dessas duas distintas e contrárias

tendências expressaria, ou teria por efeito, uma patologização da vida nessas sociedades hipervelozes e hiperativas, submetendo os indivíduos que nelas vivem a uma espécie de esquizofrenização sociocultural.

Em quinto lugar, a ideia de que essa esquizofrenização seria produto de uma espécie de agenciamento político-social surpreendente, para não dizer bizarro, a saber: um “totalitarismo democrático”.

Em sexto lugar, a ideia de que o tipo de capitalismo em que vigora esse totalitarismo democrático operaria por meio da indução ao consumo; em penúltimo lugar, a ideia de que esse mesmo capitalismo, além disso, tomaria por matéria-prima, para o seu funcionamento, elementos concernentes à subjetividade.

Por fim, em oitavo e último lugar, a ideia de que a referida esquizofrenização sociocultural guardaria íntima relação com outro fenômeno característico de nossa contemporaneidade, que é o do prolongamento da adolescência, ou, caso se prefira, um processo de juvenilização da sociedade.

Assim, recapitulando os pontos que merecem destaque, temos: (1) Competição; (2) Hiperativismo; (3) Contradição entre, de um lado, valorização da padronização-homogeneização de comportamentos e, de outro, da individualização-diferenciação das condutas; (4) Processo de esquizofrenização sociocultural; (5) Totalitarismo democrático; (6) Consumismo; (7) Capitalismo que opera com processos de produção de subjetividade; (8) Prolongamento, generalização e valorização desmedida de um “modo de ser adolescente”.

Seria ótimo se tivesse espaço para retomar tais pontos, e articulá-los à questão do aluno empresário de si mesmo, mas aborda-se apenas um deles, mais adiante. Antes, porém, como apoio, faz-se rápidos esboço e caracterização de dois diferentes cenários, nos quais também há distintas formas de socialização, escolarização e avaliação experimentadas por adolescentes e/ou jovens. Com o intuito de situar o primeiro desses cenários, promove-se um recuo de aproximadamente 27 anos, em relação à entrevista dada por Scliar, retrocedendo, pois, ao início da década de 1970.

•

*De madrugada a gente in da se ama. E a fábrica começa a buzinar.
O trânsito contorna a nossa cama – reclama. Do nosso eterno espreguiçar.
No colo da benvinda companheira. No corpo do bendito violão.
Eu faço samba e amor a noite inteira. Não tenho a quem prestar satisfação.*
(BUARQUE, Chico. **Samba e amor**).

*Uma rua. Um buraco. Ficam sentadas umas pessoas. E eu fico vivendo com elas.
E a gente é a paisagem. E os outros olham pra gente. Como se a gente fosse gente.
E a gente fica esperando. Uma coisa, uma coisa. Que eu não sei o que.*
(BORGES, Márcio. **Aos barões**).

Não importa se pertencentes à classe média, ou à classe média baixa da população, e, indiferentemente – em termos –, de ter estudado em escola pública, ou em escola particular, aqueles que viveram sua adolescência em cidades grandes, no decorrer dos anos 1970, na esteira do chamado Milagre Brasileiro e em meio, seja ao clima repressivo instaurado pela ditadura militar, seja ao clima permissivo-hedonista que acompanhou a explosão de uma cultura *pop* em nosso país, provavelmente concordarão com o fato de que tanto a experiência de ser jovem naquela época, quanto a do desempenho pessoal, durante o processo de escolarização, eram muito diferentes do que sucede em nosso presente.

No que tange a esse segundo ponto, com efeito, o tipo de relação que se tinha com a escola, com o saber, com o desempenho nos estudos, o aprendizado e respectiva a avaliação, mas também com a formação moral, com a conquista de um emprego, com a idealização de uma carreira profissional e a construção de uma vida futura, tudo isso, enfim, diferia substancialmente do que se passa atualmente com os jovens que vivem nas grandes e médias cidades brasileiras.

Tais diferenças estão estreitamente implicadas ao tema deste ensaio e compartilho com seus eventuais leitores uma forte e viva sensação que se impôs a mim, logo que comecei a redigi-lo. Trata-se da sensação de que a vida de um jovem, naquela época, ainda podia ser vivida, de certa forma, tendo como horizonte imanente toda uma atmosfera, uma ambiência, todo um clima psicossocial, ou um envoltório espaciotemporal urbano, por assim dizer, cujos domínios microfísicos ainda guardavam certa reserva vital de energia, forças e/ou tendências puramente virtuais, as quais seriam relativamente livres, refratárias ou esquivas, em face da ação dos dispositivos, mecanismos e técnicas de disciplinarização, normalização, assujeitamento e controle, então existentes, dos corpos-subjetividades.

Decerto que os adolescentes eram comumente alertados e recorrentemente lembrados da importância da educação “para toda a vida”, assim como também eram pressionados, em maior ou menor medida, pelos pais, pelos demais familiares e por seus professores, a se esmerarem nos estudos, de modo a aumentar as chances de “se tornarem alguém algum dia”, ou seja, de que “tivessem algum futuro”, como se costumava e como ainda se costuma dizer.

Naquela época, todavia, a despeito da orientação moral que pregava a primazia da obrigação diante da diversão, os tipos de implicação mais corriqueiros aos estudos, sobretudo externamente à escola, davam-se envolvendo certa gratuidade, certa fruição livre, displicente e, às vezes, até mesmo desinteressada, tanto do tempo como do espaço, pois as tarefas escolares eram revezadas com passeios de bicicleta; peladas; inúmeras brincadeiras e jogos; horas em frente da TV; idas à praia, ao clube e a esses verdadeiros templos de consumo que eram os *shopping-centers* - os quais, então, começavam a marcar de maneira mais ostensiva seu lugar nas paisagens urbanas.

Além disso, as tarefas escolares se revezavam ainda com o trabalho – no caso dos que precisavam ajudar os pais no sustento da família – e, por fim, com os frequentes encontros com a turma de amigos e amigas do prédio ou da rua, encontros em que, aliás, se podia fazer de tudo um pouco, ou, ao contrário, simplesmente não se “fazer nada”.

Por outro lado, praticamente todos os adolescentes ouviam repetidas vezes dos adultos a expressão: “Tempo é dinheiro!”, certamente uns mais do que outros. Mas, ao mesmo tempo, dava-se de ombros para isso, como se não significasse grande coisa, como se não tivesse um peso, ou uma ancoragem, mais substancial para quem ainda não havia adentrado a vida adulta, com todas as responsabilidades e os compromissos que essa etapa encerra e impõe; ou, ainda, como se esse misto de alerta e advertência não fosse capaz, por si só, de causar ansiedades, angústias e inseguranças.

•

Olha lá quem vem lado oposto e vem sem gosto de viver. Olha lá que os bravos são escravos são e salvos de sofrer. Olha lá quem acha que perder é ser menor na vida. Olha lá quem sempre quer vitória e perde a glória de chorar.

(LOS HERMANOS. **O vencedor**, 2003).

Nesse primeiro cenário levemente esboçado, não se observava ainda algo que só se manifestaria algum tempo depois, a partir da segunda metade dos

anos 1970, mesmo que de maneira tímida, configurando aos poucos um segundo e intrigante cenário. Esse algo referido era um incômodo sentimento de estar-se enredado cada vez mais num clima, ou ambiência, atravessada por certa competitividade, seja na escola, seja nas relações interpessoais e, inclusive, na prática de alguns esportes mais acessíveis, como o futebol, a natação, o surfe, judô, *skate* e voleibol.

Sem que a entrada em cena desse incômodo, e sem que essa mudança de ares fossem processos facilmente perceptíveis, era como se, por um lado, tudo, num período relativamente curto de tempo, se convertesse em competição, introduzindo, portanto, uma nova agonística nas relações de sociabilidade; e, por outro, como se as competições se multiplicassem discretamente por toda parte, nas mais diversas esferas da vida, para além daquelas propriamente esportivas, sem esquecer que, a despeito disso, pareciam também se tornar cada vez mais codificadas e regulamentadas.

Numa ambiência como essa, num clima com tais características, como bem mostrariam os anos posteriores, tudo se dava como se o valor de cada indivíduo passasse a depender cada vez mais dos resultados de suas *performances* em inúmeros e distintos setores de sua existência; assim, esse valor tornava-se aos poucos objeto de uma exigência, qual seja: a de o indivíduo se ver instado a demonstrá-lo recorrentemente, com provas que atestassem seu alto desempenho, como se a vida do adolescente/jovem fosse gradativamente sequestrada por um novo dispositivo, de exame, regulação e controle perpétuos, desde o qual ela seria valorada positiva, ou negativamente, resultando daí o aumento ou a diminuição de sua margem de inclusão social.

Simultaneamente, espreitava-se uma vaga sensação de que esse movimento fazia-se acompanhar de uma espécie de esvaziamento gradual de princípios, valores e atitudes que, bem ou mal, em maior ou menor medida, constituíam a base de algumas experimentações e criações de estilos de vida considerados alternativos ao *status quo*, ao *establishment*, ao que era da ordem da tradição, a despeito dessas práticas alternativas já terem se constituído, desde o final dos anos 1960, em objetos privilegiados de investimento do capital, e de terem sido relativamente assimiladas à cultura de massa e ao mundo do entretenimento, perdendo assim algo de seu caráter transgressor, marginal e iconoclasta.

Os trechos das duas primeiras letras de músicas antes destacadas, de autoria, respectivamente, de Chico Buarque e Márcio Borges, remetem a uma juventude cujo espírito parece pouco interessado ou preocupado em dar mostras de conformidade e/ou submissão ao *status quo*, bem como pouco interessado em demonstrar grandes ambições, sede de sucesso, ou algo como um alto

desempenho pessoal, seja no que for; muito pelo contrário, acena com uma livre, desinteressada e displicente fruição de prazeres fortuitos e singelos, com o/a parceiro/a, ou com o grupo de amigos/cúmplices.

De todo modo, quão diferente era esse novo cenário, em relação àquele primeiro, no qual, se havia certo desconforto decorrente da pressão exercida para se obter bons resultados na escola, era muito mais localizado, situando-se, por exemplo, em primeiro lugar, na passagem dos estudos primários aos estudos ginasiais, quando os alunos se deparavam com o temível exame de admissão, e, em segundo, quando se deparavam, anos depois, com os não menos difíceis e estressantes exames do vestibular.

Foi justamente nesse momento, isto é, aproximadamente a partir da segunda metade da década de 1970, que não só se deu uma verdadeira explosão de cursinhos pré-vestibulares no Brasil, com toda a tensão e o *frisson* que envolviam e disseminavam entre os alunos, mas também o início, o aparecimento dos primeiros sinais da difusão, entre nós, da *cultura do empreendedorismo*.

Avançando-se um pouco no tempo, de uns 22 a 27 anos para cá, tornou-se mais e mais comum vermos pré-adolescentes levando para seus pais fôlderes promocionais sobre cursos, oficinas, projetos e/ou seminários ligados ao empreendedorismo, ou a uma educação dita empreendedora; fôlderes esses fabricados seguindo os ditames de um *marketing* extremamente agressivo e sedutor, e que lhes foram entregues nas escolas onde estudavam, sobretudo quando matriculados em organizações particulares de ensino.

Não raro, e amiúde de forma implícita e dissimulada, esses instrumentos promocionais endereçavam aos pais o que pode ser considerada uma espécie de chantagem, tendo em vista as condições de vida a que fomos e a que ainda somos submetidos, desde o advento do neoliberalismo, da globalização, despolarização geopolítica do planeta e desregulamentação do mundo do trabalho, com todas as incertezas, inseguranças e precariedades daí advindas.

Essa chantagem, montada com base em princípios e valores oriundos de um *ethos* eminentemente empresarial, corporativo, põe em dúvida o amor e a dedicação desses mesmos pais em relação aos seus filhos, com o intuito de fragilizá-los e, num segundo momento, de fisgá-los como consumidores, doravante tornados permanentemente endividados, de serviços educacionais, psicopedagógicos e gerenciais.

A chantagem supõe, invariavelmente, uma indagação: “Vocês, pai e mãe, querem que seus filhos se tornem vencedores (*winner*s), ou vão correr o risco de vê-los se tornarem fracassados (*loser*s)?”. Uma variante dessa indagação é: “Vocês, pais, desejam a felicidade, ou a infelicidade de seus filhos?”. Vale assinalar,

de passagem, que muito raramente, se é que isso acontece, os sentidos de “sucesso”, “fracasso”, “felicidade” e “infelicidade” não são colocados em discussão, como se fosse supérfluo, senão desnecessário, discuti-los e problematizá-los.

De qualquer modo, uma vez sugeridas e colocadas em cena tais questões, o passo seguinte da chantagem referida consiste em condicionar o sucesso e/ou a felicidade dos filhos e, indiretamente, o sucesso e/ou felicidade da maternidade e da paternidade, à adesão de toda a família aos princípios e valores do empreendedorismo e aos imperativos de uma educação empreendedora.

Em princípio, o que se vende é a ideia de que essa adesão pacificaria, mesmo que provisoriamente, um mal-estar que rondaria a família no presente. Gerado de forma artificial e estratégica, esse mal-estar constitui, na verdade, um efeito, dentre outros, da ação de todo um dispositivo de governo das condutas infanto-juvenis e condutas familiares, paternas e maternas; dispositivo esse que mescla tanto orientações e técnicas de cuidados de si, de investimentos em si mesmo, prescritas pelos discursos “médico-psi” e psicopedagógico, quanto enunciados, orientações e técnicas de direcionamento da própria conduta, prescritas pela literatura de autoajuda e pelos novos gurus e *experts* da área do *management*, dentre os quais se destacam, nos últimos anos, os chamados *coachs*.

Ainda no tocante a esse assunto, pelo menos no que se refere a esses dois primeiros tipos de discursos, o “médico-psi” e o psicopedagógico, os quais ganharam novos contornos na paisagem contemporânea, Maria Rita de Assis César (2008), de forma muito perspicaz e oportuna, já havia alertado para o fato curioso de que ambos, frequentemente, fazem alusão a uma série de crises que ocorreram na transição entre a sociedade industrial e a pós-moderna, diagnosticando seus efeitos perniciosos às relações familiares, à infância, adolescência etc., mas, sem que, todavia, se impliquem eles próprios – com as práticas que lhes são correlatas – como elementos constituintes dessas crises, dando a entender, por conseguinte, que guardariam uma exterioridade em relação a elas.

Isso talvez sinalize, mesmo que indiretamente, com a possibilidade de que tanto a formação quanto a atuação dos profissionais dos campos “médico-psi” e psicopedagógico venham se dando de forma estreita, demasiadamente comercial, precária e muito despolitizada.

O mais importante, contudo, é que esse segundo cenário, traçado aqui de forma muito sumária, coloca pais e filhos como que caminhando e vivendo no fio da navalha, induzindo-os a experimentar uma série de dilemas, sofrimentos e inseguranças, bem como a padecer da dependência crescente de um exército de especialistas em gestão comportamental.

Recentemente, causou-me espanto saber, pela leitura de artigo de João Freire Filho (2011), que o *best-seller* de Içami Tiba *Quem ama, educa*, publicado em 2003, encontrava-se, em 2013, em sua centésima sexagésima primeira edição, e que, em segundo lugar, o livro *A família de alta performance: Conceitos contemporâneos na educação*, do mesmo autor, lançado em 2009, já se encontrava, em 2013, na décima primeira edição.

Trata-se, em ambos os casos, de marcas impressionantes, que nos dão a medida, por um lado, de quanto esse tipo de literatura vem ganhando espaço em nossa sociedade, e, por outro, de quanto as relações familiares e o exercício da paternidade e maternidade, principalmente no que diz respeito à educação, vêm se tornando, de um tempo para cá, objetos de intensa comercialização.

Uma vez esboçados os dois cenários, e feitas tais considerações, reaproxima-se, agora, do tema do aluno empresário de si mesmo, recorrendo, para tanto, em primeiro lugar, ao traçado daquela que talvez seja sua mais importante matriz originária, isto é, uma arte de governar neoliberal, ao estilo estadunidense, responsável pela promoção de um empresariamento generalizado da educação e sociedade. Num segundo movimento, na medida em que esse empresariamento e seus efeitos forem caracterizados serão retomados e examinados aqueles pontos destacados na entrevista de Scliar.

•

Os alunos empresários de si mesmos são indivíduos – crianças, adolescentes e/ou jovens – cujos horizontes de vida, diferentemente do que sucedeu a seus avós e, talvez em menor medida, a seus pais, são marcados significativamente pela incerteza e pela insegurança, fato que, já de saída, criva suas existências de certo mal-estar. Essa incerteza, essa insegurança e esse mal-estar, por sua vez, dizem respeito, sobretudo, ao fato de suas vidas transcorrerem, no mais das vezes - particularmente quando pertencentes aos estratos mais pobres e necessitados da população -, sob os signos da precariedade e do risco, vendo-se na iminência de serem desqualificadas como “quase-vidas”, ou sobrevidas.

Nessas circunstâncias, tais indivíduos se equiparam a verdadeiros sobreviventes. Quanto mais desqualificadas suas vidas, mais riscos correm e cresce a probabilidade de se verem excluídos social, cultural, econômica e politicamente. Que fatores criaram a possibilidade para que as vidas dessas crianças, desses/ as adolescentes e/ou jovens fossem levadas a encarnar essa condição; a ter esse estatuto, ou, em outros termos, fossem rebaixadas a esse nível?

Depois do abalo da crise de 1929, tanto os Estados Unidos da América (EUA) como a maior parte dos países capitalistas ocidentais, guardadas as devidas diferenças, investiram no que ficou conhecido por Estado-Providência, Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) e, conseqüentemente, em gastos significativos do Estado com políticas públicas de grande alcance nas áreas de saúde, educação, emprego, transporte, previdência, assistência social, segurança, etc.

Por outro lado, tomando-se os EUA como referência, pela forte influência e pelo domínio das ideias do economista John Maynard Keynes, estabeleceu-se, apesar de permanentes tensões, avanços e recuos, certo acordo entre capital e trabalho, acordo esse que, além de garantir, bem ou mal, alguma segurança aos trabalhadores - particularmente pela conquista de direitos trabalhistas e pelo fortalecimento de suas entidades classistas -, também favoreceu a constituição de uma nova classe média¹, formada por assalariados, que conseguiu capitalizar-se e tornar-se com o tempo apta ao consumo em larga escala.

Para Pedro Bendassoli (2007, p. 10), a emergência dessa nova classe média, nos EUA, constituiu uma das expressões da “reestruturação econômica da estrutura de propriedade” desse país, e teve como uma de suas principais conseqüências a conversão da sociedade norte-americana, ou, pelo menos, de grande parte dela, numa “sociedade de empresa”. Nos termos de Bendassoli (2007, p. 10):

Os antigos proprietários perderam suas posses e, em compensação, tinham de passar a trabalhar para uma grande corporação – as quais cresciam na época, juntamente com a espiral tecnológica. Era vetada ao indivíduo a condução de uma vida independente. Como resultado dessa “assalarização” da sociedade, uma nova ideologia, uma nova imagem, uma nova moral estaria, pouco a pouco, substituindo o espírito empreendedor dos primeiros norte-americanos (grifos no original).

Um belo filme do diretor Sam Mendes, *Foi apenas um Sonho/Revolutionary road* (2008), retrata exemplarmente parte significativa da dinâmica psicossocial desse processo, por meio do relato da trágica estória de um jovem

1 Essa nova classe média foi estudada pelo sociólogo Wright Mills, que a denominou de os *White Collars*. Segundo Bendassoli (2007, p. 10), a antiga classe média, substituída pelos *White Collars*, “era formada por pequenos agricultores independentes e pequenos homens de negócio. A característica comum de ambos era o fato de serem donos do próprio meio de subsistência – a terra, a pequena empresa. Havia sido essa sociedade de pequenos empresários a criadora das aspirações e mitos da classe média norte-americana, como a aspiração de construir uma sociedade de homens livres e independentes, que competiriam com base em regras meritocráticas, e que zelariam pela formação de um caráter diligente e pelo valor atribuído ao trabalho árduo e contínuo”.

casal residente no subúrbio de Nova York, brilhantemente interpretado por Leonardo DiCaprio (no papel de Frank) e Kate Winslet (no papel de April), o qual busca constituir para si uma vida conjunta e realizar suas aspirações futuras, justamente num período histórico em que essa nova classe média se consolida, em que a sociedade norte-americana sofre o efeito do citado empresariamento e em que os EUA se tornam uma potência econômica.

Os indivíduos empreendedores que aí se evidenciam eram muito distintos dos que se configuram em nossos dias. Apesar de movidos pelo espírito de independência e por ambições de sucesso e riqueza, mostravam-se, como bem sinaliza Richard Sennett (2006, p. 15), “enraizados em sólidas realidades institucionais, guiados por uniões estáveis, grandes corporações e mercados relativamente firmes”.

Eram, além disso, indivíduos cuja submissão à rotina, aos valores e à burocracia das empresas em que trabalhavam evidenciava sua passividade, seu conservadorismo e sua satisfação em ver-se capazes de consumir bens e serviços. O que mudou dessa geração retratada no filme para a que ganha corpo a partir da segunda metade da década de 1970, referida ao caracterizar o segundo daqueles cenários?

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault (2008) assinala que, desde o início dos anos 1960, uma nova arte de governar neoliberal vinha se esboçando, diferente e mais radical do que aquela do ordoliberalismo alemão. Essa nova governamentalidade desenvolveu-se justamente nos EUA, com as análises econômicas empreendidas pelos economistas da Escola de Chicago (Schultz, Becker, Stigler, Mincer, etc.), para quem o objeto da economia deveria ser, em última instância, o comportamento ou a conduta humana, entendida como resultado de um cálculo sobre a relação custo-benefício de se investir em recursos considerados relativamente raros e, em certa medida, mutuamente excluídos: como, por exemplo, investir numa formação universitária ou numa formação técnico-profissionalizante, ou, por outro lado, investir numa relação (amorosa, social ou profissional) com fulano/a ou com beltrano/a.

Sob esse prisma, o que se governa, o objeto de governo, são as condutas dos indivíduos, e isso é feito mediante intervenções estratégicas sobre algumas variáveis que compõem o meio em que eles vivem e trabalham; assemelhando-se, essa arte de governar, assim, a uma espécie de programação a um só tempo ambiental e comportamental, que equivaleria a um neobehaviorismo aplicado à sociedade, à maneira da utopia que Skinner projetou em *Walden II*.

Em linhas gerais, tais intervenções governamentais obedecem a dois princípios estreitamente imbricados e complementares entre si, os quais buscam

garantir que o Estado governe para o mercado, O primeiro deles adota a concorrência como o principal fator formalizador da sociedade e das relações de sociabilidade e profissionais. O segundo princípio, por sua vez, busca disseminar a forma-empresa por toda a superfície do *socius*, radicalizando aquela tendência, já apontada por Bendassoli, de um amplo empresariamento da sociedade.

Essa conversão da sociedade à forma-empresa pode ser entendida tanto como privatização do espaço público e de instituições estatais, quanto como mercantilização, mercadização e/ou comoditização da vida, quer dizer, das relações humanas, das maneiras de ser e estar no mundo – das subjetividades e relações de sociabilidade e de trabalho.

No limite, trata-se de fazer com que todas as organizações sociais, mas também as famílias e os próprios indivíduos passem a viver, pensar e agir orientados por práticas, valores e princípios oriundos do mundo corporativo e do mercado, como, por um lado, práticas, técnicas e procedimentos referentes à gestão (*management*), como a programação neurolinguística, o marketing pessoal e o *networking*; e, por outro, a eficácia, eficiência, competitividade, inovação, flexibilidade, imaginação, criatividade; pró-atividade, dentre outros.

Foucault também assinala que, para os neoliberais da Escola de Chicago, a educação, desde que teve início, isto é, desde a mais tenra idade, cumpre um papel estratégico e fundamental nessa nova arte de governar, pois é por intermédio dela que o Estado, uma vez governamentalizado para atender aos interesses e às demandas do mercado, transfere para os indivíduos a responsabilidade por sua capitalização e, conseqüentemente, por seu cuidado, sua segurança e proteção.

Explicando melhor, com o advento do neoliberalismo, de um novo capitalismo (conexionista, transnacional e especulativo-financeiro), com a despolarização geopolítica do planeta, com a globalização e a conseqüente despadrãoização do mundo do trabalho, aquelas grandes políticas sociais características do Estado-Providência são gradativamente abandonadas, desinvestidas, senão esvaziadas, cabendo aos próprios indivíduos, doravante, a responsabilidade por garantir sua capitalização, segurança, proteção e inclusão social. Mas, onde entra a educação, e em que sentido cumpre um papel estratégico importante?

Ora, se os indivíduos passam a ser concebidos e produzidos para funcionar à semelhança de microempresas (Você S/A), eles têm de se tornar competitivos num mercado cada vez mais dinâmico, complexo e selvagem, o que significa, de outra parte, que têm de se valorizar, tal como ocorre com as ações de grandes empresas nas mais importantes bolsas de valores.

Como, então, podem garantir para si essa valorização? Investindo em si mesmos, ou, para ser mais exato, em seu capital intelectual, ou “capital humano”. E o que vem a ser esse capital? Trata-se de um conjunto de capacidades, conhecimentos, habilidades e destrezas que são valorizados no mercado e que, pelo menos virtualmente, valorizam aqueles que os possuem, facultando-lhes a oportunidade de trocá-los por fluxos de renda (salários), com os quais, enfim, podem garantir para si o usufruto de propriedade privada, seguros os mais diversos e acesso a bens e serviços - acesso esse que, por sua vez, se bem que remeta ao consumo, tende a ser visto cada vez mais como investimento (em si mesmo), reativando assim o circuito.

Nesse sentido, os indivíduos são induzidos a se tornarem empresários de si mesmos, produzindo, acumulando e aperfeiçoando seu capital humano, sob o risco de, caso não o façam, verem suas vidas desqualificadas, precarizadas, marginalizadas, senão excluídas. Nessa mesma perspectiva é que devemos entender os esforços despendidos pelos pais e seus sacrifícios com o intuito de proporcionar a seus filhos a melhor educação possível. Trata-se, no fim das contas, de uma questão de investimento, e de investimento em capital humano.

Com isso em vista, compreende-se perfeitamente o motivo da disseminação de uma cultura do empreendedorismo em praticamente todas as esferas da vida social, desde o campo propriamente empresarial até o chamado terceiro setor e as áreas da saúde, educação, do esporte e da cultura. Essa apologia do empreendedorismo faz-se acompanhar de um verdadeiro culto às potencialidades da gestão (do *management*), razão pela qual muitos pensadores, analistas e críticos das sociedades contemporâneas, diagnosticam um estado de coisas em que a despolitização generalizada dos problemas e questões sociais caminha em solidariedade com a tendência em se converter praticamente todos os fenômenos, as questões e os dilemas de nossa atualidade, em fatores concebíveis em termos técnico-científicos e empresariais, bem como administráveis, ou contornáveis por aparatos dessa natureza.

Vincent de Gaulejac (2007), por exemplo, chega a identificar a “gestão” como uma ideologia que faz adoecer a sociedade, além de conceber o poder gerencialista como responsável pela fragmentação social que tem caracterizado a contemporaneidade. Pedro F. Bendassoli (2009) chama a atenção para os fetiches criados com o relativamente recente culto desmedido à gestão.

Oswaldo Lopez-Ruiz (2007), por seu turno, pesquisando os executivos das transnacionais e buscando entender o novo espírito do capitalismo, nos brinda com uma rigorosa e brilhante análise de como a noção de capital humano e o fenômeno do empreendedorismo tornaram-se valores sociais extremamente valorizados. Por fim, Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) traçam, desde um

enfoque weberiano, uma profunda, ampla e substancial cartografia das estratégias implicadas à constituição do novo espírito do capitalismo.

Vale a pena explorar alguns dos efeitos desse empresariamento generalizado da sociedade e, em decorrência, da educação, sobre os indivíduos. Em primeiro lugar, espraia-se a ideia de que uma educação em sintonia com as peculiaridades e demandas do novo milênio deve ser uma “educação empreendedora”, à qual corresponde uma também fetichizada “pedagogia das competências”, eminentemente instrumental, pragmática, utilitarista, mais afeita à comunicação e ao cálculo do que ao exercício do livre pensamento; mais suscetível aos ditames e modismos do mercado, do que realmente preocupada com a experimentação de processos ético-estéticos de autonomização e invenção de modos outros de existência e sociabilidade.

De outra parte, em segundo lugar, tal educação tem a particularidade de tornar-se permanente, pois, com a hiperaceleração da vida social, com o ritmo vertiginoso do mercado, sobretudo pelo desenvolvimento de novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), o conjunto de conhecimentos, capacidades e destrezas que formam o capital humano tende a se mostrar rapidamente obsoleto, demandando dos indivíduos novos e estratégicos investimentos em si mesmos, os quais envolvem, por exemplo, o estudo de línguas, treinamentos diversos, viagens, estágios, intercâmbios, especializações, pós-graduações, etc.

Em terceiro lugar, deve-se ter em conta que esse empresariamento termina por promover grande pressão social e também psicológica, sobre os indivíduos, muitas vezes levando-os ao estresse e ao adoecimento psíquico, na medida em que passam a ser encarados como os únicos responsáveis por seus eventuais “sucessos” e/ou “fracassos”.

Nesse sentido, o aluno empreendedor, ou empresário de si mesmo, desde cedo, começa a perceber que, em princípio, tem seu destino nas próprias mãos, isto é, que seu sucesso futuro, apesar de depender, nalguma medida, de fatores externos (econômicos, sociais e políticos), depende, por um lado, sobretudo, de seus próprios esforços, de sua inteligência, de sua sensibilidade em captar as novas tendências do mercado e agenciar-se às mesmas, atualizando-as através de projetos originais, ousados e inovadores, e, por outro, de sua motivação, vontade e obstinação em perseguir a realização de seus sonhos, suas metas e seus objetivos.

Não bastasse isso, em quarto lugar, e retomando aqui um dos pontos destacados na entrevista de Scliar, os indivíduos se veem premidos a atender a uma exigência paradoxal, que é a de serem tanto originais, singulares (no sentido de terem um estilo, uma “assinatura”, algum charme pessoal que os diferenciem

de seus pares), como semelhantes (em seus modos de agir, pensar e sentir) uns aos outros, homogeneizando-se entre si.

A propósito, dentre as tecnologias do eu acionadas pelos indivíduos com o intuito de chamarem atenção para si, sobressai a do *marketing* pessoal; o recurso generalizado à sua repetição, todavia, produz um efeito de homogeneização das subjetividades.

Porém, há mais. Outro processo esquizofrenizante com o qual têm de lidar, refere-se ao imperativo de pautarem suas condutas (em suas relações de sociabilidade e profissionais) tendo por base uma exigência também paradoxal. De um lado, são induzidos a verem o outro com desconfiança, como uma potencial ameaça a eles mesmos, haja vista que encarna um concorrente, um competidor, alguém também engajado em conseguir um lugar ao sol, alguém que, em princípio, deseja e luta pelas mesmas coisas – oportunidades, sonhos, ideais, estabilidade, segurança, benefícios e/ou recompensas –; alguém, em suma, que, nessa condição, se converte num obstáculo a ser batido, superado, removido; nesse primeiro caso, a relação com o outro é marcada pela tensão, desconfiança e competição.

De outro lado, curiosamente, os indivíduos são recorrentemente instados a manter com seus pares relações pautadas pela boa vontade, compreensão, tolerância, colaboração, fraternidade e, sempre que possível, em busca do consenso, da razoabilidade, a comunhão de interesses e visando ao bem-estar grupal, coletivo, comunitário e/ou social. Em suma, por um lado, os indivíduos devem centrar-se apenas e tão somente em si mesmos, em seus interesses, suas necessidades e seus objetivos, adotando atitudes egoístas, ou individualistas.

Por outro lado, se veem cobrados a ter sensibilidade em relação à identidade, singularidade e às necessidades do outro, indivíduo ou grupo (questão do reconhecimento da alteridade e da sinergia), bem como a valorizar uma boa convivência, o que requer boa vontade, desprendimento, diálogo, tolerância, reciprocidade, etc. Como atender a contento a essa dupla e paradoxal exigência?

Em quinto lugar, em ressonância com a apologia do empreendedorismo e o culto desmesurado à gestão, instaura-se também uma espécie de cultura de contabilidade, auditoria, da fiscalização de prestação de contas, de responsabilização e, ainda, de avaliação de desempenho; em suma, o que, em inglês, se designa por *accountability*.² Em princípio louvável, pelo seu espírito republicano,

2 Conforme a definição de Freitas, Siqueira e De Paulo (2008, p. 20): “*Responsabilidade*. (fin.) O conceito anglo-saxão de *accountability* resume a obrigação dos gestores públicos e técnicos responsáveis pela formulação e implementação de políticas públicas ampliarem a visibilidade das ações desempenhadas, em seus múltiplos aspectos, disponibilizando informação qualificada sobre procedimentos adotados, custos, benefícios e resultados para o conjunto de atores sociais envolvidos (USAID)”.

refletido, de um lado, na ideia de transparência das ações e gastos do Estado, e, de outro, na ideia de prestação de contas aos contribuintes e cidadãos, não se deve esquecer, contudo, que, no essencial, tal cultura constitui toda uma ambiência em que operam mecanismos neoliberais de governo (nos casos em que se encontram implicados órgãos, políticas, projetos, programas e/ou ações outras do Estado) e de governmentação, cujo objetivo precípua remete à segurança, à regulação e ao controle das condutas e dos fluxos de informação.

Esses mecanismos de regulação e controle podem ser considerados como em pleno funcionamento no campo da educação, como o atestam esses dois breves trechos de Colin Leys (*apud* APPLE, 2005, p. 39):

Há uma proliferação de auditorias, isto é, o uso de conceitos derivados da área de negócios e de supervisão independente para medir e avaliar o desempenho por parte de agências e empregados públicos, de funcionários públicos e de professores de escola, até de professores de universidade, e médicos: são auditorias de meio ambiente, de valor de dinheiro, gerencial, judicial, de dados, de propriedade intelectual, médica, de ensino e tecnologia, que surgiram e que, em diferentes graus de estabilidade institucional e de aceitação, deixaram pouquíssimas pessoas intocadas por esses desdobramentos.

Em lugar de uma sociedade de cidadãos, com poder democrático para poder assegurar a eficiência e o uso correto dos recursos coletivos, e contando largamente com a confiança no setor público, surgiu uma “sociedade de auditores”, que se preparam ansiosamente para auditorias e inspeções. Desenvolveu-se uma cultura punitiva de “tabelas de aferições” (*league tables*) - com a intenção de demonstrar a eficiência relativa e/ou a ineficiência de universidades, escolas e hospitais (grifos no original).

Colin Leys refere-se à realidade dos EUA, mas, guardadas as devidas diferenças e proporções, algo semelhante aplica-se à realidade brasileira. No que toca ao tema do aluno empresário de si mesmo, merece destaque o fato de que, desde a mais tenra idade, ele crescerá, se escolarizará e terá sua subjetividade produzida e moldada por meio e em meio ao funcionamento dessa cultura de avaliação, controle e responsabilização.

Isso significa que ele se acostumará desde cedo com a ideia de que tem de, permanentemente, prestar contas de seu desempenho, não só nos estudos (sobretudo, em Português e Matemática), mas também em sua capacidade de socialização, caso em que serão avaliados sua “inteligência emocional” e/ou outros atributos e processos psicológicos valorizados pelo mercado e/ou por modismos dominantes no campo educacional.

Diane Ravitch, ex-secretária adjunta de educação dos EUA, depois de longos anos alinhada ao movimento de empresariamento e privatização da educação pública naquele país; depois de ter participado ativamente das gestões de George Bush e Bill Clinton (ajudando a implementar, por exemplo, programas como *No child left behind* e *Accountability*), depois de defender sistemas de consecução de metas para alunos, professores e escolas (animados pela avaliação e promoção meritocráticas), e, por fim, depois de exaltar o uso generalizado de testes padronizados para a medição de desempenhos de professores, gestores e alunos, fez, em *The death and life of the great American school system* (2011),³ uma dura autocrítica, chegando à conclusão de que essa gestão neoliberal da educação foi catastrófica.

Curiosamente, iniciativas inspiradas nesse projeto malogrado estão tendo lugar no Brasil, disseminando-se em diversos estados do Sudeste e Nordeste. Por causa dessas experiências, dentre outras, é que se produzem alunos empresários de si mesmos, que valorizam muito mais a dimensão quantitativa de seus aprendizados e de sua formação, do que a dimensão qualitativa, convertendo toda a aventura de aprender num sistema ou espécie de rali, no qual o que vale, acima de tudo, é a pontuação e o ranqueamento obtidos. Por fim, com essas iniciativas é que nosso sistema educacional transforma nossos futuros cidadãos em indivíduos estereotipados, passivos, meramente responsivos, dóceis ao governo e úteis à produção.

REFERÊNCIAS

APPLE, Michael. **Para além da lógica do mercado**: Compreendendo e opondo-se ao neoliberalismo. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

BENDASSOLI, Pedro F. O mal-estar na sociedade de gestão – e a tentativa de gestão do mal-estar. Prefácio. In: GAULEJAC, Vincent de. **Gestão como doença social**: Ideologia, poder gerencialista e fragmentação social. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

BENDASSOLI, Pedro F. **Os fetiches da gestão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

FILHO, João F. Sonhos de grandeza: O gerenciamento da vida em busca da alta *performance*. In: COELHO, Maria das G. P.; FILHO, João F. (Orgs.). **A promoção do capital humano**: Mídia, subjetividade e o novo espírito do capitalismo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

3 RAVITCH, Diane. **Vida e morte do grande sistema escolar americano**: Como os testes padronizados e o modelo de mercado ameaçam a educação. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Curso do Collège de France (1978 - 1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Newton; SIQUEIRA, Carlos Aquiles; DE PAULO, Antonio. (Coords.). **Dicionário negócio & empreendedorismo**. Petrópolis: Ensinart, 2008.

GAULEJAC, Vincent. **Gestão como doença social: Ideologia, poder gerencialista e fragmentação social**. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

LOPEZ-RUIZ, Oswaldo. **Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: Capital humano e empreendedorismo como valores sociais**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

RAVITCH, Diane. **Vida e morte do grande sistema escolar americano: Como os testes padronizados e o modelo de mercado ameaçam a educação**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

SCLIAR, Moacyr. **Paraísos artificiais**. Entrevista – Páginas Amarelas. *In: Revista Veja*, 28.5.1997, p. 9 -11.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

O DESFILE DOS DESCARTÁVEIS: PANDEMIA, EDUCAÇÃO E RACISMO NO BRASIL

BERNADETE DE L. R. BESERRA

RÉMI FERNAND LAVERGNE

Todos sabemos, e a maioria não diz, que no centro de tudo o que vem ocorrendo está a morte. Morte conformada por esse modelo de economia, que se baseia no pressuposto de que uma certa proporção de mortes, em ocorrências como a pandemia, é o preço a pagar pela opção econômica.

(MARTINS, 2020)

Não há nada que a covid-19 tenha trazido à tona que já não existisse. A geopolítica global manteve e reforçou as suas classificações e fronteiras e se, a despeito da megalomania de Trump, os Estados Unidos da América (EUA) também foram significativamente atingidos pelo vírus, as políticas emergenciais implementadas diferiram consideravelmente daquelas dos países periféricos, a exemplo do Brasil.

Aqui, é bastante elucidativo o fato de que, embora tenham sido as classes alta e média as primeiras a terem contato com o vírus, em suas viagens internacionais, as primeiras vítimas pertenciam às classes baixas. É irônico o caso da primeira morte, no Rio de Janeiro, onde a vítima, uma empregada doméstica, havia se contaminado com a patroa, recém-chegada de viagem à Itália, então, um dos epicentros da pandemia. De meados de março de 2020, quando as primeiras mortes pelo vírus começaram a ser anunciadas, até hoje, fins de abril de 2021, e 400 mil mortes depois, não há surpresas: são os brasileiros pobres e com limitada escolarização os mais atingidos.

Mas não apenas em termos de óbitos. Atingidos, sobretudo, pelas políticas emergenciais que, como não poderia deixar de ser, carregam e expressam todo

o desprezo e a hostilidade que o Estado brasileiro¹ sempre teve em relação às camadas pobres da população.

Nos primeiros *lockdowns*, desconheciam-se a seletividade do vírus e as formas mais comuns de transmissão. A ordem era parar tudo. No mundo inteiro, deflagrou-se guerra semelhante contra o inimigo invisível (e desconhecido), porém, no Brasil, tal combate rapidamente transformou-se em mais uma guerra contra os pobres. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (AGÊNCIA BRASIL, 2020), em 2019, a informalidade no mercado de trabalho atingia 41,6% dos trabalhadores (39,3 milhões de pessoas). Porém, entre os sem instrução, ou com o Ensino Fundamental incompleto, a proporção era de 62,4%.

Desse modo, se, para uns, “parar tudo” representava a esperança da sobrevivência ao vírus, que ameaçava infectar a todos indistintamente, para outros, significava o seu oposto, a sentença de morte. Portanto, os chamados *lockdowns* sempre tiveram significados bastante diferentes para as diversas classes sociais. Para os informais, significou parar de ganhar o pão de cada dia e ficar trancafiado em moradias muito diferentes daquelas que habitam os que tão combativamente gritavam (e ainda gritam) “fique em casa”.

Somente um mês após os primeiros *lockdowns* é que o socorro financeiro do Governo começou a chegar. Durante aqueles 30 dias que se passaram entre meados de março e abril de 2020, quase 30 milhões de brasileiros e as suas famílias sobreviveram – ninguém sabe como – sem o trabalho com o qual conseguiam o pão de cada dia!

O regime de emprego que o neoliberalismo impõe, cada vez mais, ao planeta (mas atinge particularmente sociedades como a do Brasil, onde a prometida modernidade até hoje não se instalou plenamente) é o do trabalho autônomo, indivíduos empreendedores de si próprios que, em geral, não têm a possibilidade de manter uma poupança e somente ganham quando trabalham.

Durante cerca de 30 dias, 30 milhões de brasileiros ficaram sem trabalho e sem dinheiro. Se multiplicarmos esse número por quatro, considerando a média de aproximadamente dois filhos por casal, chegaremos a 120 milhões de pessoas, ou seja, mais da metade da população brasileira foi (quase

1 Embora os regimes democráticos criem a ilusão de que o Estado capitalista representa todas as classes sociais, de fato, como não poderia deixar de ser, ele é o principal instrumento de reprodução do sistema capitalista e diretamente implicado na cada vez maior concentração da riqueza global nas mãos das classes dominantes nacionais e internacionais. Desse modo, quando nos referimos ao Estado (brasileiro), está sempre implícita essa compreensão, ou seja, a de que o Estado brasileiro, um Estado burguês, serve preponderantemente à burguesia. Ver Althusser (1992), Poulantzas (1990), Bourdieu (2014) e Fernandes (1975).

mortalmente) atingida pelo primeiro *lockdown*, mesmo antes de qualquer contato com o vírus!

Depois de várias semanas de negociações entre o Executivo e o Legislativo, finalmente, em meados de abril de 2020, a Caixa Econômica Federal iniciou o pagamento dos 600 reais aos quais tinham direito os autônomos e desempregados que se enquadravam nos critérios, afinal, definidos pelo Governo. Dos 125 milhões de brasileiros que solicitaram o auxílio, aproximadamente a metade, 62,8 milhões, recebeu. Mas não foi fácil, pois o sistema de cadastramento e pagamento do auxílio não considerou o brasileiro de carne e osso, potencial beneficiário. Não considerou, por exemplo, as próprias estatísticas, que mostram ser, a maior parte dos trabalhadores informais, não alfabetizada e, quando é, tem apenas o Ensino Fundamental incompleto!

Todo o cadastramento se deu *on-line*, obrigando os potenciais beneficiários do auxílio a recorrer a terceiros para o preenchimento do cadastro. Os milhares de casos não resolvidos *on-line* transformaram-se, paradoxalmente, em filas intermináveis nas imediações das agências da Caixa Econômica Federal. As outras medidas sanitárias e econômicas dos governos federal, estaduais e municipais seguiram a mesma logística. A vacinação controlada pelas instituições públicas de saúde foi a única medida que se desviou do espírito dominante, fato cujo significado merece uma reflexão mais aprofundada que, entretanto, não cabe nos limites deste capítulo.

O controle da lotação do transporte público; das filas intermináveis para o recebimento do auxílio emergencial; a própria forma como as atividades de que tantos dependiam, foram suspensas; e, finalmente, o perfil dos mortos e a letalidade mais alta dos infectados tratados em instituições públicas, tudo reforça o desprezo do Estado pelas camadas pobres da população.

Não há, pois, nem nesta situação de pandemia e nem na “vida normal”, qualquer dificuldade para demonstrar a hostilidade do Estado brasileiro contra o seu povo. Porém, como superficialmente apresentado acima, essa hostilidade é mais especificamente direcionada às classes populares, trabalhadoras; àqueles informais sem alfabetização aos quais se refere o IBGE, que, conforme se mostrará a seguir, pela própria ação (ou omissão) desse Estado hostil, até hoje não conseguiram alcançar o conteúdo da promessa de cidadania feita desde a independência do país.

A pandemia, portanto, escancara o que já se evidencia no cotidiano de desigualdade social no Brasil e permite mais claramente enxergar a profunda fratura existente entre população e povo, ou melhor, entre o que é a gestão de uma população, no sentido apenas técnico-administrativo, e o que poderia ser

um governo do povo, no sentido moderno, de dar-lhe o direito de ser tratado como “gente”, cidadãos e cidadãos.

Esse é o cenário e a questão que movimenta este ensaio não é retórica, é política, sociológica: Por que os brasileiros pobres aceitam ser tratados com tanta hostilidade? Por que não se revoltam?

A CONSTITUIÇÃO DA “RAÇA” E DO RACISMO

Embora as perguntas acima sejam as que imediatamente evocam os problemas da gestão da pandemia no Brasil, elas estão intrinsecamente relacionadas à questão mais geral da distribuição de renda no sistema capitalista como um todo e não apenas na periferia. Desse modo, o que explica ou justifica que segmentos tão grandes da população global sejam tão mal recompensados pelo seu trabalho? Por que, na divisão geral dos privilégios sociais, a sua parcela é tão pequena? Por exemplo, no caso do Brasil, o que justifica, ou explica, que, em 2020, os 10% mais ricos da população receberam 43% dos rendimentos do país? E, inversamente, os 40% mais pobres receberam apenas 13% (IBGE 2020)?

Teria, a ideologia do mérito, o poder de explicar desigualdade social tão assombrosa? Wallerstein (1991) responde que não e argumenta que a explicação que sustenta tal desigualdade é produzida pelas ideologias racistas e suas consequências práticas. Mas a que racismo se refere o sociólogo e como se constitui num dos mais importantes elementos da exploração capitalista nas sociedades nacionais, centrais ou periféricas?

O racismo que justifica essa enorme desigualdade social - e que também se constitui num dos seus mais importantes produtores e mantenedores - não é o mesmo que, nas últimas décadas, mobilizou setores da sociedade brasileira em torno de cotas raciais e outros direitos específicos para as populações pretas e pardas, embora seja óbvio que a cor/raça esteja entre os elementos que esse racismo também utiliza e recria.

O racismo sobre o qual teorizam Balibar e Wallerstein (1991), para a compreensão do “ressurgimento” do fenômeno na Europa e no mundo na era da globalização, é bastante bem explicado por Foucault, em suas aulas no Collège de France (1974-1975). Para Foucault (2005), do fim do século XVII ao fim do século XVIII, passamos da onipotência soberana do velho estado territorial, cuja melhor ilustração é o “fazer morrer e deixar viver”, para outras técnicas de poder, centralizadas sobre o corpo individual, com vistas a domesticá-lo, aumentar seu nível de sujeição e produtividade.

Na esteira do capitalismo industrial nascente, surgiu uma verdadeira tecnologia disciplinar do trabalho, assim como procedimentos de medidas, fiscalização, observação e organização dos corpos no espaço e no tempo, a fim de torná-los cada vez mais dóceis e úteis. Complementarmente ao que chamou de poder disciplinar, vai emergir uma outra tecnologia de poder, a biopolítica, que já não se aplica ao corpo-indivíduo, mas ao corpo-espécie. Essa nova tecnologia de poder, ilustrada na expressão “fazer viver e deixar morrer”, interessa-se pela vida dos homens como massa global, como população afetada por “processos que são próprios da vida (fecundidade; mortalidade; produção; trabalho; condições de existência; pandemias; educação; etc.) desse novo objeto de interesse que é a população”.

Uma vez que precisa separar os que “devem viver” dos que “podem morrer”, é impossível ao Estado moderno funcionar sem se envolver com o racismo, ou seja, sem distinguir grupos populacionais uns dos outros e sem criar valores vinculados a cada um. Para Foucault (2005), portanto, a primeira função do racismo é criar os critérios que orientarão o “corte”, a cisão de tipo biológico que o poder precisa estabelecer no contínuo biológico da vida humana, ao fragmentá-la em “raças” hierarquizadas e portadoras de valores, potencialidades e qualidades diferentes.

A segunda função do racismo consiste em proporcionar uma relação positiva e inteiramente nova com o poder de matar, real ou simbolicamente: expulsar, neutralizar social ou politicamente, segregar, etc. Nesse sentido, o racismo é que permite que se opere a substituição de uma relação de tipo guerreiro (para viver, é preciso que você massacre seus inimigos) por uma relação de tipo biológico (quanto mais as espécies, os grupos fracos, inferiores, anormais, tenderem a desaparecer, ou a serem neutralizados social ou politicamente, mais viverei, mais serei forte, mais poderei proliferar, não mais enquanto indivíduo, mas enquanto espécie, povo ou grupo social).

A deportação e psiquiatrização do inimigo, na União Soviética stalinista; a lei Jim Crow, nos Estados Unidos; o holocausto na Alemanha nazista; e o apartheid na África do Sul, são exemplos de extremos a que chegou o racismo de Estado no século XX. Porém, outras formas desse racismo, mais sutis, mas não menos destrutivas socialmente, podem aplicar-se a certas modalidades de “inimigo interno”. Foucault evoca o tema do “inimigo interno”, assim como o das guerras social e civil, como o horizonte no qual se enraíza uma nova guerra das raças. Não mais a guerra entre os gauleses e os francos, que serviu de pano de fundo histórico à fundação da nação francesa, por exemplo, mas a guerra entre duas raças/classes.

Ao longo do século XIX, desenvolve-se a ideia de que, no fundo, a outra raça não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra e se recria no corpo social e a partir dele. Em outras palavras: o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra: é o desdobramento de uma única e mesma raça em duas: uma super-raça e uma sub-raça (FOUCAULT, 2013).

Observa, o autor, que, com o advento do capitalismo, sobretudo a partir do século XIX, a prisão tornar-se-á a sanção social hegemônica contra os ilegalismos que o extraordinário desenvolvimento da fortuna burguesa e a exposição desta aos olhos de uma nova classe perigosa, a classe dos trabalhadores, podem provocar. Essa guerra civil, argumenta ele, não é mais a guerra de todos contra todos, de Hobbes, mas uma que permite enxergar que a estratégia penal e a ação das chamadas “instituições de sequestro” (prisão, exército, escola, hospital, fábrica, etc.) terão como alvo menos o criminoso e mais o “inimigo interno”, composto pelo conjunto da classe operária e dos marginais, desviantes e delinquentes que nela potencialmente se abrigam ou se desenvolvem.

Com os furtos, as depredações e sabotagens da “classe perigosa”, assiste-se à emergência de teorias e práticas penais que designam o infrator como inimigo da sociedade em geral e toda uma prática de correção que o considera como um inimigo, em vez de alguém sobre quem se pode agir, transformar moralmente, reformar (FOUCAULT, 2013). A junção entre a definição jurídico-penal do infrator como inimigo social e a definição do presidiário como indivíduo a se transformar, permitem afirmar: (1) que todo ilegalismo emerge, de modo quase exclusivo, de uma única classe social, a dos trabalhadores; (2) que tal ilegalismo é consequência do fato de que essa classe não está realmente integrada à sociedade; e, por último, que essa recusa do pacto social própria à classe mais baixa constitui uma forma de delinquência primária, selvagem, própria a uma camada da população ainda próxima do instinto e da vida natural (FOUCAULT, 2013).

A transformação desse inimigo social em sub-raça (gatinha, pobres, indigentes, favelados, etc.) é um produto do racismo biológico social que cria as condições para que essa população seja considerada alienígena porque é selvagem, isto é, bastarda, primitiva, degenerada e, portanto, mais próxima da natureza e dos instintos animais do que da racionalidade humana.

Desafiados pelo “ressurgimento” do racismo na Europa e no mundo da era da globalização, Balibar e Wallerstein (1991) desenvolvem conceitos que podem ser aliados à teoria de Foucault para apreender o fenômeno nas suas

múltiplas expressões. Para Balibar (1991, p. 17), o racismo, “verdadeiro fenômeno social total, se inscreve em práticas [...] e discursos articulados em torno do estigma da outridade”. Desse modo,

[...] organiza sentimentos [...] conferindo-lhes uma forma estereotipada em relação tanto aos seus objetos quanto aos seus sujeitos. É esta combinação de práticas, discursos e representações numa rede de estereótipos afetivos que permite-nos delinear a formação de uma comunidade racista [...] e observar, como numa imagem de espelho, que os indivíduos e coletividades que são presas do racismo (seus objetos) encontram-se constrangidos a se verem como uma comunidade [...]. (BALIBAR, 1991, p. 18).

Entre as práticas nas quais opera o racismo, estão o desprezo, a intolerância, humilhação, exploração e outras formas de violência, como aquelas veiculadas nas palavras. Mas não apenas nas palavras, como continentes que carregam conteúdos depreciativos, nelas também como símbolos de poder, de posição social. O racismo, portanto, não se expressa somente na raiva, no desprezo, na hostilidade ou no medo de algum grupo definido em função de critérios genéticos (cor) ou sociais (classe, afiliação religiosa, padrões culturais, ou linguísticos). Racismo, afirma Wallerstein (1991, p. 33), na mesma direção de Foucault, inclui o desdém e o medo, mas é mais do que isso: “É a fórmula mágica que permite reconciliar os dois mais importantes objetivos da maximização da acumulação de capital: a minimização dos custos de produção e dos custos da perturbação política”. Como Foucault, Wallerstein chama a atenção para o fato de que o racismo não é um conjunto de atitudes desarticuladas e dependentes apenas dos indivíduos que o reproduzem em suas práticas *racistas*; ao contrário, o racismo tem uma função social e é sobretudo por isso que é permanentemente recriado. Por produzir consequências tão concretas, tanto no nível das instituições como dos indivíduos, o racismo, embora seja uma ideologia, nada tem de abstrato e reivindica instrumentos bastante concretos para se realizar plenamente.

É produzido e alimentado tanto no nível das instituições como das práticas sociais, conseqüentemente, também individuais. Isto é, os cidadãos de cada nação refletem em suas práticas sociais as crenças e ideologias que as instituições do Estado e da sociedade civil - também parte do Estado, na concepção de Gramsci (1987) - promovem e “ensinam” como desejáveis. Embora, em todo sistema de dominação, haja espaço para resistência e contestação, os indivíduos, em geral, estão aprisionados nas ideologias que os constituem como são e tendem a naturalizar o sentido e o funcionamento das instituições e relações

sociais em que estão enredados (BESERRA; LAVERGNE, 2018).

De que estratégias, pois, se utiliza o “racismo de estado” para alcançar o objetivo capitalista da minimização dos custos de produção e dos custos da perturbação política?

Wallerstein (1991) explica que, operacionalmente, o racismo tem tomado a forma do que pode ser chamado de “eticização” da força de trabalho, o que significa que, permanentemente, cria e alimenta hierarquias de ocupações que tendem a estar relacionadas com critérios sociais: modernos e atrasados; paulistas e “baianos”; “clandestinos” e “direitos” (SIGAUD, 1979); letrados e analfabetos; legais e ilegais; moradores e “favelados”; e assim por diante.

Em função das necessidades conjunturais, novos grupos são criados ou recriados e podem ser distribuídos hierarquicamente, embora não sejam sempre os mesmos, como é o caso do trabalho imigrante em São Paulo, que está aos poucos deixando de ser “nordestino” para ser “boliviano” ou “africano”. Alguns desses grupos têm mais mobilidade do que outros; podem desaparecer ou se misturar, como é o caso do “favelado”, uma identidade que subsume muitas outras.

De todo modo, como afirma Wallerstein (1991, p. 34), “sempre haverá os *negros*” (grifos nossos). Mesmo que não haja pretos, ou que sejam poucos para preencherem a função, sempre pode-se inventar os *negros brancos* que, no caso do Brasil, são o “favelado”, o “pobre”, o “nordestino”, etc. O racismo, portanto, funciona desempenhando as seguintes funções extremamente bem:

permite que se expanda ou reduza os números disponíveis em qualquer zona do tempo ou espaço para as funções econômicas mais mal-pagas de acordo com as necessidades; cria e constantemente recria comunidades sociais que socializam suas crianças em tais funções (embora também o façam em formas de resistência); e oferece uma base não meritocrática para justificar a desigualdade.

Temos, pois, os elementos teóricos que nos permitem entender por que os brasileiros mais pobres se conformam com a reduzida parcela da renda nacional a que têm direito: eles aprendem, são convencidos, nas próprias famílias, escolas, igrejas e outras instituições, através das quais se reconhecem como *pobres*, que “nem todos os dedos da mão são iguais”; “somos pobres, mas ricos da graça de Deus”; “estamos sofrendo e passando fome com a pandemia, mas #vaidarcerto”; e assim por diante.

Mesmo sendo próprio às formações nacionais, é óbvio que em cada estado-nação particular o racismo se apresenta de uma forma específica, em

função de como e em torno de que cada identidade nacional foi constituída. Portanto, quais os mecanismos próprios do racismo à brasileira? O que induz o brasileiro pobre à conformação com o seu destino?

RACISMO À BRASILEIRA: #VAIDARCERTO E OUTRAS FACES DO MITO DA BRASILIDADE

O “racismo à brasileira”, herdeiro dos congêneres europeus, é apenas a forma particular como esta sociedade desenvolveu estratégias próprias para disfarçar as causas da enorme desigualdade social que a caracteriza e criar nos brasileiros, de todas as classes e grupos sociais, o mesmo sentimento de pertencimento.

Para que esse sentimento seja abraçado por todos os indivíduos, é necessário, explica Souza (2011, p. 34), que se torne parte da “*identidade individual* de cada um de nós” (grifos no original). Assim, somos todos não apenas filhos de nossos pais e mães específicos, o que nos confere uma biografia e, portanto uma identidade peculiar, mas somos também, em grande medida, “filhos” da nação na qual nascemos e com a qual em geral nos identificamos.

O autor prossegue explicando que esse sentimento de filiação à nação é importante porque “contribui para que o mito nacional seja incorporado e internalizado de modo pré-reflexivo e emotivo por cada um de nós [...]” (SOUZA, 2011, p. 34).

Precisamente porque é internalizado sem reflexão, de modo implícito e inconsciente, como o que Bourdieu e Passeron (1975) denominaram de *habitus* primário, é que passamos a amar e a nos identificar com a nossa nação, do mesmo modo que amamos e nos identificamos com nossos pais. É também por isso que reagimos tão visceral e passionalmente a todos que os atacam.

O mito nacional brasileiro, em constituição desde a Independência do Brasil (DaMATTA, 1981; SOUZA, 2011), desenvolveu-se, como outros mitos nacionais, a partir da conjugação de algumas das nossas características, em comparação às de outras nações utilizadas como referência. Inclusive, é fundamental não esquecer toda a luta que envolveu a afirmação das ex-colônias de exploração no panteão das nações e a enorme importância do mito da “mestiçagem” para os nacionalismos latino-americanos.

No caso do Brasil, conjugou-se à nossa “mestiçagem cordial”, a dádiva de um “país grande, rico, belo e de clima ameno”. Disseminado e permanentemente alimentado nas práticas sociais e institucionais cotidianas, tal mito conta a história de um povo mestiço, cordial, alegre e pacífico. Um povo que não

alcançou o sucesso econômico-social dos irmãos do norte, os americanos, mas tem outras qualidades, inclusive a de não ser *racista*, como eles. Além do talento para o samba e o futebol, “que já vem no sangue”.

Todas essas crenças oferecem o liame de que necessita a estruturação de uma sociedade desigual como a brasileira. Aliada a elas, havia também, mas já não há, a promessa de que o Brasil, “país do futuro”, se realizaria algum dia em *algum presente*. Como as políticas econômicas e sociais do Estado brasileiro não têm se desenvolvido no sentido do cumprimento da promessa de que os frutos do crescimento econômico e outros privilégios da brasilidade seriam distribuídos entre todos, o mito tem sido bastante questionado e os insatisfeitos cada vez mais buscado abrigo em movimentos que melhor protegem as suas diferenças.

Uma vez que nele não cabem a desigualdade social e as diferenças étnicas, religiosas, raciais, sexuais e regionais do brasileiro de carne e osso, o mito vem sendo duramente questionado, desde o período final da ditadura militar, embora, conforme mostra Hobsbawm (2000), essa não seja uma reação restrita ao Brasil, ou a algum continente, ou Estado-nação específico, mas está presente em todos, como se fosse mais fruto das próprias contradições do desenvolvimento do sistema capitalista do que das formações nacionais que o abrigam (BESERRA; LAVERGNE, 2018).

Apesar da abundância de análises sobre um Brasil que não mais cabe no mito da brasilidade, ou sobre o Brasil em revolta com o mito, caso dos movimentos sociais de vários tipos, a análise de Souza (2000; 2011) é a que melhor permite enxergar as bases da dinâmica que impede a transformação social do Brasil e justifica situações como as descritas no início deste ensaio.

Após analisar criticamente as interpretações mais conhecidas do Brasil (particularmente as de Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta) que, de acordo com ele, são tão ideológicas quanto a própria realidade a que se referem, e após apresentar as bases para uma análise sociológica do que chama *modernidade periférica*, o autor demonstra que o maior sucesso do mito da brasilidade reside numa das principais consequências do mito da cordialidade, qual seja, “a aversão a toda forma de explicitação de conflito e de crítica” (SOUZA, 2011, p. 39).

Diz Souza (2011, p. 37-38):

A tese de [Gilberto] Freyre defende precisamente a unidade substancial dos brasileiros num todo unitário e tendencialmente harmônico. Estamos todos no mesmo barco e devemos ter orgulho do que já construímos [...] e do que ainda temos a construir. (Essa tese) permitia conferir autoridade intelectual e um caráter singularmente

“brasileiro” à ideologia orgânica do Estado novo que percebia a nação como superação dos conflitos “mesquinhos de classe”. O elogio da unidade, da homogeneidade, da “índole pacífica do povo brasileiro”, do encobrimento e da negação de conflitos de toda espécie, assim como, no outro polo, a demonização da crítica e da explicitação de conflitos e das diferenças, ganham, a partir desse contexto discursivo e até nossos dias, sua articulação e legitimação máximas (grifos no original).

Desse modo, fazendo todos os insatisfeitos e/ou injustiçados crerem que não merecem ser chamados de brasileiros - ou que têm algo de errado, são chatos ou mal-amados -, o mito da cordialidade, e não apenas o da democracia racial, que é apenas um dos seus subprodutos, dificulta enormemente a manifestação do conflito e impede que os desconfortos e mal-estares frutos das relações sociais sejam resolvidos coletivamente. Ao contrário, o mito da cordialidade leva todos a crer que o problema está sempre no indivíduo, nunca nas relações que o exploram e maltratam. Desse modo, as energias sempre são desperdiçadas na direção errada, contra si próprios.

Ou, ao contrário, igualmente ineficiente, as reclamações e queixas são dirigidas contra um Estado idealizado, visto abstratamente sempre como patrimonialista, corrupto e eterno (SOUZA, 2011). Um Estado que nunca é percebido através das instituições que o fazem cotidianamente, como a escola, justiça, saúde, etc. É isso, portanto, o que há de mais particular, único, no mito da brasilidade: o brasileiro que é realmente brasileiro não reclama, aproveita o sol, o futebol, enfim, a graça de Deus porque, no final, “vai dar certo!”.

A FALTA QUE FAZ UMA INSTITUIÇÃO ESCOLAR PÚBLICA PARA TODOS OS BRASILEIROS

De acordo com Balibar (1991, p. 93), um indivíduo somente se torna cidadão se inserido em uma rede de aparatos e práticas cotidianas que, “do berço ao túmulo, ao mesmo tempo em que o instituem como *homo nationalis*, também o instituem como *homo economicus, politicus, religiosus* [...]” (grifos no original).

Um cidadão, portanto, não se constitui milagrosamente, por leis e decretos. Ao contrário, é resultado de um aprendizado, de um processo de subjetivação e, como mostram Durkheim (2000) e outros estudiosos da nação, – entre eles, Bauer (2000), Gellner (2000) e Anderson (1983) –, a escola é, por excelência, a instituição onde esse aprendizado se processa, ou seja, é responsável por imprimir no corpo e na “alma” da criança o seu pertencimento a uma nacionalidade.

A escola oferece (ou está teoricamente planejada para oferecer) uma das experiências cotidianas mais eficientes para a inculcação dos mitos, valores, das normas e referências que permitem à criança a sua transformação em *homo nationalis*. É o lugar privilegiado onde se desenvolverá o que Durkheim (2011, p. 54) chamou de **Educação** e que consiste “da ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas não amadurecidas ainda para a vida social”. O objetivo desta ação é “suscitar e desenvolver, na criança, certo número de estados físicos, intelectuais e morais, reclamados pela sociedade política e pelo meio especial a que a criança particularmente se destine”.

O processo de socialização a que se refere a definição supra citada articula duas dimensões complementares: (1) É um processo intergeracional de transmissão de hábitos culturais, valores morais, orientações político-filosóficas e conhecimentos técnicos específicos, com vistas à constituição, em cada indivíduo, do “ser social” de que fala Durkheim (2011); e (2) Sustenta-se sobre uma visão política na medida em que educar ou “não educar” não é um ato neutro e prepara as crianças para diferentes posições sociais numa mesma sociedade nacional.

O aspecto da homogeneidade cultural, que as nações estão sempre lutando para impor internamente (GELLNER, 2000, p. 107), não contradiz o aspecto “múltiplo” da Educação evocado por Durkheim (2011). Ou seja, o fato de contribuir para a difusão de um fundo cultural comum não impede que existam formas diferenciadas de educação, num mesmo Estado nacional, conforme as classes dominantes necessitem dessa heterogeneidade para dela extraírem os benefícios e os meios necessários à manutenção do seu *status quo*.

Assim sendo, não parece contraditório, ou particularmente injusto, que práticas de exploração ou discriminação do “próximo” compartilhem o mesmo solo religioso cristão ou que práticas discriminatórias no trabalho e na escola convivam e até retoricamente reforcem a valorização da “cordialidade brasileira” ou da “democracia racial”.

Apesar disso, da exploração e desigualdade constituintes do Estado-nação, é por meio dessas repetições que nos atravessam cotidianamente (pela família, igreja, pelo mercado de trabalho, mas, principalmente, pela escola) que se consolida uma cultura nacional (relativamente) homogênea. Essa cultura é indispensável a todos os membros da sociedade, na perspectiva de manter o tipo de coesão social a partir do qual ela consolida sua legitimidade interna e também se afirma em relação às outras nações. Sem isso, nenhuma cooperação é possível. Por outro lado, sem a escolarização, o indivíduo não se constituirá cultural ou politicamente cidadão e não poderá reivindicar seus direitos, cumprir seus deveres ou mesmo lutar para transformá-los.

Quando antes nos referimos à instituição escolar, pensamos, primeiro, nos modelos de escolas universais, ou de “massa”, criados nas sociedades industriais avançadas; a escola pública nacional; ou o sistema nacional de ensino. Ao evocarmos a ideia de um sistema “universal” ou “nacional” de educação, apenas ressaltamos o papel indispensável do Estado na formação do “cidadão”. Ora, se a Educação dos indivíduos inicia-se antes da entrada na escola e continua sendo elaborada fora dos seus muros (Educação familiar, religiosa, associativa, laboral, em mídias, etc.), o Estado não pode negligenciar as suas condições gerais porque delas depende a integração de todos a partir de um horizonte moral semelhante.

A escola, portanto, é a materialização institucional da presença do Estado nos indivíduos com o fim de adequá-los às demandas da sociedade nacional em que nasceram e onde viverão como cidadãos. O seu papel principal, através da instituição escolar, que age em seu nome, é criar e instituir cidadãos com o objetivo de perpetuar a nação. Para que os cidadãos sejam “adequadamente” constituídos, ou seja, para que se estabeleça em cada um o mesmo sentimento de comunidade e zelo pelo nacional, é preciso que o Estado não abra mão da sua prerrogativa.

Faz-se, pois, necessário, tanto a fiscalização da escola pelo Estado, no sentido de garantir uma Educação nacional relativamente homogênea, como, por outro lado, a fiscalização das instituições da sociedade civil de como o Estado, através da escola, realiza a sua função de provedor dessa cultura comum indispensável à integração de todos os indivíduos.

Portanto, é pela pressão “legítima” exercida pelo Estado através da ação educacional que o indivíduo adquire os valores e conhecimentos básicos para se reivindicar cidadão e, simultaneamente, também ocupar um lugar no mercado de trabalho. O acesso à cultura escolar, necessária à inserção e aceitabilidade na comunidade nacional, é, defende Gellner (2000, p. 117), “o bem mais importante e valioso da pessoa: ele instaura uma condição de acesso não apenas ao emprego, mas à cidadania legal e moral e a todos os tipos de participação social”.

Essa escola é que – além do acesso à comunidade nacional, também carregava consigo a promessa de mobilidade social para as classes trabalhadoras das nações industriais avançadas – servirá de referência à constituição daquela que se desenvolverá nas ex-colônias.

Porém, a construção do “cidadão periférico”, para usar a expressão de Souza (2011), impõe ainda mais desafios do que a dos seus congêneres das nações industrialmente avançadas. Um dos mais importantes, e difíceis de superar, é a

ideologia colonial, na qual se constituem os colonizados como indivíduos. Tal ideologia baseia-se na crença de que os colonizados são incompletos e dependentes dos colonizadores, seja para salvar as suas almas, no caso da expansão pós-descoberta, no século XVI, ou para se civilizar, superar a selvageria, etc., no caso da expansão dos nacionalismos imperialistas europeus, que concluíram o trabalho da divisão e colonização do mundo no século XIX.

Essa crença justificará a exportação, para o mundo “ainda não civilizado”, dos padrões administrativos, educativos, linguísticos e de produção, que longos séculos de “civilização” permitiram aos colonizadores construir. Os países capitalistas avançados utilizaram a poderosa ferramenta da Educação institucionalizada não somente para estabelecer as bases da homogeneidade cultural de que precisavam para a afirmação das suas próprias nações, mas para sustentar a sua obra de assimilação nas colônias, ao preço da destruição ou desfiguração de culturas, línguas, religiões e lógicas próprias de organização social e política.

A partir da divisão entre natureza e cultura e entre o autóctone e o modelo de cidadão local de que precisavam os colonizadores, a instituição escolar participou da elaboração, incorporação e manutenção de sutis e poderosas categorizações sociais, étnicas, raciais ou religiosas, cuja principal função era, de um lado, reforçar o poder político colonial e, de outro, potencializar a exploração dos recursos locais pela criação de uma força de trabalho ainda mais barata, em consequência dos conflitos resultantes da segmentação artificialmente criada.²

Se, como explica Banton (1977, p. 11), a ideia moderna de nação é inseparável das ideias, intrinsecamente relacionadas, de raça e classe, a Educação em geral, e a Educação escolar, em particular, participam da manutenção e dos rearranjos permanentes dessas divisões socialmente construídas na perspectiva de justificar e instituir a singularidade dessas “unidades políticas diferenciadas entre si pela cultura”, que são as nações.

Nesse sentido, é interessante lembrar a tese de Gellner (2000), em sua obra *Nations e nationalisme* (1989), de que o Estado não seria primeiramente o detentor da violência legítima, mas, sobretudo e antes de mais nada, o detentor da Educação legítima. Com efeito, com a industrialização e o crescimento econômico que dela resulta, o Estado moderno viu-se na contingência de criar os meios para a construção de um sistema educacional que atendessem às necessidades de uma cultura homogênea tornada indispensável para a continuidade desse sistema econômico-político. Explica Gellner (2000, p. 119):

2 Ver também, entre outros, Aníbal Quijano (2005) e Walter Mignolo (2005).

O sistema educacional padronizado que processa todo o material humano formador da sociedade, que transforma a matéria-prima biológica num produto cultural aceitável e útil, é imenso e extremamente dispendioso. Grande parte de seu custo tende a ser absorvido pelo Estado ou por suas subunidades locais. Só o estado ou o setor público, em um sentido ligeiramente mais amplo, podem arcar com essa responsabilidade onerosa, e só o Estado pode controlar a qualidade dessa que é a mais importante de todas as indústrias, ou seja, a produção de seres humanos socialmente aceitáveis e economicamente operacionais. Esta se torna uma das suas principais tarefas. A sociedade tem que ser homogeneizada e o único órgão capaz de executar, supervisionar ou proteger essa operação é o Estado (grifos nossos).

E o Brasil? Como a escola brasileira tem participado da produção de brasileiros socialmente aceitáveis, inclusive no sentido de conscientes dos seus direitos, e economicamente operacionais? Por que o brasileiro pobre não se vê como um indivíduo de direitos? Um cidadão?

“ESCOLA DOS POBRES”: INSTRUMENTO DO “RACISMO DE ESTADO”?

Como ressaltam estudiosos do tema³, a evolução da área educacional, no Brasil, evidencia como, ao longo dos séculos, a questão do acesso generalizado à Educação pública sempre foi foco de tensões políticas e de avanços e recuos numerosos. Ilustra, sobretudo, como os menos favorecidos economicamente, geralmente chamados “pobres”, somente recentemente, a partir da Constituição de 1988, mas de maneira contraditória e limitada, têm acesso generalizado à escolarização pública.

Embora o campo da Educação pública, no Brasil, englobe todo um conjunto de instituições controladas pelo Ministério da Educação, financiadas por fundos públicos e administradas por servidores selecionados em concursos públicos, isso não significa que “público” associe-se à ideia de “para todo mundo”, ou para “todos os públicos” (ricos e pobres; homens e mulheres; povos indígenas e povos oriundos da Europa, África e outros continentes, etc.) que compuseram ou compõem a nação brasileira. Ao contrário, a ideia de uma Educação pública que englobe todos os componentes, étnicos e socioeconômicos da nação, sempre encontrou obstáculos para se impor, adiando, desse modo, a Educação dos brasileiros mais pobres, apesar das numerosas vezes que a reivindicaram como necessária ao processo de modernização do país.

3 Ver, entre outros, Ghiraldelli (2008); Romanelli (1986) e Saviani (2005).

Com a expansão do Ensino Fundamental, sobretudo após a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBN), de 1996, a instituição que se chama “escola pública” tornou-se sinônimo de “escola de pobres”, realidade que se encontra atenuada na denominação “rede regular de ensino” ou “sistema educacional brasileiro”, que engloba tanto a escola pública quanto a constelação formada por estabelecimentos de ensino privado, escolas comunitárias, confessionais e filantrópicas autorizadas pelo Estado.

É triste e irônico que o longo processo que, afinal, permitiu o acesso regular e obrigatório de todos os brasileiros de 4 a 17 anos de idade à escolarização, traduziu-se pela institucionalização de uma realidade dual e assumida como um fato “natural”: um conjunto de escolas e estabelecimentos públicos, para os “pobres” adquirirem rudimentos de civilidade, e uma vasta nebulosa de estruturas educacionais privadas, de qualidade muito desigual, derivada da adequação de preços ao poder aquisitivo dos seus usuários, cujo propósito é a reprodução das suas posições de classe ou, no caso das escolas privadas populares, a esperança da mobilidade social.

Assim, à parte pública do Ensino Fundamental, com todas as dificuldades acima evocadas, coube, de certo modo, a gestão pública da pobreza, enquanto a parte privada consagrou-se à confirmação do *status* social da classe média e da elite e à sua promoção político-econômica. Inclusive, a demarcação simbólica que opera na rede regular de ensino é tão forte que, logo que alguém consegue qualquer ascensão social; que passa, por exemplo, de “pobre” para “nova classe média”, um dos seus primeiros movimentos – quase um ritual de “exorcização” – é matricular seus filhos na rede particular de ensino para “que tenham mais oportunidades na vida” (BESERRA; LAVERGNE, 2018).

Seu primeiro ato de afirmação consiste, então, em retirar sua progenitura desse “lugar de ninguém”, que é a escola pública (LAVERGNE, 2009), para que ela possa sonhar em tornar-se “alguém” através do ensino particular. Nessa migração do público para o privado, estabelecem-se as possibilidades de consagração do “cidadão” contra a estigmatização do “sub-cidadão” (SOUZA, 2011).

Mas a parte, talvez, mais irônica (e perversa) da história da Educação brasileira manifesta-se no fato de que é na rede pública de Ensino Superior que se encontram preferencialmente acolhidos os filhos das classes média alta e rica⁴ enquanto, aflitos para ingressar na universidade e despossuídos de uma cultura

4 Essa realidade tem-se transformado, após a edição da Lei 12.711/2012, que garante 50% das matrículas por curso e turno nas universidades e institutos federais a alunos oriundos integralmente do Ensino Médio público. As consequências de tal política, porém, estão ainda por ser avaliadas, sobretudo em relação à sua principal motivação, ou seja, a de minimizar a desigualdade social estrutural existente no país.

de estudo em função da sua tortuosa trajetória na rede pública de Educação (FREITAS 2011), os filhos das classes populares têm de batalhar para pagar (apesar do Programa Universidade para Todos - ProUni e do Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior - Fies) seu ingresso e permanecer em faculdades privadas de qualidade irregular, geralmente em cursos noturnos, em vagas deixadas ociosas por cursos e formações menos valorizados ou sem concorrência.

A complexidade do processo que levou à construção de uma “rede regular de ensino” no Brasil e onde a escola pública resume-se, na maioria dos casos, a uma “escola pobre para os pobres” (ALGEBAILLE, 2004), pode ser melhor compreendida se for formulada a hipótese de que ela remete a um importante instrumento de contenção e controle social do Estado brasileiro sobre certas populações, nos termos da teoria foucaultiana do racismo de Estado aqui já abordada.

Embora o processo de modernização exija que todas as sociedades capitalistas criem as chamadas “instituições de sequestro” para o disciplinamento do indivíduo e controle das “classes perigosas”, as ex-colônias o farão com as dificuldades próprias acumuladas historicamente e em função das características das relações entre os estratos sociais que as compõem.

Desse modo, se a escola assumiu tais funções nos países capitalistas centrais, o que ocorre nas ex-colônias e periferias é bastante diferente, sobretudo se temos em mente, como Gellner (2000), que é pela Educação nacional que o indivíduo se transforma em cidadão e trabalhador. Assim, a ausência, ou o arremedo das “instituições de sequestro”, praticamente nega às classes pobres a experiência e/ou reivindicação da cidadania.

Trata-se, em ex-colônias como o Brasil, de dessas classes explorar apenas o trabalho, a força física e, em termos de Educação pública, oferecer sempre o mínimo indispensável para que, se possível, os indivíduos que a elas pertencem nunca se enxerguem ou se reivindiquem como cidadãos. A escola, diferentemente daquela a que se referem Gellner (2000) e também Foucault, tanto quanto possível, manterá as classes pobres em situação de “semi-selvageria” e utilizará o resultado disso contra elas mesmas: esta será a base e o argumento da sua (bio)política (BESERRA; LAVERGNE, 2018).

Durante vários séculos, quase até a promulgação da Constituição de 1988, uma parte enorme da população brasileira ficou excluída, ou teve acesso bastante limitado à Educação pública, como consequência do que Foucault denominou “racismo de Estado”. Não que este tenha se constituído como decisão unívoca, consciente e voluntária do Estado, porém, o afastamento da instrução

pública da maior parte da população ilustra uma forma de “racionalidade” desenvolvida em função do que havia à disposição no desenvolvimento histórico dessa formação nacional. Até 1888, dispunha-se de uma população escrava e de um verdadeiro reservatório de força braçal e quase animal dedicado à extração de matéria-prima e manufaturas rudimentares.

O processo de industrialização, iniciado nas décadas posteriores à abolição da escravatura, não promoveu aqui a mudança radical no trabalho que ocorreu nos países centrais. Isto é, a industrialização do Brasil, diferentemente daquela desenvolvida no que Gellner (2000) chama de “sociedades industriais avançadas” não favoreceu ou impôs o desaparecimento do trabalho físico em sua forma pura. Ao contrário, aqui, até hoje, início da terceira década do século XXI, o trabalho físico continua, como nas sociedades agrárias clássicas, largamente utilizado de forma quase tão bruta como no passado escravocrata. Na maior parte das regiões, a máquina ainda está por substituir a pá e a picareta e, embora a urbanização crescente tenha diminuído o tamanho das proles, ainda impera a “cultura” da quantidade do trabalho bruto (e barato) em contraposição ao trabalho especializado ou mecanizado (caro).

Apesar das demandas econômicas que têm justificado as reformas educacionais no país, o mundo do trabalho, no Brasil, não viveu ainda a mudança da quantidade em qualidade porque essa, afirma Gellner (2000, p. 115), depende “da forma de produção cultural dos homens, ou, em outras palavras, da educação”.

Esse distanciamento estratégico, político e difusamente intencional, en-dereçou-se, durante muito tempo, a um segmento populacional cuja imensidão numérica e inferioridade social justificavam que estivesse fixado no limiar da civilização e do progresso e no estrito mínimo indispensável a uma sobrevivência que não ameaçasse o progresso econômico e o controle político das elites. O distanciamento das classes pobres da cultura letrada é a expressão de uma estratégia de dominação utilizada no contexto do que Foucault (2005, p. 30) chamou de “guerra civil”, onde o que está em jogo é o “enfrentamento de elementos coletivos: clientelas, religiões, etnias, comunidades linguísticas, classes, etc.” Ou seja, não é, de modo algum, a dimensão moderna “das relações entre indivíduos enquanto indivíduos: são sempre grupos os atores da guerra civil. Mais do que isso: a guerra civil não somente encena elementos coletivos, ela os constitui”.

Defendemos, então, a tese de que um conjunto de condições históricas, sociais e políticas, em cuja complexidade ao longo deste ensaio apenas tocamos, levou a uma forma de racismo de Estado contra os pobres – quer

sejam brancos, pardos, negros, indígenas, mulheres, nativos, ou filhos de imigrantes – exercido pelas classes sociais detentoras dos poderes econômico e político. Na verdade, detentoras praticamente exclusivas do aparelho político (o Estado), pois o país nunca conheceu um processo revolucionário e nem uma classe burguesa envolvidos na transformação das relações de produção e decisão (FERNANDES, 1975).

De fato, muito pelo contrário, setores das classes populares, em alguns momentos, reivindicaram, mas se submeteram, no mais das vezes, à paulatina construção de uma “rede regular de ensino”, que nunca se erigiu como sistema nacional e que, devido à visceral necessidade de manter separados os “desejáveis” dos “não desejáveis”, até hoje se caracteriza pela dualidade: (1) de oferta: público ou privado; (2) de destino social: estagnação ou promoção social; e (3) em termos de acesso a bens e direitos, inclusive o próprio direito à humanidade: subcidadania e cidadania.

Se, nas duas últimas décadas, as condições de escolarização mudaram consideravelmente, sobretudo em termos de abrangência, a estigmatização e discriminação da pobreza e dos elementos populacionais a ela associados (negros, indígenas, mulheres, etc.) permanecem e se sofisticam de tal modo que os brasileiros que frequentam a escola pública não incorporam a consciência do direito e da cidadania, ao contrário, também na escola aprendem, inclusive com os próprios professores, que a civilidade não é um privilégio de todos (BESERRA; LAVERGNE, 2018).

Não é uma consequência disso, afinal, o que se vê nas filas intermináveis à espera de alguma esmola do Governo ou em choros, queixas e lamentações, em frente dos hospitais, quando os seus doentes não conseguem um leito? Não é, no fundo, essa mesma compreensão que inspira, do lado das classes média e alta, o movimento #fiqueemCasaPorra?

Concluimos este ensaio voltando ao cenário apresentado no seu início. Em resposta aos questionamentos de repórteres sobre as intermináveis filas em volta das agências da Caixa Econômica Federal, a gerente de uma agência local respondeu: “Já divulgamos amplamente que o cadastro só é feito virtualmente, é só baixar o aplicativo e preencher!”. De fato, uma instrução muito simples, para nós, para ela e para os brasileiros de classes média e alta que não precisam da ajuda emergencial e nem compreendem que possa haver alguém no país que não tenha ainda acesso à internet.

Mas como explicar que, mesmo sabendo do risco de morte do contágio pelo vírus, aquelas pessoas se arriscavam a passar o dia inteiro numa fila interminável, sem máscara, sem álcool em gel, cansados e, muitas vezes, tam-

bém famintos? Que outra motivação, além do desespero devido à fome/morte iminente?

O filme de terror (e redenção) iniciado desde o início do cadastramento, permanecia o mesmo em 14 de abril de 2020, quase uma semana depois. A *via crucis* era a mesma e os jornalistas, salvo raras exceções, como os burocratas, também não entendiam a razão “daquelas pessoas” continuarem a se espremer em filas quando tudo poderia ser feito “de forma tão simples” *on-line*.

A vítima é apresentada como culpada e os culpados parecem também inocentes, porque, no final das contas, desconhecem como vivem aqueles para quem planejam. As suas políticas e seus discursos quase nos convencem de que no Brasil só existem pessoas da classe média. Mas a verdade é que se, em meados de abril de 2020, ainda havia brasileiros que não tinham familiaridade com os meios digitais, este não era apenas um problema deles, mas de um sistema educacional que até hoje não oferece o que há de mais básico para que um indivíduo se reivindique cidadão e, aí sim, a gerente da Caixa poderia falar como fala. Quer dizer, nesse caso, ela jamaisalaria como falou, porque seria cobrada por seu discurso alienado e racista.

Afinal, por que há filas? Por que seres humanos são tratados como animais? Há filas porque há indivíduos que precisam urgentemente de 600 ou 250 reais, questão de vida ou morte. Mas há filas, principalmente, porque o atendimento oferecido pelos bancos e outras instituições públicas ou privadas aos pobres é insuficiente e precário. Por que, prevendo-se que haveria dúvidas e, conseqüentemente, aglomerações, se permitiu que isso ocorresse? Por que os horários de atendimento não foram ampliados? Estávamos, afinal, em guerra contra o coronavírus ou contra os brasileiros pobres?

Por que, diante de uma situação tão urgente como a de brasileiros que não recebiam um real por quase 30 dias, a Caixa Econômica Federal não adotou um regime de atendimento especial? Por que não passou a atender por 24 horas, como farmácias e hospitais? Por que os governos estaduais e municipais não criaram postos de ajuda em cada bairro, para o cadastramento?

Onde estavam os vereadores, deputados, senadores, prefeitos e governadores que se mantêm com o voto desse povo em nome de quem tanto falam mas que, efetivamente, desconhecem, ignoram, desprezam? Por que os funcionários públicos, raros brasileiros a conservarem os seus salários, não foram convocados para o atendimento dessas pessoas? Por que não se solidarizaram com elas de uma forma mais efetiva? Por que escolas vazias não foram utilizadas para atendê-las?

Em poucos dias, tudo teria se resolvido, sem alarde e com respeito. Em vez

disso, o espetáculo do terror, da miséria, privação e ignorância promovido pelo Estado e reforçado pelas classes sociais que dele também se beneficiam. Diferentemente do que alguns apostavam, a chegada do vírus e a morte iminente de todos não criou a fraternidade sonhada, acalentada em pensamentos e palavras. Não criou porque não existe no Brasil o sentimento de solidariedade que existiria se tivéssemos passado do nível de população de um país ao nível de povo de uma nação.

De fato, até o presente, exceto pelo reconhecimento da importância da saúde pública (expressa na campanha em defesa do Sistema Único de Saúde - SUS), apenas se reforçaram as estruturas racistas que sustentam a desigualdade social gigantesca de que se alimenta este Brasil que se dá ao luxo de ficar em casa e criar *on-line* movimentos que silenciam os que deveriam estar gritando.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA BRASIL. **IBGE**: Informalidade atinge 41,6% dos trabalhadores no país em 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2020-11/ibge-informalidade-atinge-416-dos-trabalhadores-no-pais-em-2019>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- ALGEBAIL, E. **Escola pública e pobreza**: Expansão escolar e formação da escola dos pobres no Brasil. 2004. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- ANDERSON, B. **Imagined communities**. New York: Verso, ([1983] 1994).
- BALIBAR, E. Is there a new racism? In: BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. (orgs). **Race, nation, class – Ambiguous identities**. London/New York: Verso, 1991.
- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. **Race, nation, class – Ambiguous identities**. London/New York: Verso, 1991.
- BANTON, M. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BAUER, O. A nação. In: BALAKRISHNAN, G. (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BESERRA, B.; LAVERGNE, R. **Racismo e educação no Brasil**. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2018.
- BOURDIEU, P. **Sobre o estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **A reprodução**. Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- DAMATTA, R. **Relativizando**: Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1981.
- DURKHEIM, E. **Educação e sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, ([1912] 2000).
- FERNANDES, F. **A revolução burguesa no Brasil**: Ensaio de interpretação sociológica. Rio

de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. **La société punitive**. Cours au Collège de France. 1972-1973. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil, 2013.

FREITAS, L. C. Os reformadores empresariais da Educação: Da desmoralização do magistério à destruição do sistema público de educação. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 119, p. 379-404, abr./jun. 2012.

GELLNER, E. **Nations et nationalisme**. Paris: Payot, 1989.

GELLNER, E. O advento do nacionalismo e sua interpretação: Os mitos da nação e da classe. *In*: BALAKRISHNAN, G. (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GHIRALDELLI Jr., P. **História da educação brasileira**. São Paulo: Cortez, 2008.

HOBSBAWM, E. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. *In*: BALAKRISHNAN, G. (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Síntese de indicadores sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira. **Coleção Estudos e Pesquisas**. Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 43, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101760.pdf>. Acesso em: 5 maio 2021.

LAVERGNE, R. F. **A vontade de incluir. “Regime de verdade”, recomposição das práticas e estratégias de apropriação a partir de um dispositivo de inclusão escolar em Fortaleza**. 2009. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

MARTINS, José de Souza. Na fila de espera. **Revista IHU On-line**, 18 abr. 2020.

MIGNOLO, W. **The idea of latin america**. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Pub., 2005.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ROMANELLI, O. **História da educação no Brasil (1930/1973)**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SAVIANI, D. História da escola pública no Brasil. *In*: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI D.; MOURA NASCIMENTO, M. I. (orgs.). **A escola pública no Brasil. História e historiografia**. Campinas: Autores Associados, 2005.

SOUZA, J. **Modernidade seletiva: Uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, J. **A ralé brasileira: Quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

WALLERSTEIN, I. The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism. *In*: BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. (orgs.) **Race, nation, class – Ambiguous identities**. London/New York: Verso, 1991.

A NOÇÃO DE NECROPOLÍTICA NO PENSAMENTO DE ACHILLE MBEMBE: APROXIMAÇÕES E DESLOCAMENTOS EM RELAÇÃO À BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

JOÃO PAULO PEREIRA BARROS
JÉSSICA SILVA RODRIGUES
CARLA JÉSSICA DE ARAÚJO GOMES
FELIPE AUGUSTO BARBOSA ALENCAR

APRIMORANDO E REINVENTANDO FERRAMENTAS TEÓRICAS PARA UMA “ONTOLOGIA DO PRESENTE”

Neste capítulo, discutem-se as aproximações e os deslocamentos da noção de necropolítica, proposta pelo pensador camaronês Achille Mbembe, em relação ao debate foucaultiano sobre biopolítica. Tendo em vista a grande popularização da noção de “necropolítica”, fazem-se pertinentes questionamentos tais como: Quais seriam as especificidades em relação à biopolítica e a outras técnicas produtoras de morte? Haveria, nessa proposição mbembeana, uma oposição entre necropolítica e biopolítica?

Tal discussão deriva de pesquisas e reflexões teóricas desenvolvidas pelo Vieses: Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação, ligado ao Departamento de Psicologia e ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Em nossas análises, consideramos potente o ponto de vista de Hilário (2016), que se propôs a refletir sobre a maneira como os dispositivos de análise foucaultianos podem servir para as problematizações do poder desde as periferias do capitalismo. Invoca as proposições de Achille Mbembe sobre necropolítica, a qual permitiria, a partir do diálogo com autores como Foucault, Fanon, Agamben e Arendt, vitalizar a crítica social a partir das periferias do capitalismo.

Tendo em vista esses debates, o presente capítulo está organizado da seguinte maneira: No primeiro tópico, é abordada a noção de Biopolítica e Racismo de Estado, em Foucault, e discutido de que modos Mbembe as utiliza para pensar a noção de necropolítica. No segundo tópico, destaca-se a potência

dessa noção nas reflexões acerca da contemporaneidade. Ao final, são feitos arremates de modo a ratificar as especificidades na discussão mbembeana sobre necropolítica e ao mesmo tempo os equívocos de pensá-la em oposição ou como substitutiva à biopolítica.

NECROPOLÍTICA: “ENEGRECENDO” A BIOPOLÍTICA?

A discussão sobre biopolítica, em Foucault, faz parte de seu trabalho genealógico desenvolvido ao longo de boa parte da década de 1970. Nesse período, o filósofo analisou, por exemplo, as mudanças na forma de castigo e punição (FOUCAULT, 2014); a invenção da anormalidade nas tramas das práticas médicas e jurídicas (FOUCAULT, 2001); o poder psiquiátrico (FOUCAULT, 2006); a guerra como um analisador das relações de poder e a questão do racismo de Estado (FOUCAULT, 2005); os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008); e da sexualidade (FOUCAULT, 1999); o papel do intelectual (FOUCAULT, 1979); e a governamentalidade neoliberal (FOUCAULT, 2009).

Não obstante, apesar de o tema das relações de poder adquirir destaque em suas obras, no texto *O sujeito e o poder*, Foucault (1995, p. 273) explica que o objetivo de seu trabalho “não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise [...] ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. Dessa forma, a questão central para o filósofo sempre foi o problema do sujeito. Nessas análises, pensando os modos como “o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação” e de poder, é que Foucault passa a se debruçar sobre as relações de poder.

Ao cotejar os modos como os seres humanos tornam-se “sujeitos”, na sua relação com saberes, poderes e consigo, Michel Foucault (1995) propõe uma abordagem analítica do poder a partir de “como” estrategicamente é exercido em rede e microfisicamente. Sob essa ótica, o poder “só existe em ato”, como “um modo de ação de alguns sobre outros” (FOUCAULT, 1995, p. 242), inscrito em determinado campo de possibilidade.

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

Em vez de figurar como algo a ser possuído por alguém, ou por determinada classe social, os estudos foucaultianos analisam o poder como uma tecnologia difusa, contida nas diversas práticas sociais. Interessa a Foucault discutir sob que condições e a partir de que modos o poder opera, assim como seus efeitos. O filósofo francês fala em três principais formas de poder que predominam em diferentes épocas do percurso histórico da humanidade e que não são mutuamente excludentes, quais sejam: O poder soberano; a disciplina e a biopolítica.

À luz da genealogia foucaultiana, a “assunção da vida pelo poder” (FOUCAULT, 2005, p. 286) teria sido um dos fenômenos fundamentais do século XIX. Em sua argumentação a respeito, Foucault retoma a teoria clássica da soberania, de acordo com a qual o direito soberano de vida e morte se exerceria pelo lado da morte. Logo, o direito soberano corresponderia a “fazer morrer” e “deixar viver”. O poder, em uma sociedade de soberania, seria um “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1999, p. 128). Vida e morte passariam a pertencer ao campo do político e deixariam de fazer parte meramente do âmbito dos acontecimentos naturais (FOUCAULT, 2005).

Segundo a leitura foucaultiana, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, ter-se-ia, na Europa, a emergência das disciplinas, tecnologias de poder, cujos mecanismos se voltam para a distribuição espacial dos corpos individuais, para a constituição de um campo complexo de visibilidade em torno de tais corpos, majorando suas forças, a fim de torná-los dóceis e maximizar sua utilidade econômica, “mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 288). A implementação das disciplinas estaria acompanhada de recursos, como a vigilância hierárquica, sanção normalizadora, que se constituiria como micropenalidades, e a técnica do exame, visando à normatização dos indivíduos.

Não obstante, às disciplinas interessariam os corpos vivos, pois seriam mais produtivos se mais potencializados. O poder disciplinar seria um poder de vida, em substituição ao poder soberano de morte, resultante de mutações nas formas de castigo e punição, cujo campo de incidência passa a ser a subjetividade, e não apenas o corpo. De sorte que as disciplinas serviriam não apenas à perpetuação das relações de produção, senão que também constituiriam o próprio modo de produção (HILÁRIO, 2016) e o próprio indivíduo, de acordo com a explicação de Foucault sobre o panoptismo e seus regimes de visibilidade (FOUCAULT, 2014).

Por seu turno, o século XVIII seria marcado pela inserção dos fenôme-

nos inerentes à vida da espécie humana, na ordem do saber e do poder, que, mediante seus procedimentos, tentariam controlá-los e modificá-los, tendo o biológico como alvo das técnicas políticas (FOUCAULT, 1999). Da segunda metade do século XIX em diante, o poder de morte passa a funcionar como complemento de um poder dirigido à promoção, multiplicação, regulação e ordenação da vida. Trata-se, doravante, de um direito de “fazer viver” e “deixar morrer”.

Esse poder, também complementar às tecnologias disciplinares, ocupar-se-ia não do ser humano como “corpo-organismo”, mas do ser humano como “corpo-espécie”, tecnologia que funciona a partir da articulação de uma “anátomo-política do corpo humano” e uma “biopolítica da população”. “A instalação [...], desta grande tecnologia de duas faces [...] caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 131).

No funcionamento desse poder, a lei passaria a funcionar cada vez mais como norma, em que a morte é deixada de lado como manifestação da soberania e assume função eminentemente reguladora. Constitui-se um agrupamento de processos, como a taxa de reprodução, a de fecundidade e a proporção entre nascimento e óbitos de uma população (FOUCAULT, 2005).

Como “efeito histórico de uma tecnologia centrada na vida” (FOUCAULT, 1999, p. 135), tem-se uma sociedade normalizadora; portanto, o biopoder é imprescindível ao desenvolvimento do capitalismo,

[...] que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, [...], agiram no nível dos processos econômicos, [...], das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; [...]. (FOUCAULT, 1999, p. 132-133, grifos no original).

Dessa forma, as discussões foucaultianas sobre a guerra como analisador das relações de poder dão conta de que o Racismo de Estado permite estabelecer, entre as vidas “vivíveis” e as vidas “matáveis”, não uma relação militar e guerreira, de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: quanto mais

as espécies inferiores e anormais tenderem a desaparecer, menos degenerados haverá em relação à espécie, possibilitando a perpetuação de sua vida.

Tem-se, então, a atualização da premissa da relação guerreira, outrora reduzida à força ou sobrevivência do mais forte. A partir do racismo de estado, a morte dos corpos fora da norma ou desviantes torna-se legítima, pois passa a ser uma maneira de garantir a sobrevivência de um grupo “superior”. Isto é, numa sociedade da normalização, mata-se em defesa da vida.

Diferentemente da modalidade soberana, que coloca como inimigos aqueles que põem em perigo a ordem do príncipe, o biopoder desenvolve a ideia de que certos grupos ou pessoas podem prejudicar a vida de toda a população, o que justificaria uma purificação da sociedade. Nesse sentido, o biopoder, em comparação com a soberania, possui uma distribuição de mortes mais reticular e menos explícita (MEDEIROS, 2019, p. 293).

Essas mortes dão-se pelo “fazer morrer”, diretamente, ou pelo “deixar morrer”, indiretamente. Outrossim, o biopoder teria inserido o racismo nos mecanismos do Estado como dispositivo por meio do qual esse poder de fomentar a vida exerceria a função de matar ou de expor à morte seus cidadãos (FOUCAULT, 2005). A dupla função do racismo seria então: (1) criar divisões e hierarquizações de caráter biológico no interior da espécie humana; (2) fazer funcionar de maneira nova a velha relação guerreira em que a morte do inimigo seria a garantia da minha própria vida.

A novidade introduzida pelo racismo seria uma biologização dessa relação, de modo que “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).

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (FOUCAULT, 1999, p. 140).

Tal mecanismo, no funcionamento do biopoder, teria se desenvolvido concomitantemente ao “genocídio colonizador” implementado pelos Estados europeus ocidentais. “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo” (FOUCAULT, 2005, p. 307). Da mesma forma, o racismo também seria o mecanismo através do qual se justificaria a guerra, não somente contra determinados “inimigos” como também a exposição dos próprios “cidadãos” à morte a partir da ideia de purificação da raça.

Quanto à criminalidade, “se foi pensada em termos de racismo foi igualmente a partir do momento em que era preciso tornar possível, num mecanismo de biopoder, a condenação à morte de um criminoso ou seu isolamento” (FOUCAULT, 2005, p. 308).

Ultrapassando a simples ideia de um ódio entre raças ou de manipulações ideológicas de classes ou grupos dominantes, em relação a bodes expiatórios, o racismo seria um mecanismo que permitiria o funcionamento do próprio biopoder. Desta forma,

se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. (FOUCAULT, 1999, p. 129).

Achille Mbembe, valendo-se dessa interlocução com o debate sobre biopoder e biopolítica, nos estudos foucaultianos, propõe a noção de necropolítica para dar conta de uma discussão sobre “as várias maneiras pelas quais [...] as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’” (MBEMBE, 2017, p. 71, grifos no original). Portanto, uma vez que a proposição da necropolítica se relaciona, especificamente, à criação de mundos de morte, é importante salientar, desde o início, que essa noção mbembeana não se propõe a dar conta de toda e qualquer técnica estatal de produção de morte, sendo um equívoco sua banalização acadêmica.

Ao tecer essa concepção, Mbembe articula, além do resgate das contribuições de Franz Fanon, a categoria de biopolítica, aos conceitos de estado de exceção e estado de sítio, a partir de Giorgio Agamben e Hannah Arendt, questionando, dentre outros pontos, se a noção foucaultiana de biopoder seria suficiente para explicar a maneira como a política atual faz do assassinato daqueles

que são elevados ao patamar de inimigos seu objetivo principal e definitivo nas periferias do capitalismo.

A seguir, Mbembe (2018, p. 71) explica, sucintamente, sua proposta em seu ensaio sobre a noção de necropolítica:

Propus que as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Tentei demonstrar que a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Além disso, propus a noção de necropolítica e necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”. Sublinhei igualmente algumas das topografias recalcadas da crueldade (plantation e colônia, em particular) (grifos no original).

Visto isso, na categoria necropolítica enfatiza-se, sobretudo, três questões: (1) a produção de “mundos de morte”, contextos nos quais o estado de exceção toma traços de normalidade e não de excepcionalidade; (2) instrumentalização generalizada da existência humana, acompanhada de uma destruição de corpos e populações consideradas descartáveis ou supérfluas, submetidas a condições indignas de vida e a processos de mortificação social; (3) apelo contínuo à emergência e a uma noção fantasmática do inimigo, a partir de processos de racialização que atualizam lógicas coloniais no bojo da democracia (neo)liberal.

Delineada após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América (MBEMBE, 2011), a categoria “necropolítica” diz respeito a uma lógica global que teria passado a fundamentar a política em noções como a guerra, o terror e o inimigo (MAC GREGOR, 2013, p. 24). Frisa-se, com tal discussão, uma prática política contemporânea baseada na dicotomia amigo/inimigo.

[...] o tom apocalíptico deslavado que havia tomado a política, nos anos oitenta e noventa, logo se tornou um discurso civilizatório sobre a guerra e o terror como o fundamento mesmo do político, reativando as formas da filosofia política que, desde a modernidade, havia legitimado o uso da violência por parte do Estado sob a distinção entre meios e fins.

Ao longo de seu ensaio sobre necropolítica, Mbembe (2011) retoma o debate foucaultiano segundo o qual o biopoder funciona dividindo as pessoas em diferentes grupos e subgrupos, definindo-se em relação ao campo biológico. Com base nessas divisões, segregaria os sujeitos entre aqueles que devem morrer e os que devem viver, na medida em que estabelece rupturas biológicas entre as pessoas, operando o que Foucault (2005) chamou de “racismo de Estado”, responsável pela criação de condições de aceitabilidade da morte em uma sociedade cujo primado é o da normalização da vida. Este seria, assim, uma tecnologia de funcionamento do biopoder, regulando a distribuição da morte e tornando-a socialmente aceitável.

Analisando o papel da exceção, a partir da genealogia aberta por Foucault com a biopolítica, Mbembe ressalta a importância de se analisar as manifestações desse poder nas colônias. A referida categoria permitiria uma crítica do modelo político fundado na exceção, ao explicitar que a lógica da política como administração e trabalho de morte tornara-se a regra. Ressaltando, em pleno século XXI, a marcação racial da produção de vidas descartáveis outrora característica da exploração das terras coloniais, Mbembe (2011; 2017) aponta que políticas de morte estariam intimamente articuladas com um processo de racialização.

Mbembe (2011) salienta que a “raça” sempre esteve presente na constituição do pensamento moderno e da prática das políticas ocidentais, principalmente para desumanizar povos estrangeiros e subjugar-los. Ressalta que, para Foucault, o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder são os elementos constitutivos do poder no Estado moderno, e aponta, no entanto, a escravidão, como uma das primeiras manifestações de uma experimentação biopolítica, defendendo sua consideração como indispensável em qualquer relato histórico acerca da emergência do terror moderno.

Portanto, mesmo que Foucault (2005), através da supracitada noção de Racismo de Estado, já tematize os modos pelos quais a morte se introduz e é gerida no Estado Moderno, as discussões necropolíticas de Mbembe tornam-se profícuas, por possibilitarem deslocamentos à medida que utiliza as noções foucaultianas para pensar o regime colonial como máxima expressão do poder de morte. A necropolítica tematiza, além da inserção e gerência da morte nas engrenagens do poder, a serialização e radicalização da morte em determinadas zonas em que o extermínio se torna legítimo e desejável. O autor aborda, para tanto, como expressões do poder necropolítico, a realidade dos países que constituem a periferia do capitalismo em que se vitimam, sobretudo, determinados corpos que carregam em si marcas de legitimação de suas mortes.

A partir da noção foucaultiana de biopolítica, Mbembe intensifica o debate sobre Racismo, à medida que traz como questão central o contexto colonial. Essa “virada periférica” se faz importante porque o autor passa a considerar, em suas análises, o contexto de escravidão vivenciado na África e na América Latina, nos séculos XVII e XVIII, período caracterizado pelo silenciamento das culturas nativas e pelo genocídio dos povos indígenas e negros, questões que passaram ao largo das reflexões foucaultianas e cujas continuidades e descon continuidades podem ser problematizadas com mais afinco pela noção de necropolítica. Segundo o camaronês:

O poder necropolítico opera por um mecanismo de reversão entre vida e morte como se a vida não fosse o médium da morte. Procura sempre abolir a distinção entre os meios e os fins. Daí sua indiferença aos sinais objetivos de crueldade. Aos seus olhos, o crime é parte fundamental da revelação, e a morte dos seus inimigos, em princípio, não possui qualquer simbolismo. Este tipo de morte nada tem de trágico e, por isso, o poder necropolítico pode multiplicá-la infinitamente, quer em pequenas doses (o mundo celular e molecular), quer por surtos espasmódicos - a estratégia dos pequenos massacres do dia a dia segundo uma implacável lógica de separação, de estrangulamento e de vivissecção, como se pode ver em todos os teatros contemporâneos do terror e do contraterror. (MBEMBE, 2017, p. 65).

A peculiaridade da noção de necropolítica de Mbembe, outrossim, está em sua possibilidade de análise colonial do racismo, considerando a escravidão como uma expressão biopolítica. Na *plantation* colonial, a dissolução da humanidade do escravo chegaria a tal ponto que seria possível afirmar que sua vida tornou-se propriedade de um senhor, tal como uma coisa possuída por alguém. Sua condição resultaria da perda de um lugar, da perda dos direitos sobre o corpo e da perda do *status* político. “Esta tripla perda equivale a uma dominação absoluta, a uma alienação desde o nascimento e a uma morte social (que é uma expulsão fora da humanidade)” (MBEMBE, 2011, p. 32).

Sob a perspectiva teórica mbembeana, nas colônias, teriam se dado as primeiras articulações entre massacre e burocracia, típicas da racionalidade ocidental. Nesses espaços, também surge esse tipo de terror particular forjado na concatenação do biopoder, do estado de exceção e do estado de sítio, tendo a raça como determinante. Enquanto Foucault centrou-se mais na exemplificação dessa questão, com o nazismo, Mbembe atenta para o fato de que as colônias, dentro do imaginário e da prática política europeia, revelam-se lugares

por excelência em que a soberania seria um poder exercido à margem da lei e onde a paz é mantida por meio de uma guerra infundável.

Tal concepção corresponderia ao entendimento da soberania como “o poder de decidir o estado de exceção” (MBEMBE, 2011, p. 37). O autor prossegue alertando que a eficácia da colônia como formação do terror moderno deve ser avaliada, levando-se em conta a emergência de uma ordem jurídica europeia, que, dentre outros, buscará estabelecer um ordenamento da guerra, em cuja racionalidade o Estado “civilizado” ocupará posição central, a este cabendo a tarefa de “civilizar” as maneiras de matar e atribuir objetivos racionais a esse ato.

CRÍTICA À COLONIALIDADE: A POTÊNCIA DA NOÇÃO DE NECROPOLÍTICA PARA UMA ANÁLISE DAS FORMAS DE DOMINAÇÃO NA ATUALIDADE

Para Mbembe (2017, p. 132), a contemporaneidade aparece como “colonialidade tardia”, isto é, como perpetuação das formas de dominação assentadas por relações colonialistas de poder. Para o autor camaronês, a ocupação colonial, na contemporaneidade, “diferencia-se dos vários métodos da ocupação pré-moderna, especialmente ao combinar disciplina, biopolítica e necropolítica”.

A necropolítica permitiria, assim, analisar criticamente a fundamentação da política contemporânea, a partir dos modos como se articulam violência e direito, por um lado, e exceção e soberania, por outro, especificamente em espacialidades em que não se efetivam direitos humanos previstos pela democracia liberal. O diferencial da proposição de Mbembe seria a maneira como ele constrói sua argumentação, por meio de uma genealogia crítica de práticas discursivas e não discursivas contemporâneas, que justificam a produção de espacialidades em que atuam sistematicamente a lógica da exceção e do terror, bem como a atitude da guerra contra figuras constituídas como “inimigos”, incorrendo na banalização da morte de quem ali se insere (MAC GREGOR, 2013).

Além disso, o autor situa a necropolítica em um contexto que chama de “sociedade da inimidade”, cada vez mais militarizada, a fim de eliminar esse inimigo, alimentando o medo e a insegurança. Essa sociedade caracterizar-se-ia por uma “saída da democracia”, compreensão utilizada por Mbembe para fazer uma crítica à democracia liberal, que, a despeito de suas retóricas pacifistas, manteve-se de mãos dadas com o imperialismo e o colonialismo.

[...] sua noção de necropolítica possibilita uma análise crítica dos fenômenos de violência próprios da periferia do capitalismo, onde o desfazimento de um débil Estado de Bem-Estar Social se realiza por meio da barbárie numa dinâmica em que a era de crescimento de direitos individuais e políticos é substituída pela fase de declínio e retirada desses mesmos direitos. Toda esta dinâmica de desconstrução do arranjo de bem-estar Social é feita também por meio da agudização das tendências que sempre foram a regra na periferia brasileira do capitalismo: exclusão, barbárie e autoritarismo. (HILÁRIO, 2016, p. 205).

O necropoder caracteriza-se, então, como a “radicalização” do poder de morte em dados contextos, que se caracterizam como colônias contemporâneas. A exemplo do que ocorria nas colônias, na contemporaneidade, em determinadas zonas, registra-se a totalização da morte. A partir da crítica a esse modelo de soberania, pode-se questionar, à luz das reflexões mbembeanas: Para quais populações esse modelo de soberania existe? Para quais povos a liberdade de fato é um direito? Pode-se falar em Estado Democrático quando, para certas populações, não existe inserção no espaço político?

Para Mbembe (2017), ocorre, na contemporaneidade, uma espécie de inversão da democracia. Isso se dá à medida que determinados povos têm os seus direitos negados, vivenciando diferentes formas de sujeição e assujeitamento, dominação esta que sustenta a liberdade “democrática” vivida por outros grupos. Desse modo, a democracia teria um “corpo noturno”, ou lado oculto, que corresponde às formas de violência destinadas a determinados grupos sociais.

Segundo a narrativa oficial, as sociedades democráticas são sociedades pacificadas, sendo este o fato que as distingue das sociedades guerreiras. A brutalidade e a violência física teriam sido banidas ou, pelo menos, dominadas. Devido ao monopólio da força para benefício do Estado e à interiorização de constrangimentos pelos indivíduos, o corpo a corpo pelo qual se exprimiam a violência física na sociedade medieval até o renascimento dera lugar à auto-inibição, à contenção e à civilidade [...] mas a brutalidade das democracias nunca foi senão abafada. (MBEMBE, 2017, p. 33).

Seguindo a lógica de segregação, essas democracias seriam cindidas em grupos caracterizados, por Mbembe (2017), como “semelhantes” e “não semelhantes”, e em que os últimos seriam passíveis de eliminação. A realidade dos espaços coloniais, atualizados na periferia do capitalismo, é pensada, pelo autor, como “corpo noturno da democracia”. No regime escravocrata, os escravos tornavam-se objetos, cuja posse era do colonizador, e eram destituídos de quaisquer

direitos e do direito a tê-los, visto que sua condição lhes impunha a perda do lar, do corpo e do próprio estatuto político. Esse regime produz, portanto, esses não sujeitos, corpos-coisa, desumanizados, expressão de um vínculo de dominação.

Na democracia de escravos, os não semelhantes não podem reclamar a posse de um só pedaço de terra. De resto a obsessão das democracias de escravos não é só mantê-los cuidadosamente afastados. É sobretudo saber como podemos livrar-nos deles, fazê-los abandonar voluntariamente o país ou, se for preciso, deportá-los em massa. E, se porventura, de vez em quando, consentimos que venham a nós, e até mesmo que nos misturemos com eles, é precisamente para de seguida podermos reduzi-los a pó, o estado natural das raças degradantes. Pois o escravo não é um sujeito de direito mas uma mercadoria como todas as outras. A cena mais dramática dessa redução a pó é o linchamento. (MBEMBE, 2017, p. 35).

Arriscando usar as ferramentas teóricas reinventadas por Mbembe para uma ontologia do presente que se faz como crítica à colonialidade atual, produções como Almeida (2018), Pelbart (2019) e Barros (2019) apontam que essas condições desumanizantes, a que foram submetidas as pessoas escravizadas, a fim de que o capitalismo se consolidasse, são cada vez mais a norma para um amplo e diverso contingente populacional subalternizado, pela perversa articulação entre neoliberalismo e desigualdade. Trata-se do que Mbembe (2003), em sua crítica da razão negra, chamou de “devir-negro do mundo”.

Tem-se a radicalização da morte explícita, intimamente articulada a uma política de racialização, que produz esses não-sujeitos como aqueles que não apenas devem ser mantidos a distância (MBEMBE, 2017). Recorrendo a Fanon, a reflexão mbembeana frisa que as colônias se destacavam por serem espaços em que as diferentes expressões de barbaridade e desumanidade eram exequíveis e legítimas. Espaços em que “a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e onde a paz mais parece adquirir a face de uma guerra sem fim” (MBEMBE, 2017, p. 126).

As retóricas de paz, então, eram sustentadas com base em uma política colonial do terror, haja vista que a democracia, nesses espaços, impunha-se a partir da publicização de execuções e imposição do medo (MBEMBE, 2017). Por outro lado, essas ações de extrema violência adquiriam tom de legitimidade, por se ancorarem na angústia de aniquilação vivida pelo colonizador; medo racista de estar cercado pelos “maus objetos” (escravos e colonos), que seriam uma ameaça à sua sobrevivência, daí o extermínio destes se tornar a única alternativa para manter-se vivo:

Matar é a maneira mais econômica de sobreviver [...] Na lógica de sobrevivência, cada pessoa é inimiga de outra qualquer. Indo mais longe, na lógica de sobrevivência o horror que alguém sente perante a morte transforma-se em satisfação quando é outra pessoa a ser morta. É a morte do outro, da sua presença física enquanto cadáver que faz o sobrevivente sentir-se único. A cada inimigo morto, maior é a confiança do sobrevivente. (MBEMBE, 2017, p. 146).

Partindo dessa lógica de sobrevivência, em que, para o branco, matar se torna o único meio de sobreviver, a angústia de aniquilação do outro racializado passa a ser fonte de satisfação. A sobrevivência torna-se um modo de poder, pois, à medida que se mata, evita-se a própria morte. Desta feita, a democracia moderna, desde sua origem, mascara o que a sustentaria: a violência extrema direcionada às colônias e a restrição do universo dos direitos a apenas alguns grupos, que percebem a si mesmos como universais e, a partir desse prisma, desumanizam outras existências. Para Mbembe (2017, p. 41), “Democracia, plantação e império colonial fazem parte de uma mesma matriz histórica” em que diversos fatores políticos, econômicos, sociais, tecnológicos contribuíram para o fortalecimento das metrópoles e desenvolvimento de suas democracias, em detrimento da exploração e morte em massa nas colônias.

O sistema colonial destaca-se como “um campo privilegiado de experimentações. Dariam lugar a um emergente pensamento da força e da técnica, que [...] abriu caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas” (MBEMBE, 2017, p. 45).

Mbembe (2017) pensou o surgimento de um necropoder considerando-se o contexto sócio-histórico de desenvolvimento do capitalismo e, notadamente, de uma racionalidade neoliberal. Segundo ele, a crise de produção capitalista do século XX, caracterizada pela substituição da força produtiva humana pela força produtiva das máquinas, tornou o trabalho dispensável. Nesse processo, produziu-se um excesso de mão de obra em que os sujeitos passaram a ser descartáveis, relegados ao mercado informal e às margens urbanas.

Considerada essa massa de vidas irrelevantes, passou-se a operar também políticas de morte e não só de vida, como outrora. Esse processo, para o autor, marca a existência não só de uma biopolítica, mas de uma necropolítica, à medida que se deixa de gerir não apenas a vida, mas também, e cada vez mais contundentemente, a morte dos perigosos e indesejáveis, dos pontos de vista econômico e social.

Embora Foucault também verse sobre a produção da morte no bojo da biopolítica, o conceito de necropoder torna-se importante para pensarmos as

questões que envolvem a centralidade da violência, negação de direitos e exclusão social aos quais estão submetidas certas vidas no contexto de periferia do capitalismo; vidas tornadas matáveis, simbólica e concretamente.

Com a crise do Estado de Bem-Estar Social, apela-se para o recrudescimento de técnicas de eliminação e controle do outro, uma vez “que a questão social já não é mais solúvel no interior das instituições sociais capitalistas, a sua consequente militarização e barbarização aparece como modelo de gestão possível” (HILÁRIO, 2016, p. 205).

A execução em série, uma vez mecanizada, acabou transformada num procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e expedito. Tal processo foi desencadeado em parte pelos estereótipos racistas e pelo brotar de um racismo de classes que ao transpor os conflitos sociais do mundo industrial em termos raciais, acabou por succumbir à comparação das classes operárias e dos marginais do mundo industrial com os selvagens do mundo colonial. (MBEMBE, 2017, p. 119).

As sociedades da periferia do capitalismo analisadas pelo autor são definidas como sistemas que funcionam apenas no Estado de Emergência; caracterizadas pelo predomínio do estado de exceção. Nesse ponto, Mbembe (2017) estabelece diálogo explícito com Hannah Arendt e Giorgio Agamben, deslocando, assim como em sua interlocução com Foucault, o debate, para as vicissitudes das periferias do capitalismo.

Nesses contextos, o poder manifesta-se pelo controle sobre a vida e a morte dos sujeitos, e essas categorias, então, tornam-se centrais nas análises, haja vista a exacerbação desse direito de morte. A morte, aqui, estaria no vórtice de uma economia política pós-moderna, produzida em série, e seletivamente, no intuito de exterminar dadas populações tidas como indesejáveis, de modo semelhante ao que ocorria nas colônias.

Em suas análises, Mbembe (2017) toma como base as relações entre a noção de biopoder, soberania e estado de exceção. Por estado de exceção, pode-se compreender uma contínua e não uma simples suspensão temporária de direitos, em que não ter direitos e a imposição de uma lógica de sobrevivência, indignidade e silenciamento de vozes dissonantes, tornam-se o próprio paradigma de governo. Nesses locais, a guerra deixa de ser um meio de dominação ou conquista passando a ser um fim em si mesma e o extermínio não é apenas uma face necrófila do biopoder.

As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que predetermina um conquistador sobre um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e de hostilidade que costumavam ser marginalizadas por um imaginário europeu de legalidade encontram nas colônias um espaço para florescer. Aí a ficção de uma distinção entre os fins da guerra entra claramente em colapso assim como a narrativa que diz que a guerra funciona como disputa regulada pela lei, ao contrário do puro abate sem riscos nem justificações instrumentais. (MBEMBE, 2017, p. 128).

Segundo a discussão mbembeana, o estado de exceção e a ficcionalização de inimigos seriam a base normativa da necropolítica. “Em larga medida, o racismo é motor do princípio necropolítico, enquanto este é o epíteto da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento requer que, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda” (MBEMBE, 2017, p. 65).

Para o pensador camaronês, a legitimação do expurgo em massa se dá a partir da imbricação de três elementos, que estariam amalgamados pelo motor racial da necropolítica: o desejo de inimigo, o desejo de *apartheid* e a fantasia de extermínio (MBEMBE, 2017). O inimigo é ficcional, ou seja, produzido psicossocialmente mediante a necessidade de um objeto que justifique o ódio à alteridade. Assim, esse outro, inventado pela própria matriz colonial de saber-poder-subjetivação que institui, via processos de racialização, o branco como suposto padrão de humanidade, constitui-se como receptáculo de fantasias de extermínio, a personificação do mal, do perigo, da insegurança; portanto, tornando-se uma ameaça a ser extinta em defesa da vida social.

Com isso, constroem-se muros e outros dispositivos de separação, os quais servem “supostamente para resolver o excesso de presença, a qual se diz ser a causadora de insustentáveis sofrimentos” (MBEMBE, 2017, p. 73). Independentemente de sua natureza (simbólicos ou geográficos), é por meio desses muros que se dá a segregação entre “os semelhantes” e “os não semelhantes” no corpo noturno da democracia.

Mbembe (2017) demonstra como esses três elementos foram se atualizando, no percurso histórico da humanidade, desde as colônias propriamente até a ocupação colonial atual, visando à destruição desses maus objetos e a sua rápida substituição por outros também elimináveis. Esses maus objetos também têm uma constituição psíquica à medida que as marcas coloniais se inscrevem em suas peles, em seus modos, em suas subjetividades, por fim, na construção dessas existências objetificadas e reduzidas à condição de “nada”.

Mbembe (2017) propõe, ainda, uma articulação entre morte e liberdade. Nesses contextos de radicalização da morte, em que predominam as condições inumanas de vida, e, portanto, só resta aos sujeitos a busca pela sobrevivência, a lógica do martírio pode ser compreendida como possibilidade de transcendência ou de conquista da liberdade. Liberdade de matar-se.

Aqui, o ato de sacrificar o seu próprio corpo para aniquilar o seu inimigo, o ato de matar, transcende a lógica, forma-conteúdo, em que o corpo é considerado como meio de proteção e passa a ter um significado transcendente, baseado no desejo de eternidade, “o corpo em si não tem poder nem valor” (MBEMBE, 2017, p. 148). Esse corpo passa, então, por um processo de coisificação, angariando significado a partir da morte. Só assim o corpo, “com a morte, escapa literal e metaforicamente ao Estado de sítio e ocupação”. A morte apresenta-se como um escape ao estado de sítio, e torna-se uma expressão da liberdade do sujeito, algo semelhante ao que ocorria no ato de suicídio dos escravos.

Mbembe (2017) afirma que a explícita separação entre os grupos de semelhantes e não semelhantes é uma constante no projeto colonial e atua de modo contínuo na contemporaneidade, especialmente nas zonas periféricas do capitalismo, que seriam atualizações das colônias.

Nas colônias, o soberano pode mandar matar a qualquer hora, de qualquer maneira. O armamento colonial não está sujeito a regras institucionais nem legais. Não se trata de uma atividade legalmente codificada. Pelo contrário, o terror colonial entretém-se constantemente com fantasias de barbárie, de morte e ficções, com o intuito de criar o efeito do real. (MBEMBE, 2017, p. 128).

Outro elemento que demonstra a desigualdade do poder sobre a vida, característica do necropoder, é o estabelecimento de fronteiras e do recrudescimento de uma lógica securitária, outras formas pelas quais se apresenta a fragmentação racista discutida por Mbembe (2014, p. 127):

as colônias são semelhantes às fronteiras. São habitadas por selvagens [...] são zonas nas quais a guerra e a desordem, figuras externas e internas da política se alinham lado a lado ou alternam entre si. Em si, as colônias são o local por excelência, onde os controles e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos - a zona onde a violência do Estado exceção está condenada a operar a serviço da civilização.

Ainda segundo diálogo de Mbembe (2017) com Fanon, esses espaços são lugares de “má fama” habitados por gente de “má fama”. Sobre o espaço, o autor

destaca três características relativas ao necropoder, que seriam: Fragmentação territorial, selagem e expansão dos assentamentos. Com a finalidade de assegurar que essas ameaças não ultrapassem esses limites impostos geográfica e simbolicamente, é preciso fortalecer a lógica securitária. De acordo com Mbembe (2017, p. 89),

Os movimentos de ódio, formações que investem na economia da hostilidade, da inimizade e nas mais variadas lutas contra o inimigo, contribuíram, em conjunto, para um significativo aumento de formas e de graus de aceitação da violência que se pode (ou deve) infligir aos fracos, aos inimigos e aos intrusos (todos aqueles e aquelas que não são considerados nossos) [...] Contribuíram também para que surgisse e se consolidasse o que passamos a chamar de estado securitário e de vigilância.

Percebe-se, portanto, que violência e medo se articulam e são faces da necropolítica, uma vez que atuam na legitimação da “radicalização” e banalização do ato de matar. Para Mbembe (2017, p. 90):

Uma vez que o Estado securitário pressupõe a impossibilidade de pôr fim às hostilidades entre nós e aqueles que ameaçam o nosso modo de vida - e, portanto, a existência de um inimigo irreduzível em constante metamorfose - esta guerra é agora permanente. Para responder às ameaças internas, várias atividades extramilitares são mobilizadas e enormes recursos físicos são requeridos. Por fim [...] o Estado securitário está menos preocupado com a distribuição de empregos e de lucros do que com o projeto de dispor da vida de seres humanos, quer sejam as suas pessoas ou aqueles a quem chama de seus inimigos.

Ainda de acordo com Mbembe (2017, p. 144), o estado de guerra permanente se dá, na contemporaneidade, não mais entre exércitos de Estados soberanos distintos, mas sim no interior da própria população e “entre grupos armados que atuam em prol do Estado, e grupos armados que, não possuindo qualquer Estado, ainda assim controlam vários territórios, acabando o alvo de ambos por ser a população civil, desarmada ou organizadas em milícias”.

Torna-se possível fazer uma relação entre esses grupos armados que não possuem Estado e aquilo que Mbembe, baseado nas discussões de Deleuze e Guattari, denomina de “máquinas de guerra”, uma vez que estas se caracterizam por manter uma relação de mobilidade com o território, condensam diversas funções associando interesses mercantis e políticos e atuam também na

imposição de imobilizações e restrições aos povos, levando-os a deslocamentos territoriais. Dessa forma, essas máquinas atuam

Como categoria política, as populações são então desagregadas em rebeldes, crianças-soldados, vítimas ou refugiados, ou em civis mutilados ou apenas torturados [...] enquanto os sobreviventes, depois de um êxodo penoso, ficam confinados campos e zonas de exceção. (MBEMBE, 2017, p. 143).

Nas palavras de Mbembe (2017, p. 143), na contemporaneidade, ocorreria uma gradativa substituição dessas técnicas: “as técnicas de policiamento e de repressão e a escolha entre obediência e simulação que caracterizam o potentado colonial e pós-colonial são gradualmente substituídas por uma alternativa que é mais trágica por ser mais extrema”. Vale destacar que essas formas coexistem, haja vista que esse processo de substituição está em curso. Não se trata, portanto, do fim das já discutidas técnicas coloniais, mas do surgimento de novas tecnologias de destruição cujo principal interesse deixa de ser a disciplinarização dos corpos passando a ser “inscrevê-los, a seu devido tempo na ordem máxima da economia, hoje em dia representada pelo massacre” (MBEMBE, 2017, p. 144).

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE “DEIXAR”/“FAZER” MORRER: “NECROPOLÍTICA À BRASILEIRA” E SUAS FORMAS DE (DES) SUBJETIVAÇÃO

Ao introduzir o conceito de necropolítica, Mbembe é prudente quanto às tentações em fazer o pensamento sucumbir às reviravoltas e totalizações. Isto é, o autor camaronês não advoga em favor da tese segundo a qual a necropolítica substituiria a biopolítica. Tampouco o pensador camaronês indica a impertinência da noção de biopoder, mas sim sua insuficiência.

O que notamos nessa discussão mbembeana sobre necropolítica, que surge da necessidade em pautar a criação de “mundos de morte” e recrudescimento da produção de existências descartáveis no âmbito do neoliberalismo, está longe, portanto, de ser um rechaço a Foucault, como certos polemismos acadêmicos parecem supor, mas uma reinvenção de uma de suas ferramentas teóricas para análise das tecnologias de poder, a partir de diálogos com referências que pensam a atualização da colonialidade, para, assim, dar conta de um problema, de um campo de práticas e de um contexto, todos distintos dos que receberam atenção do autor francês.

Abrem-se, com isso, em nosso entendimento, novos horizontes de análise dos processos de dominação, exploração, aniquilação, violência e morte nos países colonizados e periféricos, onde, em larga medida, opera, a partir de continuidade e descontinuidades históricas, um poder que oscila entre o “deixar morrer” e o “fazer morrer” de modo a praticamente tornar indiscerníveis tais movimentos.

As proposições de Mbembe fazem-se importantes para pensarmos as formas de atualização das políticas de gestão da morte nos cenários em que a vida se torna sobrevida e a morte se torna cotidiana e banal; onde não se fala apenas em modos de controle das vidas, mas da gestão e instrumentalização espetacularizada da morte de um contingente cada vez mais significativo de corpos racializados e objetificados.

Consideramos que faz sentido o ponto de vista de que temos uma “necropolítica tropical” (PELBART, 2018) ou uma “necropolítica à brasileira”, que significa mais do que uma necropolítica no Brasil, mas especificidades dessa política de morte em um país marcado pela colonização, o regime escravista e genocídio negro (NASCIMENTO, 1978).

Dialogando com a ideia de Pelbart sobre uma necropolítica tropical, Medeiros (2019, p. 294-295) sublinha que:

A soberania, ressignificada na contemporaneidade, não se encontra mais aglomerada na figura do soberano: este não é mais um enviado de Deus à Terra, conforme as clássicas definições de Foucault sobre essa modalidade de exercício de poder. Nesse sentido, o ódio e o controle dos corpos podem vir de qualquer lugar, o que gera determinada sensação de iminente perigo. O algoz, assim, pode estar infiltrado entre nós, cuja possível presença gera um estado de alerta e temor, de tal maneira que as minorias sociais reestruturam suas formas de ser e estar no mundo para se protegerem.

A necropolítica expressa-se, por exemplo, nas periferias dos nossos grandes centros urbanos, seja na forma de extermínio de jovens que se tornam visíveis apenas quando em confronto com a lei, ou sob o rótulo de suspeição; seja na forma de seu encarceramento massivo; seja na sua segregação na cidade, ao mesmo tempo supérfluos de uma sociedade cada vez mais voluptuosa por punição; e úteis ao capital unicamente na condição de corpos descartáveis e sacrificiais para o mercado.

Como aponta Pelbart (2019, p. 163) em seus ensaios do assombro, “pode-se objetar que não vivemos mais um regime escravocrata, muito menos colonial. As periferias de nossas cidades brasileiras, contudo, conjugam essas duas lógicas, acrescidas dos mecanismos inventados pelo neoliberalismo”.

Pelbart (2019), Barros (2019) e Medeiros (2019), ao discutirem sobre biopolítica, necropolítica e subjetividade, salientam como as especificidades das políticas de morte no Brasil estão ligadas às redes de cumplicidade relativas a discursos de ódio, regimes perversos de (in)visibilidades, políticas do desamparo, subalternização, esquecimento e inviabilização de vidas, gerando uma sensação permanente de “viver na dor” (MBEMBE, 2018, p. 68).

Mas, ao considerar o assombro perante as dinâmicas dessa necropolítica tropical, ou necropolítica à brasileira, Pelbart (2019) nos convida a pensar sobre movimentos de resistência e (re)existência, que desestabilizam hierarquias raciais, de gênero, dentre outras. Podemos considerar que a ascensão de maquinarias necropolíticas e os desejos de aniquilação (des)subjetivantes que lhes são correlatos, constituem reação a tais movimentos de (re)existência ligados ao aparecimento desses corpos dissidentes dos padrões colonial-capitalísticos.

Como bem coloca esse autor, citando Marielle Franco como exemplo, as populações subalternizadas experimentam uma dupla dessubjetivação: uma negativa, capitalística e necropolítica, de um lado; e uma positiva, nomádica, a partir de uma deriva alteritária; um acontecimento derivado de agenciamentos coletivos de enunciação; uma polifonia de vozes minoritárias.

Quando a dessubjetivação negativa se converte em dessubjetivação positiva e dispara uma subjetivação não identitária, remetendo a uma agenciamento coletivo ou, em outros termos, quando a dessubjetivação capitalística se converte numa dessubjetivação nomádica e aciona uma subjetivação herética, estamos mais próximos da ativação de uma máquina de guerra e mais longe de uma guerra. (PELBART, 2019, p. 161).

Se a necropolítica remete à transmutação de uma matriz colonial de poder, no bojo de uma governamentalidade neoliberal, tal política de mortificação, embora também ocorra nas metrópoles, exacerba-se, em sua brutalidade, sobretudo, nas colônias contemporâneas. Contudo, na contracorrente da banalização do debate sobre necropolítica no contexto acadêmico brasileiro nos últimos anos, talvez em face do recrudesimento de violências as mais diversas, frisamos que o conceito de necropolítica não diz respeito a toda e qualquer política de morte ou técnica violenta e mortificadora. Necropolítica, pois, concerne a uma tecnologia política específica de instrumentalização e gestão de modos de fazer/deixar morrer em espaços constituídos como “zonas de morte”, onde direitos humanos apregoados pela democracia liberal não se efetivam.

Exemplos disso abundam em periferias urbanas brasileiras, como a Chacina do Curió, em Fortaleza, em novembro de 2015 e agora, neste início de

maio de 2021, a Chacina do Jacarezinho, no Rio de Janeiro, quando mais de 420 mil mortes por covid-19 já haviam sido registradas no país. Episódios como esses, protagonizados por agentes policiais e com fortes características de execução, expõem os efeitos desastrosos de políticas de segurança pautadas na lógica da guerra, que, ao invés de guerra propriamente dita, promovem, na verdade, extermínio de pessoas negras e pauperizadas.

Em ambos os casos antes citados, são estarrecedoras também as tentativas de justificação dos morticínios, vinda inclusive de autoridades do campo da segurança pública, pela atribuição de “envolvimento” das vítimas com organizações criminais, como se apenas supor tais ligações os tornasse “matáveis”, personificações do “mal”, em defesa de uma suposta “sociedade de bem”, que parece aceitar que somente importa e é passível de luto a vida dos que se autointitulam “cidadãos de bem”. Especificamente em relação ao massacre ocorrido no Jacarezinho, que vitimou dezenas de civis e um policial, cabe destacar que a operação que lhe deu origem descumpriu uma decisão do Supremo Tribunal Federal, de junho de 2020, que determinou a restrição das operações policiais em favelas do Rio de Janeiro. Longe de serem casos isolados, esses episódios sinalizam a existência de uma forma de governo anti-democrática, sustentada por uma maquinaria de violência estatal autorizada em periferias, em plena luz do dia da democracia (neo)liberal.

No que chamamos de necropolítica à brasileira, ressaltamos que, na contraface de uma subjetivação assentada no hiperindividualismo e nos signos do capital humano e empreendedorismo de si, as tessituras do neoliberalismo no contexto nacional, de forte tradição escravagista, aprofundam desigualdades, violências políticas e indiferenças perante a morte de corpos submetidos a regimes de desumanização, instaurando uma guerra permanente contra populações periferizadas e subalternizadas pelo medo de sobrar ou morrer em face das desproteções a que estão submetidas.

Assim, se a necropolítica evidencia um corpo noturno da democracia liberal, no Brasil, cujo *ethos* autoritário ainda é deveras marcante, essa própria noção de democracia mostra-se restrita a certos espaços, sendo o próprio Estado um dos propagadores de políticas de morte, a partir de suas (in)políticas econômicas, sociais e de segurança. Na necropolítica à brasileira, os dispositivos de organização e gestão da morte estão imbricados a tecnologias de desaparecimento físico e simbólico de corpos coisificados e descartabilizados.

Tais corpos, de acordo com a racionalidade do necropoder, não são passíveis de solidariedade e luto. Logo, as contribuições de Mbembe, em seus diálogos com Foucault, conduzem-nos à reflexão não apenas sobre a regulação

biopolítica da vida e os assujeitamentos psíquicos ligados aos seus processos de normalização, mas, sim, sobre como a morte destina diferentes lugares e (in) visibilidades para a morte.

Para um amplo contingente populacional periférico, racializado e sem direitos, as racionalidades do poder operam contundentemente, definindo destinos diferentes para a morte, (in)visibilizando-a diferentemente, razão pela qual sustentamos que políticas de morte estão fortemente conectadas a políticas de subjetivação, marcadas ora pela indiferença ora pela adesão necrófila à aniquilação de existências racializadas como “os outros”. Neste ponto, ressaltamos a importância dos subsídios raciais que movimentam a necropolítica.

Por isso, a produção de existências negras como um outro racializado e ficionalizado como matável, está relacionada como a reiteração da branquitude como humano supostamente universal, que endossa e mobiliza políticas do medo, discursos de ódio, militarização da vida e marginalização de existências e territorialidades. A noção de necropolítica, portanto, convoca-nos a problematizar como, ainda hoje, realidades coloniais se transmutam para seguirem organizando a vida a partir da gestão da morte, não apenas no âmbito das estruturas e de dispositivos normativos do Estado, mas sim pela ramificação e o espraiamento de tecnologias de mortificação nos diversos âmbitos e agentes de uma sociedade.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- ALMEIRA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BARROS, J. P. P. Juventudes desimportantes: A produção psicossocial do “envolvido” como emblema de uma necropolítica no Brasil. *In*: COLAÇO, V. F. R.; GERMANO, I. M. P.; MIRANDA, L. L. BARROS, J. P. P. (Orgs.). **Juventudes em movimento: Experiências, redes e afetos**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2019.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In*: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico**. Curso no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. **A sociedade punitiva**. Curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HILÁRIO, L. C. Da biopolítica à necropolítica: Variações foucaultianas na periferia do capitalismo. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p.194-210, jan./jun. 2016.

MAC GREGOR, H. C. Necropolítica: La política como trabajo de muerte. **Revista Ábaco**, [s. l.], v. 4, n. 78, p. 23-30, 2013.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica: Una revisión crítica. *In*: MAC GREGOR, H. C. (org.). **Estética y violencia**: Necropolítica, militarización y vidas lloradas. México: Muac, 2012. p. 130-139.

MBEMBE, A. **Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto**. [s. l.]: Melusina, 2011.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. Lisboa, Portugal: Antígona, 2017.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, E. S. Necropolítica tropical em tempos pró-Bolsonaro: Desafios contemporâneos de combate aos crimes de ódio LGBTfóbicos. **Reciis – Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde**, 2019, abr./jun.;13(2):287-300.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PELBART, P. P. **Ensaio do assombro**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

VIANNA, P. C.; NEVES, C. E. A. B. Dispositivos de repressão e varejo do tráfico de drogas: Reflexões acerca do racismo de estado. **Estudos de Psicologia**, v. 16, n. 1, p. 31-38, 2011.

ESTADO DE EXCEÇÃO, *HOMO SACER*, BANDO, CAMPO E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN

HILDEMAR LUIZ RECH

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, é apresentado um estudo sobre alguns pontos nevrálgicos da importante produção teórica do filósofo italiano Giorgio Agamben. Desse modo, são sucintamente abordados alguns conceitos paradigmáticos elencados por esse autor, dentre os quais, estado de exceção; *homo sacer* e vida nua; campos de confinamento (ou de concentração e extermínio); bando, em oposição a contrato social; genealogia do controle biopolítico da população; dessubjetivação e despotencialização política; ambiguidade e esvaziamento do princípio nacionalidade-cidadania; o enodamento entre lei e violência; o tempo da inclusão exclusiva (ou excludente); a ambivalência discursivo-linguística do *homo sacer* no bojo do estado de exceção; os binômios direito/violência e regra/exceção; a utopia redentora imanente; e, finalmente, a análise do caráter materialista, imanentista, agonístico e linguístico da produção teórico-filosófica do autor e sua relação com as filosofias de Benjamin, Espinosa e Heidegger.

Nas palavras de Giorgio Agamben, os indivíduos, na contemporaneidade, perderam a potência política, ou seja, em seu estado de vida nua e de abandono, estão carentes da plasticidade criativa de sua voz, de seu querer dizer, visto que estão enroscados em uma lógica de confinamento e paralisados em um relacionamento jurídico-político originário na forma de “bando”, sendo que essa configuração paradigmática mantém unidos a vida desprotegida do *homo sacer* e o poder de exceção do governo biopolítico, na forma de uma violência soberana que não é fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua dispensada e ao mesmo tempo capturada no Estado.

APONTAMENTOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ESTADO DE EXCEÇÃO, A FORMA JURÍDICA DE BANDO, A VIDA NUA E O PODER BIOPOLÍTICO EM AGAMBEN

Agamben chama de bando a potência da lei de manter-se na própria suspensão, isto é, de aplicar-se, em situação de desaplicamento. Ou seja, para esse autor, o bando é a base jurídica da soberania do poder com todo o seu caráter bifronte e de imanência ambígua. Entretanto, nessa configuração aparentemente contraditória, a exceção torna-se a forma originária e específica do direito e não a sanção como sempre defenderam os juristas.

Dentro dessa forma de emolduramento, a lei existe para ser transgredida e quebrada pelo poder, porque tem vigência sem significado, por ser puramente formal. Aliás, nessa perspectiva é que Agamben (2002) arrola a sua tese central de que essa pura forma da lei não é mais lei, mas zona indiscernível entre lei e vida, ou seja, estado de exceção.

Ainda, especificamente no que se refere à relação entre violência jurídica e vida nua, existe correspondência entre a compreensão da lei como exceção e a redução da vida à sua nudez natural, como Zona de Ocupação Especial (ZOE), porque somente nessa situação de precariedade notória é que a exceção pode funcionar sem percalços. A exceção soberana traz embutida em seu próprio bojo a indiferença entre vida natural e o arcabouço jurídico legal constituído.

Aliás, esse é o pressuposto jurídico fulcral que sustenta a suspensão da lei. Por isso, é impossível distinguir a lei como violência jurídica da vida nua em seu estado de abandono e falta de proteção. Essa conexão letal também é a chave hermenêutica para compreender a biopolítica na atualidade, conforme Agamben (2002). Assim, o que aparece no horizonte é um quadro duradouro de vigência normal da exceção – entrelaçada com a governamentalidade biopolítica – que assim perde sua condição de excepcionalidade, para transfigurar-se em técnica de governamentalidade que tece o paradigma constitutivo da nova ordem jurídica.

Para Agamben (2002), ao contrário das explicações hobbesiana e rousseauiana, que ajudaram a conformar o mito de fundação do estado moderno, o relacionamento jurídico-político originário não é o contrato ou o pacto social, mas é o bando que mantém unida a vida nua e o poder soberano. Para Agamben, existe aqui uma mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma de bando, é também, desde sempre, não estabilidade e pseudo-natureza.

Segundo o autor, esse mal-entendido do mitologema hobbesiano, em termos de contrato, ao invés de bando, condenou a democracia à impotência, toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano. Ademais, isso contribuiu constitutivamente para prefigurar a impossibilidade de pensar na modernidade uma política não estatal.

Enfim, cabe aqui reenfatizar mais uma vez a importância crucial do conceito de bando, em Agamben. Para ele, significa o poder arbitrário ou discricionário de governo enquanto soberania, sob a forma do direito de instaurar comandos e proibições, de impor e executar penas; e, também, o direito de banir, deportar e proscrever todos aqueles que estão excluídos da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem, expondo-os às forças da natureza e à violência pura e banal de qualquer assassino ou predador social da vida.

O conceito de bando, portanto, articula-se de modo crucial com o de *homo sacer*, em sua versão moderna e contemporânea, na figura do excluído ou do pária social, cujo extermínio não constitui crime, pelo fato de a configuração jurídica que deveria protegê-lo ter seus efeitos suspensos, inviabilizando a sua invocação na forma de recurso. Desse modo, os conceitos de bando, vida nua, exceção e soberania conformam uma articulação paradigmática.

A soberania – que engloba a prerrogativa normativa de decidir sobre a própria suspensão da ordem jurídico-estatal –, exercida pelo soberano, sequer o poupa, visto que também, em relação a ele, seja teoricamente aplicável a lei por força de uma prerrogativa constitucional. Entretanto, paradoxalmente, o soberano é o único sujeito de direito legalmente constituído, que exerce o poder de decretar a suspensão total ou parcial da constituição e dos direitos e garantias individuais e de cidadania nela inscritos (AGAMBEN, 2002).

Essa configuração paradoxal exprime uma forma de inclusão excludente, que permite a privação da proteção legal de indivíduos ou de grupos sociais inteiros. Essa situação, na perspectiva da análise agambeniana, desvela a estrutura lógica originária de toda relação jurídico-política centrada na soberania. Ainda no que se refere à relação do bando com o abandono, Agamben (2002, p. 116) apresenta a seguinte observação:

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado.

Portanto, o bando exprime essa potência da lei de manter-se na própria suspensão, ou seja, o bando representa um poder de exceção que é uma insígnia da soberania, fato esse que desconstrói e desnuda a ficção da proclamação de direitos constitucionais e de cidadania como valores eternos meta-jurídicos. Essa desconstrução repõe a relatividade histórica da função real dos direitos e mostra o paradoxo inerente ao próprio surgimento dos estados modernos configurados como soberanias nacionais.

As conformações jurídicas protetoras também enfeixam o dispositivo de abandono da vida nua, deixando as emanções cruas da ZOE expostas à violência dos mecanismos de poder do estado e à barbárie homicida de qualquer indivíduo violento e psicopata, ou de qualquer organização criminosa e de extermínio sempre disposta a praticar toda ordem de crueldades, de atentados à vida e de excessos de violência à sombra da ordem pública.

Nessa direção investigativa é que Agamben estabelece uma escavação arqueológica das sociedades europeias modernas, desvelando e escancarando a presença disseminada de estratégias biopolíticas de governo, desde o século XVIII aos nossos dias, realidade essa que institui uma perversa e insidiosa cumplicidade entre vida nua e o poder biopolítico do direito.

Ou seja, o direito moderno é ambíguo desde sua fundação porque, por um lado, remete às garantias fundamentais inscritas no cerne constitutivo de seus ordenamentos, mas, por outro lado, esconde a face oculta de sua composição interna expressa no duplo valor da vida nua, ou do *homo sacer*, diferenciado inerentemente como *sacer* e *sanctus*, como digno de veneração sagrada e, ao mesmo tempo, como alguém que desperta o horror e o abandono, por trazer inscrita uma impureza indelével enquanto vida nua ou vida biológica (GIACÓIA, 2008).

Por ser portador de uma mácula, o *homo sacer* é excluído tanto do direito divino quanto do direito humano, o que o torna, precisamente por isso, insacrificável em termos ritualísticos, mas sujeito à morte abjeta e banal, sem que isso implique a acusação e punição dos assassinos. A vida nua e impura do *homo sacer* é capturada sob o bando/proscrição soberano, e a eliminação de sua vida pode ocorrer sem que isso sequer constitua um homicídio no sentido jurídico do termo (AGAMBEN, 2002).

Evidentemente que Agamben reconhece a importância histórica e político-social das constituições e da Declaração de Direitos Humanos, como garantia das liberdades públicas. Portanto, para ele, trata-se apenas de desocultar o caráter ambíguo, contraditório e bifronte inerente aos ordenamentos jurídicos modernos e contemporâneos, em termos de desconstrução crítica dessas conformações jurídicas.

Para o autor, tudo se efetiva como se:

A partir de certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada momento, uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano, do qual desejariam libertar-se. (AGAMBEN, 2002, p.127).

A propósito, há, em Agamben, uma investida na busca da desconstrução teórico-conceitual que visa a dissolver e desarticular o vínculo mítico-ficcionista e ancestral entre Direito e Violência, mediante um exame minucioso sobre o elo nodal entre soberania e vida nua. Enfim, mediante a análise da lógica paradoxal de abandono da vida nua ao poder soberano. Pois é na vida nua que se ancora a conexão essencial entre vida e violência jurídica. Como observa o autor:

Não somente o domínio do direito sobre o vivente é co-extensivo à vida nua e cessa com esta, mas também a dissolução da violência jurídica [...] remonta à culpabilidade da vida nua natural, à qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena que expia a sua culpa e purifica também o culpado, não, porém, de uma culpa, e sim do direito. (AGAMBEN, 2002, p. 55).

Desse modo, o Estado soberano de exceção é atravessado de ponta a ponta pela crise estrutural de seu próprio modelo jurídico-político, que exhibe, em termos de seu funcionamento, a lógica do “bando” como paradigma político.

Enfim: “O bando é a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção ‘do estado’: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Por isso pode significar tanto a insígnia do soberano [...] quanto a expulsão da comunidade” (AGAMBEN, 2002, p.117, grifos no original).

REFLEXÕES SOBRE O ESTADO DE EXCEÇÃO, OS CAMPOS DE CONFINAMENTO E DE EXTERMÍNIO, A VIOLÊNCIA JURÍDICA E A CAPTURA BIOPOLÍTICA DA POPULAÇÃO

A perda de potência política dos indivíduos, segundo Agamben (2002), está associada ao progressivo processo de despojamento da capacidade de subjetivação; ao aprisionamento apático na ambiguidade da constituição, instituição e aplicação da normatividade jurídica do estado de exceção; e nas formas

de esvaziamento da Nação-cidadania e sua substituição por práticas de captura biopolítica da população.

Para desenvolver sua reflexão sobre a situação ambígua entre lei e violência, no bojo do estado de exceção; sobre o abandono, a dessubjetivação e a despotencialização política do sujeito moderno, Agamben parte de uma leitura crítica das práticas de suspensão da lei, de despojamento da cidadania e de aniquilamento e extermínio racista dos judeus nos campos de concentração nazistas, como momento extremado e paradigmático da conformação política moderna.

Segundo Agamben, o instituto que regulava os campos de concentração nazistas (*os Lager*) era chamado de *Schutzhaft* (Custódia sob Proteção) e os campos funcionavam como “espaços de exceção” desde o início, ou seja, como zonas de suspensão absoluta da lei onde qualquer coisa poderia acontecer. Nesse sentido, “a cerimônia de despojamento da cidadania” cumpriu-se antes do internamento nos campos, e funcionou como algo fundante, tendo se estabelecido um progressivo despojamento do estatuto jurídico dos sujeitos; no caso, os judeus.

O processo funcionou da seguinte forma: “As leis de Nüremberg começaram criando o cidadão de segunda classe: os de ‘origem não ariana’. Logo, havia uma nova brecha que distinguia entre os judeus puros (*Voljuden*) e os mestiços (*Mischlinge*), e finalmente uma adaptação última que os transformava em ‘internos’” (AGAMBEN *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003, grifos no original).

Da mesma forma, o “texto único” da Lei da Imigração Italiana atual, segundo Agamben, permite que os sujeitos considerados ilegais sejam expulsos porque não são existentes, do ponto vista jurídico, para o Estado. “A situação de exceção que se cria é que as pessoas detidas nestes centros [de detenção] não estão dotadas de qualquer estatuto jurídico. É como se sua existência física tivesse sido separada de seu estatuto jurídico” (AGAMBEN *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003).

Esse quadro sombrio faz com que essas pessoas detidas apareçam como privadas da aura da cidadania, diante do aparato de disciplinamento policial. A propósito, as pessoas, isoladas nas condições contemporâneas de confinamento, jamais são chamadas de cidadãos estrangeiros, mas de indivíduos retidos a serem deportados, vistos à margem da proteção da lei. Trata-se, portanto, de pessoas que permanecem confinadas como meras existências, como “vidas nuas” privadas de qualquer estatuto jurídico, cuja identificação, desde o início, é tratada fora do princípio da nacionalidade-cidadania.

Esses centros ou lugares, em que as pessoas estão retidas, funcionam como campos de concentração da atualidade, em que as vidas estão expostas,

de modo nu, ao poder soberano de exceção, sem a proteção das leis que se encontram suspensas. Essa situação demanda o encaminhamento de uma reflexão a partir de outro enfoque, que coloque os atuais conceitos de cidadania e nacionalidade em questionamento, com a proposição política imanente de superação e esvaziamento da força desses conceitos tão carregados de ambiguidade e equívocidade.

Nesse sentido, o que aparece como original, no pensamento de Agamben, é abandonar toda e qualquer tensão essencialista e metafísica dos conceitos, para afirmar uma imanência absoluta para o encaminhamento de um logos e uma práxis inovadora e de superação transformadora. Para o autor, o terreno biopolítico é atravessado por sua própria lógica interna e deve ser desconstruído no interior dessa mesma lógica (GIACÓIA, 2008).

A genealogia do biopolítico engendrada pelo autor tem a pretensão de superar toda e qualquer abordagem dialética externa da fenomenalidade sociopolítica. O aspecto biopolítico não é inerte, mas criativo e desafiador. A propósito, como observa Raul Antelo: “A problemática biopolítica em Agamben não é observada de fora, como realidade independente a ser estudada fenomenologicamente. Ela é abordada por uma crítica que reconhece a impossibilidade da homologia dialética entre opostos, vedando qualquer hegeleanismo romântico ou saudosista” (ANTELO *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003).

Na perspectiva do pensamento de Agamben, abre-se o tempo da inclusão excludente, em termos da especificidade da modernidade marginal dos países não centrais do capitalismo; e uma declaração de impotência, nessa forma de raciocínio, na verdade, inaugura a potência de armar outros percursos. A imanência e a ambiguidade da linguagem com as quais Agamben opera têm contribuído para renovar as teorias do social.

Conforme observa Antelo (*apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003) a respeito do pensamento de Agamben:

Com efeito, quando ele parte da ambiguidade do elemento “sacer” – ele aponta para Bataille e Caillois em suas primitivas análises sobre o cerimonial e a transgressão, a morte e o amor – para aludir à condição contemporânea como a dos “homines sacri”, Agamben diz que o povo é aquilo que não pode ser incluído em um todo em que ele já está incluído, sob a forma de uma exclusão. Veja-se, portanto, que é a ambivalência discursivo-linguística do “homo sacer” o que define o estado de exceção e, em consequência, encerra as utopias integradoras da modernidade, configurando o grande desafio de abandonar a forma como norma e a modernidade como normatividade.

Para Agamben, a estrutura jurídica dos “campos”, confronta-se, na atualidade, mais com a mobilidade, o controle e a regulação dos fluxos biopolíticos por parte do poder soberano, do que com o exercício do direito de vida e morte sobre as existências estáticas. Esses “centros” de confinamento e detenção estão tendendo a transformar-se em espécies de enclaves, que registram a crise da cidadania, provocando o aparecimento da essencialidade biopolítica do controle desses fluxos, ou seja, desvelando o seu rosto sinistro, a sua outra cara, na forma da verdade da biopolítica.

Segundo Agamben (*apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003), mediante movimentos de desobediência civil, alguns indivíduos, na condição de retidos expulsos, têm conseguido romper a barreira que delimita o caráter de excepcionalidade desses lugares de confinamento em que se encontravam na Europa, particularmente na Itália, pondo corajosamente em risco sua integridade física. Ao romperem com a situação de isolamento, essas pessoas, destituídas da proteção da lei, têm conseguido retomar a fala, narrando os episódios de arbitrariedade que têm sofrido diariamente. Ou seja, nessa ruptura reside a possibilidade que têm esses sujeitos de voltar a falar e testemunhar as circunstâncias traumáticas de que elas e os demais retidos vêm sendo vítimas.

Por outro lado, embora dê tanta importância para a linguagem, Agamben lida com o consenso pós-moderno da imagem como substituto da palavra. Entretanto, a imagem não funciona sem o aprisionamento da palavra, de modo que cabe desconstruir essa matriz de despotencialização do ser político, recolocando e re-potencializando a voz e a linguagem. Desse modo, do ponto de vista de sua análise política, o autor não deixa jamais de ressaltar o caráter ambíguo e ambivalente da linguagem, pois, para ele, o *homini sacri* é indissociável da existência do *homo sacer* e a verdade da cidadania manifesta-se na situação de falta de amparo legal e de falta de proteção para as existências que padecem sob a violência do estado de exceção.

A propósito, como observa Antelo (*apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003):

Cada aspecto do trabalho de Agamben remete ao outro e, quando menos se poderia cogitar, a sombra da morte estende-se contra o excedente do desejo, sendo que a recíproca também se verifica. [...] O que define o valor do “poema” para Agamben, é seu extremo, seu acabar-não-acabando, seu corte, que é também, paradoxalmente, o seu retorno. É uma definição da estética como esfera da sensibilidade, o que remete ao corpo e à “polis” (grifos no original).

Portanto, Agamben conecta a possibilidade da recriação da política mediante o impulso artístico, sendo que a plasticidade estética serve como elemento inspirador para a reinvenção da ação política. Por outro lado, o autor coloca o elemento da “indecibilidade” como fator contra-arrestante ao puro “decisionismo” político, tal como abordado por Carl Schmitt. Para Agamben, a “indecibilidade” é uma condição da própria democracia a ser construída. É desse modo, que o biopolítico deve ser atravessado por dentro, tal como explica Raul Antelo:

Ela exige, de um lado, a coragem inaudita da decisão, um momento em que a escolha é exigida, um momento em que o homem age como se fosse deus, sabendo, porém, que ele não é deus. Esse como se, que é a base de toda ficção, marca a diferença entre um pensamento inovador (o pós-moderno duro) e o ultraconservadorismo contemporâneo (o pós-moderno “debole”). A indecibilidade [que combina razão e invenção, inibindo a possibilidade dos entendimentos totalitários e das classificações tipológicas homogêneas] estimula assim uma atitude pós-épica, já que o grande desafio ocidental, hoje em dia, é adotar uma posição pós-heroica. Sob essa lógica, o Ocidente deveria agir como quem já foi deus, mas sente, na pele, e sabe que perdeu a onipotência. (ANTELO *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003).

Ou seja, com um gesto nobre, baseado em uma imanência realista, cabe fazer irromper o dispositivo utópico, indo além do estado de exceção, atravessando-o conceitual e eticamente e destruindo o poder opressor e a exploração nele instalados, desarticulando-os mediante estratégias que conduzam ao seu esvaziamento.

Para Agamben, de certo modo, a positividade dos discursos e os movimentos de subjetivação proporcionados pelos micropoderes, encontram-se bloqueadas pela força objetiva da dominação de exceção com sua suspensão das leis de proteção. A propósito, o autor estabelece uma análise crítica dos limites da estrutura originária da natureza estatal e propõe estratégias de desconstrução e esvaziamento desta mesma estrutura, mediante atitudes de não identificação com os dispositivos de dominação implícitos.

Agamben procura confrontar e ao mesmo tempo completar – mediante a análise macropolítica das premissas jurídico-institucionais do cerne do poder soberano, fundadas e ancoradas na violência do estado de exceção – a concepção foucaultiana não-jurídico institucional do biopoder que teria submergido as questões da natureza estatal e soberana no aspecto predominantemente subjetivo da “governamentalidade”.

Desse modo, Agamben, em sua obra *Homo sacer*, argumenta rigorosamente nos moldes da filosofia do direito, embrenhando-se em uma arguta e densa discussão crítica da teoria da soberania de Carl Schmitt, de forma entrelaçada com a mitológica figura do direito romano primitivo do *homo sacer*, interpretação esta que vem amalgamada com a leitura radicalmente crítica, imanente e sub-reptícia da doutrina do direito natural de Thomas Hobbes e sua inscrição no contrato social.

Dentro desta perspectiva analítica, a original leitura do autor italiano visualiza, na politização da vida desnuda como tal, o acontecimento fulcral da modernidade e conclui que é a própria soberania que produz o corpo biopolítico da população, tornando a “vida nua” de modo entrelaçado com o arcabouço ambíguo do direito – impregnado em seu cerne pela efetividade excepcional e permanente da violência jurídica (e policial) – o fundamento crucial da política ocidental moderna.

Em termos genealógicos, a vida nua e *sacer* – originalmente situada à margem da ordem jurídica –, no momento em que se inscreve de modo ambíguo no espaço político, faz a exceção tornar-se a regra em todos os lugares, de modo que direito e violência, regra e exceção, convergem na mesma coisa, a ponto de a sociedade e sua política reafirmarem uma espécie de estado de exceção permanente.

A propósito, conforme observa Jochen Baumann:

A soberania e, com ela, o estado de exceção como regra, bem como a politização da vida desnuda, coincidem na biopolítica dos Estados modernos. Diferente de Foucault, Agamben opina que, na moderna política, não está mais em jogo a vida do ser humano como ser vivo, mas “a vida desnuda do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade”. Vida e política – originariamente separados – tornam-se idênticos, toda a vida dessa maneira se torna sagrada (e ‘eliminável’) e toda a política se torna exceção. A política torna-se necessariamente biopolítica, ela é como tal totalitária e produz constantemente a ‘vida desnuda’, embora esteja reivindicando exatamente o contrário. O “acampamento torna-se o paradigma biopolítico da modernidade”. Ao invés de potenciar a vida como em Foucault, o alvo da biopolítica moderna é a produção e respectivamente o aniquilamento do outro, do excluído. (BAUMANN *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003).

Na sociedade contemporânea são diversas as formas de confinamento: elas podem ser por blindagem, segregação, aprisionamento, detenção e retenção para expulsão. São estas variadas vias que faz Agamben reenfatizar o conceito de acampamento ou de ‘campo’, acompanhado pelo *insight* de que os

‘campos’ não ficam mais prioritariamente nas margens das cidades, mas com profusão se instalam no centro da sociedade.

Em sua obra *Homo sacer*, Agamben afirma que ocorre uma multiplicação dos “campos” em todo o planeta, na forma de comunidades com porteira, áreas de segregação, como as favelas; condomínios fechados; formas de autoenclausuramento como em *shopping centers*; presídios de descarte; áreas de confinamento de estrangeiros ilegais ou de fugitivos nos aeroportos; campos de prisioneiros em guerras civis; e assim por diante. Para o autor, é desse modo que o “campo” ou acampamento se desenvolveu como nova lei biopolítica do planeta.

Conforme Mark Terkessidis, isso não acontece por acaso, na visão de Agamben, visto que, para ele, o “campo” já está implícito no moderno princípio da soberania estatal:

O soberano aparece como personagem paradoxal porque, por um lado, ele concretiza a lei, a norma, e por outro lado, ele tem o direito de decretar o estado de sítio. Nessa situação, o ponto de referência de seu domínio é de forma muito direta cada indivíduo da respectiva comunidade. No entanto, esse indivíduo é despido, diante do soberano, de todas as suas qualidades concretas, passando a ser [...] vida nua, “homo sacer”. Essa vida nua, o verdadeiro sujeito político da Modernidade, também se revela como personagem limítrofe no relacionamento com o soberano. Uma vez que, a qualquer momento, pode ser submetida ao estado de sítio, ela se encontra simultaneamente dentro e fora da ordem de direito. O acampamento, portanto, é o lugar do regime de exceção por excelência, onde a vida despida se expressa com toda a sua nudez. No acampamento, a soberania deixa às claras toda a sua verdade oculta. (TERKESSIDIS *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003).

Portanto, não há dúvida para Agamben de que, no mundo atual, o estado de exceção (de sítio) está tendendo a se tornar regra, visto que as zonas de exceção do direito se multiplicam e está ocorrendo uma dramática correlação e um crucial deslocamento de norma e exceção. Ademais, para o autor, a multiplicação silenciosa dos campos, na atualidade, tem terríveis consequências para a normalidade da vida das pessoas. E quando o próprio Estado torna-se permanentemente uma instância destruidora da vida normal, é decisivo inventar novos modelos de política que transcendam o princípio homicida da soberania (AGAMBEN, 2002).

Para Agamben, trata-se de construir criticamente no terreno do ser, escavando sobre a margem existencial e linguística, o caminho de uma redenção totalmente imanente, que, em nenhum momento, esqueça a condição mortal,

o que significa atravessar o ser com empenho ético, produzindo um conhecimento verdadeiro e politicamente orientado.

A propósito, como destaca Toni Negri (*apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003):

Talvez seja em sua obra “A Comunidade que vem”, publicada em 1990, que a ruptura no percurso teórico de Agamben se manifeste com mais força, quando a experiência de redenção se apresenta como distopia. A redenção exigia que a experiência da morte fosse atravessada pela tensão da vida e que o método assumisse a máxima espinosista: “O homem sábio não pensa na morte.” [...]. É desse modo que Agamben se aproxima do ‘general intellect’, ou seja, de uma ideia positiva do ser linguístico comum, atravessado por lutas, processos de dominação e impulsos libertários.

Ainda, como escreve Toni Negri (2003), há dois Agamben. Um se detém sobre um fundo existencial fatal, doloroso e terrível, em que é confrontado continuamente com a ideia de morte; e há outro que emerge no trabalho filológico e linguístico do autor, que ressalta a construção do horizonte biopolítico. No entanto, paradoxalmente, essas duas faces do pensamento do autor sempre aparecem juntas, sendo que, com frequência e surpresa, a primeira reaparece e obscurece a segunda, de modo que a sombra da morte volta a se estender contra a vontade de viver, contra o excedente do desejo.

Porém, o próprio Agamben (1993) revela que, em suas produções teóricas mais recentes, estão prioritariamente presentes os conceitos de forma-de-vida e de uso, e está posta em jogo ali a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica e uma nova política.

De acordo com Agamben, o Estado de exceção apresenta uma configuração mortífera que, na contemporaneidade, abrange toda a estrutura de poder e esvazia de modo visceral qualquer experiência e definição de democracia. Desse modo, todo elemento de diferenciação é absorvido para dentro do jogo vazio de uma negatividade indiferenciada e paralisante.

Ou seja, como observa Toni Negri (NEGRI *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003):

O estado de exceção surge aqui como fundo indiferente que neutraliza e descolore os horizontes, reconduzindo-os a uma ontologia incapaz de produzir sentido, a não ser em termos destrutivos. Esse ser se confunde com o direito (ou com sua ausência) ali onde apenas o direito poderia ser chamado a conferir um sentido ao real.

Segundo Agamben (2006), ocorre uma sobrevalorização do direito, en-

quanto poder constituinte e instituído, e um esvaziamento ontológico da realidade, que assim perde a capacidade de produzir sentido. Ou seja, no caso do estado de exceção, o principal núcleo problemático está na relação entre anomia e direito, que perfaz a própria estrutura constitutiva da ordem jurídica.

A ordem jurídica, desse modo, apresenta uma dupla natureza, uma ambiguidade constitutiva, pela qual parece estar sempre fora e dentro de si mesma; parece ser norma e vida; direito e fato, ao mesmo tempo. E o estado de exceção é a matriz que une esses dois elementos contraditórios do sistema jurídico, fundando o nexos entre violência e direito e, simultaneamente é o ponto em que se torna efetivo; aquilo que rompe com esse nexos (AGAMBEN, 2006).

Nesse horizonte, o próprio poder constituinte e a própria resistência criam o “estado de exceção” e tudo o que ocorre no plano do “bios” se dobra e se rende à indistinção da natureza, à ZOE, operando uma redução à “vida nua”. Essa primeira perspectiva de análise da obra de Agamben, que aparece em *Estado de exceção*, visualiza um horizonte inexoravelmente estático e totalitário, sob o mesmo prisma do estado nazista, como se toda e qualquer potência antagonista se dissolvesse na indiferença; como se não houvesse uma verdadeira e permanente guerra civil em andamento no bojo do estado de exceção sob o capitalismo global contemporâneo.

REFLEXÕES DE AGAMBEN SOBRE A DESCONSTRUÇÃO DO ANTAGONISMO INTERNO DA CAPTURA BIOPOLÍTICA E SOBRE A ÂNSIA DE UMA EXPERIÊNCIA UTÓPICA OU DISTÓPICA REDENTORA

Entretanto, a análise de Agamben, em Estado de Exceção, paradoxalmente apresenta uma segunda perspectiva, mais original, que recebe influência das filosofias benjaminiana, espinosista e deleuzeana, de tal forma que, dentro desse segundo prisma analítico, não ocorre uma rendição derrotista e inerte às coordenadas biopolíticas impulsionadas pelo aparato de controle e regulação do estado de exceção.

Essa segunda matriz analítica colhe a força do antagonismo interno do biopolítico e, simultaneamente, o desconstrói, o esvazia e o atravessa com uma ânsia utópica, destruindo, desse modo, o poder e a exploração e o próprio caráter impenetrável das instituições do estado de exceção. Nessa perspectiva, o autor mostra que a imanência pode ser realista e transformadora, com o pós-moderno se tornando ontologicamente não líquido, mas duro e criativo. É assim que o dispositivo utópico impregna imanente e diacronicamente as instituições.

Na perspectiva arqueológica e paradigmática da pesquisa de Agamben, as antinomias – como, por exemplo, a da democracia *versus* totalitarismo – não desaparecem e não se incorporam em uma síntese conciliadora, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída. Desse modo, também, torna-se impossível entender o significado da democracia se não se compreender o que é posto em jogo no fascismo.

Como argumenta Agamben (AGAMBEN, 2006B, s/p.) a esse respeito:

Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa tornar-se capaz de transformar cada vez mais as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente ‘exemplo’) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto. Nesse sentido, o panóptico em Foucault e o duplo corpo do rei em Kantorowicz são paradigmas que abrem um novo horizonte para a investigação histórica, subtraindo-a aos contextos metonímicos cronológicos [...]. Neste sentido, em meu trabalho, lancei mão constantemente dos paradigmas: o ‘homo sacer’ não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também é a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. O mesmo pode ser dito do ‘muçulmano’ em Auschwitz e do estado de exceção. (grifos no original).

Para Agamben, trata-se de romper o nexo entre violência e direito, ou seja, de superar a falsa alternativa entre poder constituinte e poder constituído; entre a violência que instala o direito e a violência que o conserva. Ou seja, trata-se de permanentemente desarticular e desconstruir e, ao mesmo tempo, de reinterpretar ou de destruir o direito.

Para o autor, é preciso remar a contrapelo da cultura ocidental moderna, onde o homem tem sido pensado e projetado em confluência com a articulação e a conjunção de princípios opostos: a alma e o corpo, a linguagem e a vida, um elemento político e um elemento vivente (e existencial). Nessa linha de argumentação, é preciso aprender a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar o mistério prático e político dessa separação, tal como o próprio Agamben (AGAMBEN, 2006B, s/p) revelou:

Creio que seria extremamente importante chegar a pensar de um modo novo a relação entre a potência e o ato, o possível e o real. Não é o possível que exige ser realizado, mas é a realidade que exige tornar-se possível. Pensamento, práxis e imaginação (três coisas que jamais deveriam ser separadas) convergem nesse desafio comum: tornar possível a vida.

Para o autor, um *bios* que é somente uma ZOE é, na contemporaneidade, a questão fulcral que resta para pensar. Isso se torna ainda mais crucial para Agamben porque a vida fisiológica, segundo ele, é hoje uma técnica esquecida, um saber antigo do qual perdemos a memória e essa técnica não pode ser reatualizada sem que, preliminarmente, se repense o corpo biopolítico do Ocidente, pois é nele que se constitui e assenta uma forma de vida vertida integralmente nessa vida nua.

Podemos, segundo o autor, produzir artificialmente condições nas quais algo como a vida nua se separa de seu contexto com suas formas cerimoniais. Ou seja, é mais importante indagar sobre como se produz a desarticulação real do humano – de como se podem produzir interrupções e cesuras no *continuum* do vivente –, do que especular sobre como foi produzida uma articulação que não passa de um “mitologema”.

Para o autor, é preciso pensar e operar a interrupção da sujeição voluntária que coincide com os processos de subjetivação, na atualidade. É preciso ter muito em conta Michel Foucault, sobre como mostrou que toda subjetivação implica a inserção em uma rede de relações de poder que envolve uma microfísica do poder. Mas Agamben (2006 B, s/p) acrescenta a isso, ainda, a importância dos processos de dessubjetivação:

Se nós aplicarmos também aqui a transformação das dicotomias em bipolaridades, poderemos dizer que o sujeito apresenta-se como um campo de forças percorrido por duas tensões que se opõem: uma que vai até a subjetivação e outra que procede em

direção oposta. O sujeito não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos. Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual polo fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vice-versa. Letal é, por outro lado, toda a política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente.

A propósito, Agamben (AGAMBEN, 2006B, s/p) tece uma posição crítica também ao pensamento de Toni Negri e Michael Hardt, quando esses defendem estratégias de defecção e êxodo, no quadro da expansão totalitária do “império global” capitalista, pois, segundo Agamben, o êxodo e a defecção podem assumir somente formas subalternas de resistência e como tal deixam de ser um fator com força de causalidade, pois, no máximo, podem pedir ao inimigo imperial que lhe pague um salário:

Está claro que uma vida separada de sua forma, uma vida que se deixa subjetivar como vida nua não estará em condições de construir uma alternativa ao império. O que não significa que não seja possível trazer do êxodo modelos e reflexões. Penso, por exemplo, nos conceitos franciscanos de uso e de forma de vida, que são ainda hoje extremamente interessantes.

A ORIGINALIDADE DE AGAMBEN E AS INFLUÊNCIAS DE BENJAMIN, HEIDEGGER E ESPINOSA

O posicionamento originalíssimo da filosofia política de Agamben estrutura-se a partir da criatividade contida em seu enfoque teórico e metodológico que recebe forte influência das filosofias de Benjamin, Espinosa, Hegel, Heidegger e também de Deleuze e Foucault. Neste artigo, apenas nos deteremos em fazer breves considerações a respeito de alguns aspectos das influências benjaminiana, heideggeriana e espinosista sobre o pensamento do autor italiano.

No que se refere à incidência da filosofia benjaminiana, Agamben segue uma perspectiva de identidade imediata entre os conceitos marxistas de estrutura e superestrutura, colocando-se na linha da análise micrológica de Walter Benjamin, expressa por este autor em sua obra *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo* e no trabalho *A modernidade e os modernos*, particularmente no capítulo Alguns Temas sobre Baudelaire. Ou seja, Agamben abraça com ênfase a intuição materialista de Benjamin, mostrando-se bastante avesso a

reflexões estruturais movidas por mediações dialéticas entre o processo sócio-histórico global e os conteúdos particulares e determinados da experiência, de modo que não apenas qualquer tipo de síntese dialética, mas mesmo de qualquer determinação causal totalizante é recusada na análise que o autor italiano faz dos fenômenos e paradigmas políticos, culturais e econômicos da sociedade.

A propósito, Agamben adota um uso quase imóvel da negatividade, ao trabalhar a composição fenomênica e paradigmática dos universos político, social e histórico, a partir de suas polaridades, ambiguidades e contrafaces ocultas imanentes, sempre visando primeiro à sua desarticulação e desconstrução, com vistas a abrir novas perspectivas criativas para a práxis social.

De acordo com Agamben, a exemplo de Benjamin, cabe seguir uma intuição materialista claramente exposta em Marx. Segundo esse entendimento:

Marx abole a distinção metafísica entre *animal e ratio*, entre natureza e cultura, entre matéria e forma para afirmar que, na práxis, a animalidade é humanidade, a natureza é cultura, a matéria é forma. A relação entre estrutura e superestrutura não pode ser nem de determinação causal nem de mediação dialética, mas de identidade imediata. (SAFATLE, 2009, p.1).

Essa compreensão da teoria e do método de Marx é de fato bastante heterodoxa e imprecisa, pois Marx jamais defendeu uma identidade imediata entre matéria e forma e entre natureza e cultura, mesmo porque “o caráter especulativo das proposições dialéticas por ele pensadas são permanentemente marcas de passagens entre sujeito e predicado, passagens nas quais o primeiro termo se perde, aliena-se no segundo para retornar a si portando as marcas desta alienação” (SAFATLE, 2009, p.1).

Portanto, em Marx, não ocorre uma cópula de proposições que represente um mero sinal de igualdade, mas impõe-se uma identidade especulativa que traz em si mesmo sua própria negação, mas Agamben nega isso, ao dizer que tais identidades devem ser compreendidas como figuras de uma dialética imóvel e imanente marcadamente benjaminiana.

Em seu livro *Profanações* (2007), Agamben articula a práxis com uma reflexão sobre a linguagem, a partir de um diálogo crítico com as filosofias heideggeriana e hegeliana, enaltecendo os limites de um certo heideggero-hegelianismo, devido a um uso extrapolado da noção de negatividade.

Para Agamben (2006, p. 52), qualquer relação existencial não pode fundar-se senão na voz: “A enunciação e a instância de discurso não são identificáveis

como tais, senão através da voz que as profere, e, somente supondo nelas uma voz, que algo como um ter lugar do discurso pode ser mostrado” (grifos no original).

Agamben (2006, p. 92) refere-se aos “lugares” (*topoi*) de onde brota o início do discurso humano. Segundo o autor, a retórica antiga já conhecia com o nome de tópica, uma técnica dos originários adventos da palavra:

Segundo esta tradição de pensamento, que teve uma posição dominante na cultura humanística até os limiões da idade moderna, mais originária do que a dimensão em que se situa a *ratio* (ou *ars iudicandi* [“razão (método, técnica) de julgar”] – isto é, a ciência (a lógica), a qual assegura a verdade e a correção do discurso pronunciado – é a *ratio* (ou *ars inveniendi* [“razão (método) de descobrir”], que tem experiência do próprio advento do discurso e assegura a possibilidade de ‘encontrar’ a palavra, de ter acesso ao seu lugar. Enquanto a doutrina do juízo não dispõe do acesso originário ao lugar da linguagem, mas pode constituir-se apenas a partir de um ser já dado da palavra, a tópica, por sua vez, concebia o seu ofício como a construção de um lugar para a palavra, e este lugar constituía o *argumento*. O termo *argumentum* deriva do mesmo tema *argu* que é encontrado em *argentum*, e que significa ‘esplendor, clareza’. *Arguo* significa originalmente faço brilhar, clareio, abro um caminho para a luz “*argentum* “prata” – *arguo* “eu argumento (acuso)”]. O argumento é, assim, o evento iluminante da palavra, o seu ter-lugar. (grifos no original).

Dentro do prisma analítico de Agamben, portanto, a linguagem é pensada como modo de manifestação da negatividade daquilo que não se deixa determinar pelas determinações representativas do entendimento. O autor segue uma intuição que insiste na conexão entre problema do ser (e do ente) e o problema da indicação, enfim, da linguagem. Desse modo o *Dasein* heideggeriano não é entendido como o “ser-aí”, mas como “ser-o-aí” (SAFATLE, 2009, p. 4), o que evidencia uma posição contrária à de Heidegger ao sustentar, com sua filosofia do ser, um indiferença brutal em relação à dor e aos sofrimentos existencial e ôntico dos entes (principalmente dos homens), em seu ciclo vital. Segundo Agamben, o *Dasein* heideggeriano não contempla um vivente que possui a linguagem e como tal o problema voz não pode ter lugar no pensamento de Heidegger.

Para Heidegger, a linguagem é advento iluminante-obscurante do próprio ser, visto que, entre o vivente (e a sua voz) e o homem (e a sua linguagem), escancara-se um abismo. Ou seja, na perspectiva heideggeriana:

A linguagem não é a voz do vivente homem. A essência da linguagem não pode mais, portanto, ser determinada, segundo a tradição metafísica, como articulação de uma voz e o homem, enquanto Dasein, não pode ser conduzido ao seu Da [ao seu Aí] (ou seja, ao lugar da linguagem) por voz alguma. Sendo que no Da, o homem encontra-se no lugar da linguagem sem ter uma voz. (AGAMBEN, 2006, p.76, grifos no original).

Na visão heideggeriana, o vivente jamais tem a experiência do Da [do Aí] – isso porque encontra-se distendido no ambiente circundante ou no entorno (*Umgebung*) e não permanece jamais na Clareira (*Lichtung*) do ser. Desse modo, a palavra fica tolhida ao vivente, “dado que a linguagem é o advento iluminante-obscurante do próprio ser” (AGAMBEN, 2006, p.76).

Portanto, Agamben segue um caminho diferente do proposto por Heidegger, quando destaca que contemporaneidade e relação existencial não podem fundar-se senão na voz. Assim, para Agamben, o ser vem à manifestação lá onde a designação é capaz de mostrar um nada que é modo de presença e não simplesmente modo de privação. Ou seja, em Agamben (2006, p. 56), “[...] a dimensão do significado do ser coincide com aquela experiência da voz como pura indicação e puro querer dizer”.

Segundo Vladimir Safatle (2009, p. 6), tudo se passa como se Agamben tentasse ampliar o diagnóstico da voz, da *phoné* como puro suporte da metafísica da presença. Mas, se não se trata de uma metafísica preferencialmente negativa, trata-se de uma “metafísica da presença de sinais trocados”, o que “[...] só pode nos levar no máximo a uma ‘determinada’ teologia negativa ou, sendo mais preciso, a uma verdadeira metafísica da ausência” (grifo no original).

Para fazer frente a essa situação paradoxal, Agamben (2006, p. 74) estabelece como tarefa filosófica maior “encontrar uma experiência da linguagem que não sponha mais nenhum fundamento negativo”. A propósito, o ponto de ruptura de Agamben com uma tradição metafísica – que explicitamente opera com o fundamento negativo – é encontrado em seus livros *A linguagem e a morte* (2006) e *Profanações* (2007).

Por outro lado, cabe observar que, de modo sub-reptício, essa ruptura decisivamente também se apoia em suas concepções de imanência e potência (da subjetivação política) apanhadas da filosofia de Espinosa. Porém, essa ruptura, com mais evidência, se constrói com base em uma forte sustentação na teoria materialista heterodoxa benjaminiana, tomando “como objeto prioritário a práxis em sua coesão original, materialismo a respeito do qual Agamben falou em seu pequeno ensaio sobre Adorno e Benjamin em seu livro ‘Infância e História’” (SAFATLE, 2009, p. 6).

Assim, o autor italiano faz um esforço para se afastar de algumas filosofias metafísicas vistas por ele como apresentando um fundamento negativo – Hegel e Heidegger –, e principalmente devido às consequências políticas nefastas que tais filosofias apresentariam, tal como ele expõe e explica em seus trabalhos: *Estado de exceção* e *Homo sacer*.

O filósofo adota um *approach* com marca própria, enveredando por um caminho teórico de matriz materialista heterodoxa, imanentista, agonística, pragmático-crítica e de abordagem linguística, sempre enfatizando que a linguagem e os usos da fala são um elemento decisivo para uma práxis social desarticuladora das configurações e das práticas jurídicas ambíguas da modernidade ocidental; da situação de exceção dos campos de confinamento globalizados; e do modelo de sociedade que reproduz interminavelmente e de modo disseminado o *homo sacer*, em sua situação de abandono e de vida nua. A propósito, com base em seu materialismo benjaminiano – de modo entrelaçado com sua perspectiva de redenção utópica –, Agamben afirma que somente uma teoria crítica inovadora da ação social pode operar uma redefinição qualificada da teoria da linguagem.

O enfoque de Agamben, como já foi observado, também se inspira na filosofia da imanência e da potência de Espinosa, visto que, para este último, há uma imanência na “natureza naturante” e na “natureza naturada” que tende para a univocidade do ser, de modo que nem mesmo o “ser de Deus” em nada difere do ser das coisas singulares finitas e, por outro lado, no que se refere à filosofia da potência, a própria ética é apresentada por Espinosa, não como uma teoria dos deveres, mas como teoria da potência. Ou seja, de certo modo, para Agamben, seguindo a perspectiva da filosofia espinosista, o ser (e também o ente) é “essência” ativa e sempre é ser do pensar e do agir, de modo que toda teoria da linguagem, do ser e do ente, também é uma figura determinada de uma teoria da ação social e também da práxis, embora isso não deva ser compreendido como uma identificação da “potência de agir” com a “potência de pensar”, de forma semelhantecomo acontece com a filosofia de Espinosa (sobre o conceito de potência de Espinosa, ver: RAMOND, 2010, p. 63-66).

Para Agamben, trata-se de ampliar o diagnóstico da designação, a força da voz e a efetividade do método de descobrir, como já observado no presente texto.

Na perspectiva espinosista, a determinação da essência se dá pela potência, sendo que esta última significa o esforço de qualquer ente ou coisa em se preservar no ser, o que não é, senão, a própria essência dada ou atual da coisa.

Desse modo, “[...] a identificação da essência com a potência é, pois, válida universalmente, tanto na natureza naturada como na natureza naturante” (RAMOND, 2010, p. 64).

A propósito, na potência da alma como inteligência, como potência do conhecer, ou seja, como esforço de compreender, o termo esforço não deve ser entendido como “[...] a ‘tentativa’ feita para compreender, mas sim o próprio ato [imane]nte] da compreensão, ou seja, a própria atividade [do espírito] da alma” (ESPINOSA *apud* RAMOND, 2010, p. 64, grifos no original).

Ademais, cabe destacar que a “potência da alma”, em Espinosa, não é caracterizada exclusivamente pela racionalidade, mas também como potência de “imaginar” e de “recordar”. Entretanto: “Aqui a potência de imaginar de forma nenhuma é uma faculdade de imaginar, [mas] é a imaginação como positividade, como ‘afirmação’ da existência presente de um coisa singular” (RAMOND, 2010, p. 64-65, grifos no original).

Enfim, tanto Espinosa como Agamben falam preferencialmente, em termos transcendentais, não do ser, mas sim do ente no ser, ou seja, há uma insistência com a visibilidade fundamental da coisa singular, em ambos os autores.

ALGUNS PONTOS DE CONTROVÉRSIA A TÍTULO DE FECHAMENTO DO TEXTO

Agamben insiste na inconsistência estrutural do poder, ao apontar como foco de sua argumentação o círculo vicioso do vínculo entre poder legal (o Estado de direito) e a violência, mas, a contrapelo, o autor italiano se apoia na esperança utópica de que é possível romper esse círculo e sair dele, em um ato de “violência divina” benjaminiana.

No modelo de redenção de Agamben, apresentado em seu escrito *A comunidade que vem*, as pessoas abandonam o mundo da lei e culpa, inscritas no Estado de exceção e em seu corpo biopolítico, para estabelecer um novo começo para a vida humana natural, política e mortal. Desse modo, Agamben, apesar de sua permanente animosidade com Adorno, paradoxalmente “[...] delinea os contornos de algo que está muito próximo da ânsia utópica do ‘ganz Andere’ (inteiramente Outro) da obra tardia de Adorno, Horkheimer e Marcuse, de um salto redentor para uma Alteridade não mediada” (ZIZEK, 2008, p. 351).

Ademais, no quadro da configuração social do capitalismo contemporâneo, vislumbra-se algo que aponta para outra dimensão, que vai além do círculo vicioso da lei e de sua transgressão. A propósito, há de se perguntar se

a midiaticização-reflexivização global de nossa vida não gera seu próprio imediatismo brutal, que se exprime em uma crueldade, cujas imagens vão desde a matança “fundamentalista” racista e/ou religiosa, às explosões “sem sentido” dos jovens nas megalópoles, até a violência promovida por organizações criminosas de toda ordem, cuja ação não se funda em nenhuma razão utilitária e nem ideológica (ZIZEK, 2008, p.395 e ss).

Essas explosões inúteis e excessivas de imediatismo violento exibem apenas um ódio puro e cru não sublimado à Alteridade, de modo desembaraçado de qualquer lei na estrutura psíquica dos indivíduos no contexto das sociedades nacionais particulares, mas em consonância com a reflexivização global da sociedade, que apresenta como elemento nodal a promoção imediata de um “mais-gozar” – imune a uma “subtração do gozo” necessário em qualquer ambiente de liberdade concreta – avassalador, violento e idiota. Um problema crucial, portanto, está na incapacidade de subjetivação criativa ou na impotência política dos indivíduos, observada em nossas sociedades pós-políticas.

A dinâmica capitalista atual, que ultrapassa a lógica da totalização normalizadora e adota a lógica do excesso errático, remete a observar que não basta destruir e separar o nó entre lei e violência – mesmo porque essa separação já acontece mediante explosões no “real” nu e cru de uma violência cega e banal. Ademais, cabe se perguntar em que termos ainda é possível estabelecer uma práxis que não sucumba a uma mera interpretação globalizada, cuja globalização é paga pela incapacidade e pelo fracasso dos processos de subjetivação, de gerar efeitos no real (ZIZEK, 2008).

Para finalizar, cabe observar que a obra de Giorgio Agamben, mesmo que sujeita a críticas, representa um trabalho intelectual inovador e monumental, incontornável em termos de leitura, pois abre um vasto leque de categorias novas e originais, decisivas para uma abordagem criativa e alternativa dos problemas do mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci Poletti, São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Daniel Link. In: **IHU on-line**. São Leopoldo, Unisinos, 27 out. 2003. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Flávia Costa. **Revista do Depto. de Psicologia**, UFF, v. 18, n.1, Niterói, jan./jun. 2006B, s/p. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext.

ANTELO, Raul. Entrevista sobre o pensamento de Giorgio Agamben. In: **IHU on-line**, São Leopoldo, 27 out. 2003. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br

BAUMANN, Jochen. Artigo sobre o pensamento de Giorgio Agamben, publicado no jornal alemão *Wilde Welt*, na edição de 17 a 24 de julho de 2002. In: **IHU on-line**, São Leopoldo, 27 out. 2003. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da biopolítica. In: **Kriterion: Rev. de Filos.**, v. 49, n. 118, BH, dec. 2008, 25p. Disponível em: http://www.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO100-512X2008000200002

NEGRI, Toni. Artigo sobre Giorgio Agamben, Folha de S. Paulo, 12 out. 2003. In: **IHU on-line**, São Leopoldo, 27 out. 2003. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução de Cláudia Berliner, São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **A profanação como crítica da ideologia** – Materialismo, imanência e política: Algumas considerações sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. 2009, 19p. Disponível em: <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi106.htm?200920>.

TERKESSIDIS, Mark. Artigo sobre o pensamento de Giorgio Agamben, publicado no Diário *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung*, em 10 maio 2002. In: **IHU on-line**, São Leopoldo, 27 out. 2003. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SOBRE A TERMODINÂMICA DO DEVIR, A METAESTABILIDADE DA VIDA E A INDIVIDUAÇÃO DO ÁTOMO: A ONTOGÊNESE DE GILBERT SIMONDON

HELANO DE SOUSA CASTRO

We are just bouncing molecules
(John Lennon)

INTRODUÇÃO: DE QUE É FEITO O MUNDO?

Há cerca de 2.600 anos iniciava-se, na Grécia antiga, uma discussão que reverbera até os dias de hoje, e que teve, desde então, profundo impacto nas mais diversas áreas do conhecimento humano ocidental. De um lado, o filósofo pré-socrático Heráclito defendia que tudo na natureza está em constante fluxo, em constante mudança, ou movimento, e, portanto, o devir e a multiplicidade estabeleciam-se como características intrínsecas à natureza (GUTHRIE, 2013).

Parmênides, por sua vez, outro filósofo pré-socrático, conceituava a mudança como uma ilusão, estabelecendo o mundo como imutável, imóvel. Na Grécia do tempo de Parmênides, era difícil compreender que uma palavra pudesse ter mais de um significado. Essa dificuldade, de acordo com Guthrie (2013, p. 57), pode ser atribuída “[...] à proximidade ao período do pensamento primitivo mágico, no qual a palavra e seu objeto formavam uma única entidade”.

Em grego, o verbo Ser significa “existir” e, para Parmênides, dizer que algo “é” só pode significar que existe; é nessa conclusão que reside toda sua concepção de natureza da realidade. Esse pensamento de Parmênides advém unicamente da força metafísica do verbo “Ser” (GUTHRIE, 2013). Heráclito, assim como os filósofos jônicos, concebiam o mundo como uma coisa única, mas que havia se tornado muitas outras coisas.

Parmênides, por sua vez, baseado em sua concepção sobre o ser, compreendido como “existir”, concebia a mudança como destituída de funda-

mento, uma vez que implicaria dizer que algo que é e existe pudesse deixar de ser e existir, tornando-se inexistente, ou um “não ser”. A ideia parmenidiana de um universo estático e imutável em sua essência ficou profundamente enraizada no pensamento científico ocidental e várias teorias subsequentes procuraram acomodar a concepção da imutabilidade e imobilidade das coisas nas mais diversas áreas do conhecimento.

A esse respeito, é realmente curiosa a contínua busca da humanidade por algo fundamental, perene e estável, que sirva como suporte ao aparente caos proveniente das múltiplas mudanças que ocorrem em todos os níveis de nossas vidas, a começar por nossos corpos. Stebbing (1933 *apud* GUTHRIE, 2003, p. 56) traduz essa característica do ser humano nas seguintes palavras:

“Parece existir uma tendência profundamente enraizada na mente humana para buscar [...] algo que persista às mudanças. Consequentemente o desejo para uma explicação parece se satisfazer somente pela descoberta do que o que parece ser novo e diferente sempre esteve lá”.

A discussão acerca do ser e do devir envolve muitos desdobramentos e, na realidade, a questão já levantada pelos filósofos jônicos traduzia-se na possibilidade de existir, por trás de toda a multiplicidade e das constantes mudanças observadas no universo, alguma simplicidade e estabilidade que o sustentasse. Basicamente, duas respostas foram suscitadas para fazer face a esse questionamento: Por um lado, a suposição de que o universo contivesse em si uma substância que garantisse tal estabilidade; por outro, a hipótese de que os elementos constituintes do mundo envolvessem uma multiplicidade, e estivessem sujeitos a um contínuo processo de decaimento e transformação, embora a estabilidade estivesse garantida por sua estrutura, ou por sua forma, e justamente essa forma, por sua vez, é que deveria ser objeto de investigação.

O ponto de partida dos filósofos pré-socráticos para tentar responder a tal questionamento residiu numa simples pergunta que ressoa até os dias de hoje: De que é feito o mundo?

Apesar de suas variações conceituais, traduzidas seja pela ideia de uma substância única fundamental, seja por um dualismo substancialista, a maioria das teorias destinada a resolver a questão se baseou em uma ou mais essências imutáveis, fato que se revela à medida em que a visão de Parmênides se consolida como hegemônica no mundo ocidental. Essas essências, por sua vez, serviriam de blocos construtores para outras, e essas, sim, por seu turno, poderiam passar por transformações posteriores.

Mais do que isso, ao se assumir uma essência imutável e estática, baseada no não movimento, instalava-se também uma visão determinística do mundo; afinal, algo que não muda em sua essência poderia ser determinado com precisão. No entanto, a experiência sempre lembrava que o mundo estava em constante mudança, e isso não passou despercebido para todos. De acordo com Prigogine (2003, p.17), o filósofo grego Epicuro “[...] foi o primeiro a estabelecer os termos do dilema a que a física moderna conferiu o peso de sua autoridade”. Epicuro encampou, com algumas modificações, a teoria atomista de Demócrito; e a mais importante foi a inclusão da possibilidade do “acaso”.

No atomismo de Demócrito, todos os átomos descreviam trajetórias paralelas descendentes a uma mesma velocidade. Ora, se os elementos do mundo eram constituídos a partir da combinação de átomos, como poderiam eles se encontrar, tendo essas trajetórias? Ou, como Prigogine (2003, p. 17) prossegue indagando: “Como podiam, então, entrar em colisão? Como poderia aparecer a novidade, uma nova combinação de átomos?”. Assim, Epicuro propõe que os átomos sofrem um leve desvio lateral na trajetória, um *clinâmen*, permitindo o contato e, conseqüentemente, o aparecimento do “novo”. Apesar disso, o pensamento determinístico e parmenidiano cristalizou-se no ocidente, sobretudo após o sucesso das previsões decorrentes da física de Newton.

Não obstante outros filósofos terem articulado ontologias que incorporaram ideias ou do ser ou de vir, fossem elas monistas ou dualistas, o presente ensaio focaliza seu desenvolvimento na ideia proposta por Aristóteles, assim como na concepção do Atomismo iniciada por Demócrito.

O esquema de Aristóteles é conhecido como Hilemorfismo. Segundo Zingano (2019, p. 1) “[...] na perspectiva hilemorfista, a forma (termo técnico em Aristóteles: εἶδος) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou composto de matéria e forma: τὸ σύνολον ou τὸ ἐξ ἀμφοῖν), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: ὕλη)”.

No hilemorfismo aristotélico, a forma, ou essência, é que distingue os seres segundo a espécie e gênero, conduzindo, segundo Chauí (2007), à individuação da matéria através de sua informação¹ em direção à sua forma perfeita, ou, nas palavras de Scott (2014, p. 4), “[...] o indivíduo nasce do encontro da forma com a matéria”.

1 O termo informação aqui representa o processo de incorporação de formas, direcionado por um agente que, nesse caso seria a forma agindo sobre a matéria; ele não deve ser confundido com outras maneiras de conceituar informação, como na área da tecnologia, na qual ela é formulada de várias formas diferentes, como por exemplo os conceitos de Shannon (1971) e Wiener (2017).

INDIVÍDUO E INDIVIDUAÇÃO

A metafísica, a “filosofia primeira”, conforme Nicola (2002), é o estudo do ser enquanto ser, e realiza uma abordagem abstrata da realidade. Ao longo de sua história, a filosofia confere significativa importância metafísica e epistemológica à noção de indivíduo. Scott (2014, p. 4) esclarece que, na história da filosofia, a “metafísica substancialista” atribuiu um grande privilégio teórico e especulativo ao indivíduo ou à individualidade, e acrescenta “[...] o hilemorfismo tem sido o esquema de pensamento prevalente adotado para explicar e revitalizar a metafísica substancialista, pressuposta por uma série de teorias especulativas”.

A fórmula hilemorfista, no entanto, encerra justamente um problema que serviu de ponto de partida para o trabalho que gerou a tese de doutorado do filósofo francês Gilbert Simondon². Já na introdução do seu livro *L’Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d’Information* (2013, p. 23), ele aponta que tanto o monismo atomista quanto o dualismo hilemorfista “[...] supõem que existe um princípio de individuação anterior à própria individuação, susceptível de explicá-la, de produzi-la e de conduzi-la”. De fato, se no hilemorfismo a individuação, ou seja, o processo de tornar-se indivíduo, corresponde ao encontro da forma com a matéria, o princípio de individuação da relação desse encontro estaria fora da operação hilemórfica.

Isso se deve à suposição do hilemorfismo de que duas substâncias – forma e matéria – já individuadas, produzem o indivíduo. Para Simondon, esses esquemas, ao tentarem explicar as condições de existência do indivíduo a partir de um ente já constituído, em uma espécie de engenharia reversa epistemológica, conferem a tal indivíduo constituído um privilégio ontológico, estabelecendo-o como realidade a ser explicada. Simondon (2013, p. 23) prossegue na sua crítica pontuando que:

[...] o princípio de individuação é pesquisado como um princípio susceptível de dar conta dos caracteres do indivíduo, sem uma necessária relação com outros aspectos do ser que poderiam ter correlação com o surgimento de um real individuado [...] [essa abordagem] corre o risco de não operar uma verdadeira ontogênese, de não recolocar o indivíduo dentro do sistema de realidade na qual a individuação é produzida. O que é um postulado na pesquisa do princípio de individuação é que a individuação tenha um princípio (grifos nossos).

2 Mais informações sobre a vida e obra de Simondon podem ser encontradas em <http://gilbert.simondon.fr/content/biography>.

De fato, além de assumir a existência de um princípio, ainda se atribui a ele – até certo ponto de forma arbitrária – todos os elementos que explicam a heciedade do indivíduo. Por isso Simondon (2013) refere-se a essa abordagem como uma ontogênese invertida. De qualquer modo, permanece como ponto fundamental nessas teorias a constituição da ontogênese a partir de algo já individuado, ou, pelo menos, algo passível de individuação que, no caso do hilemorfismo, seriam a forma e a matéria, e, no atomismo, o átomo.

No hilemorfismo e no atomismo, existe ainda algo que Simondon (2013) denomina de “zona obscura” na operação de individuação; isto é, nesses casos, essa operação é tomada como algo que explica o indivíduo, e não como algo a ser explicado. Por isso, necessita-se da noção de um princípio de individuação.

No caso do hilemorfismo, o encontro da forma com a substância é uma zona obscura, não sendo objeto de investigação o modo como esse encontro se processa, e que se justifica apenas pelo princípio de individuação que, estranhamente, existe fora do processo de individuação, e que opera em torno de duas entidades já individuadas! Simondon (2013, p. 24) sintetiza essa questão nos seguintes termos: “[...] supõe-se a existência de uma sucessão temporal: primeiro existe o princípio de individuação; depois o princípio opera dentro de uma operação de individuação; finalmente, surge o indivíduo constituído”. Essa suposição leva, por sua vez, a um esquema de explicação invertida do indivíduo: procura-se conhecer a individuação a partir do indivíduo já individuado, e não conhecê-lo através da individuação.

A ONTOGÊNESE DE SIMONDON

Como resultado de suas considerações acerca do hilemorfismo e do atomismo, Simondon (2013) propõe uma “re-inversão” epistemológica dentro da pesquisa do princípio de individuação. Nesse novo esquema, o filósofo considera a operação de individuação como fator primordial e a partir do qual o indivíduo vem a existir. Por tal ponto de partida, o filósofo elabora uma completa ontogênese, na qual atribui ao indivíduo uma realidade relativa, ou, como denomina o filósofo, uma “fase do ser”; esta, por sua vez, representa um processo de devir engendrado em uma realidade pré-individual, de onde surge o ser pré-individual. Ao conceber a realidade pré-individual, Simondon inspira-se no *ápeiron* dos pré-socráticos³, tema com o qual havia travado contato em seu trabalho final de graduação no curso de filosofia.

3 Simondon utiliza os termos *physis* e *ápeiron* de maneira intercambiável, para significar a realidade pré-individual.

De fato, o filósofo concebe a realidade pré-individual com muitas características do *ápeiron*, na medida em que possui um enorme potencial de possibilidades, e uma fonte potencial, passível de impulsionar processos de *devenir*. Nessa realidade, tudo existe em seu estado primitivo e em uma condição extremamente instável; isto é, o mundo está sujeito a transformações completamente aleatórias, provocadas pelo que Simondon denomina de perturbações, ou oscilações, ou ainda singularidades, termo de uso comum na cosmologia contemporânea, que são uma característica da realidade pré-individual. O ser pré-individual surge como resultado dessas oscilações de potencial no *ápeiron*, que abriga possibilidades de *devenir*. Assim, o não ser não incorpora o negativo, mas um vetor de possibilidade, assim como o ser. A visão de Simondon não é hilemórfica: o que existe na realidade pré-individual são possibilidades que podem se atualizar em *devires*, mas de forma não determinística.

A partir daí, como será visto mais adiante, Simondon buscará, em especial na termodinâmica, um suporte científico para a teoria do pré-individual e, nesse sentido, sua filosofia pode ser também vista no contexto da filosofia da ciência. A realidade pré-individual é concebida por ele como uma hipótese em sua ontogênese, cuja função, de acordo com Margairaz (2013, p. 2)

[...] consiste em remeter a um aspecto da realidade que não pode ser concebido senão de maneira negativa, como uma dimensão não-individuada do real, e que assim escapa tanto à percepção como aos conceitos adequados apenas à realidade individual, mas não à realidade pré-individual.

Dessa maneira, Simondon propõe que a realidade pré-individual não pode ser explicada tão somente pela ciência do ser individualizado, que trata da realidade individual. Na verdade, se for feita uma analogia da realidade pré-individual com o pré-Big-Bang, a concepção do filósofo mostra-se facilmente perceptível. As leis da física (leis da realidade individual), de acordo com o célebre cientista britânico Stephen Hawking (2020), também não são mais aplicáveis na singularidade definida pelo evento do Big-Bang, que procede da realidade pré-individual, quando a densidade seria infinita.

É importante salientar, no entanto, que o pré-individual de Simondon incorpora um *status* positivo, na medida em que está em permanente estado de incompatibilidade consigo mesmo, bem como um estado tensão, resultado de um grande potencial de energia; esse cenário apresenta-se ao sistema como uma problemática aberta, tendo apenas soluções ou, como quer Simondon, resoluções, parciais.

Tal problemática será resolvida apenas parcialmente por meio de uma sequência de operações denominadas, por Simondon, de transduções. Assis (2017) afirma que a transdução opera de maneira dinâmica, atualizando a energia e movendo o indivíduo de um estado (ou metaestado) para o próximo, em um processo que individua novas materialidades. A forma, portanto, é resultado desses estágios, ou fases do ser, ou, ainda, de soluções parciais (da problemática), resultantes das transduções. Em uma palavra, a forma é resultado parcial do devir. De acordo com Simondon (2013, p. 25)

[...] é uma solução das tensões iniciais e de conservação dessas tensões sobre a forma e a estrutura [...] Para pensar a individuação, faz-se necessário considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como um sistema sob permanente tensão, super-saturado [...].

O termo super-saturado, usado por Simondon, remete à ideia de um sistema com grande energia potencial, rico em possibilidades de devir. Acerca dessa questão, em uma resenha sobre a obra *L'individu et sa genèse physico-biologique* (SIMONDON, 1995), Deleuze (1966) teceu algumas considerações que foram reproduzidas em português em seu livro *Ilha Deserta* (2004, p.104), nas quais ele afirma que:

[...] no pensamento de Simondon, a categoria do “problemático” ganha uma grande importância [...] [é] um conceito do ser, o primeiro momento pré-individual. E, na dialética de Simondon, o problemático substitui o negativo. A individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma “resolução” para um sistema objetivamente problemático. Esta resolução deve ser concebida de duas maneiras complementares. De um lado, como ressonância interna, sendo esta o “modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordem diferente”. Por outro lado, como informação, sendo que esta, por sua vez, estabelece uma comunicação entre dois níveis díspares, um definido por uma forma, já contida no receptor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior (grifos no original).

Assim, a individuação é suportada por um devir consubstanciado nas operações de transdução. No entanto, não se trata do devir do ser individual, mas o devir da individuação do ser (SIMONDON, 1995). A problemática ocorre enquanto a forma do ser é colocada em questão e o processo de individuação toma lugar, como alerta Deleuze, como resultado da solução parcial da problemática. De fato, por ser um processo, a transdução está imbuída de um

dinamismo que abstrai a dicotomia ser e não ser, condições estáticas, e, portanto, o indivíduo não é a negação de algo, mas um devir que resulta de uma informação. De acordo com Scott (2014, p. 6-7),

A transdução é explicitamente concebida por Simondon para contrapor o tipo de pensamento dialético que caracterizaria o devir como um “terceiro termo” nascido da redução da individuação como o movimento da “negação da negação”, até que todas as contradições e oposições sejam negadas quando unificadas em uma unidade formal superior do ser (grifos no original).

Destarte, Simondon transpõe essa dialética com a operação de transdução, que acarreta o que ele denomina de um estado de defasagem do ser, ou seja, a solução parcial da problemática. Tal solução, por sua vez, é resultado de uma tensão interna entre o pré-individual e o ser. A realidade pré-individual incorpora a multipotencialidade e multiplicidade, o que possibilita o surgimento de diversos “devires”, através de operações de transdução. Essas operações, por sua vez, são disparadas por eventos aleatórios, que resultam de perturbações ou flutuações que Simondon denomina de singularidades, como aludido anteriormente.

O ser pré-individual é, portanto, uma singularidade, resultado de uma flutuação ou perturbação aleatória na realidade pré-individual. Como resultado, ele incorpora também uma parte da realidade pré-individual e, como tal, guarda características dessa realidade, sendo então incompatível consigo mesmo e mostrando-se sujeito a tensões internas – responsáveis pela ressonância interna citada por Deleuze - resultantes dessa incompatibilidade. Essa situação, caracterizada pela problemática já referida, tem como solução parcial uma nova situação da qual resulta o ser individual, ou o ser “fasado”, como parte do processo de individuação ou do devir do ser. No entanto, Simondon (2013, p. 24-25) adverte que, mesmo após essa etapa da individuação (parcial), o resultado não é apenas o indivíduo, pois

[...] a individuação não esgota em apenas uma etapa os potenciais da realidade pré-individual e, por outro lado, a individuação não produz apenas o indivíduo, mas o par indivíduo-milieu. O indivíduo é assim relativo em dois sentidos: porque ele não é todo o ser, e porque ele resulta de um estado de ser no qual ele não existia quer como indivíduo quer como princípio de individuação.

Deleuze (2004, p. 104) descreve a questão do ser sem fase e do ser fasado, da seguinte forma: “A individuação aparece como o advento de um novo momento do Ser, o momento do ser fasado, acoplado a si mesmo”. Simondon (1995, p. 232), esclarece que “é a individuação que cria as fases, pois as fases são tão somente esse desenvolvimento de uma parte e outra do próprio ser [...]. O ser pré-individual é o ser sem fases, ao passo que o ser após a individuação é o ser fasado. Uma concepção desse tipo identifica, ou pelo menos reata, a individuação com o devir do ser”. O potencial de possibilidades de devir está associado ao pré-individual, que sempre acompanhará o indivíduo no processo de individuação; cada individuação associada a um pré-individual.

Possivelmente, Simondon faz uso do termo “fase” por referência à termodinâmica na qual temos os compostos submetidos à transformação (transduções) que os fazem mudar de fase, como a água pode mudar de fase para o gelo. Nesse contexto, o “defasar” seria, então, a mudança de fase, e o pré-individual, não teria fases, mas conteria, potencialmente, todas as fases, residindo aí seu aspecto de multiplicidade e multipotencialidade.

Para compreender o papel desempenhado pelo milieu, nesse processo, é preciso lembrar que Simondon se utiliza dos conceitos da termodinâmica para dar um suporte científico ao processo de individuação. Assim, para que ocorram as operações de transdução, é necessário um potencial, uma energia disponível, sendo a mediação dessa energia, sobretudo na individuação física, realizada pela realidade pré-individual (ápeiron). O milieu não corresponde ao meio no qual o indivíduo está imerso, como uma tradução literal do francês poderia sugerir, mas à sua conexão com a realidade pré-individual, bem como com a origem do potencial necessário para promover os processos de transdução.

O milieu⁴ é, portanto, um meio interno e não externo ao processo de individuação, e se distingue completamente do indivíduo pelo fato dos dois serem de realidades incompatíveis (CHATEAU, 2008). É essa diferença (de potencial) que gera uma tensão interna, resultante da incompatibilidade entre duas realidades manifestadas no indivíduo: o pré-individual, ainda presente no ser que se individua, e o individual, o *ser fasado*, parcialmente individuado e resultado de operações de transdução, perfazendo o par indivíduo-milieu, que é o resultado parcial da resolução da problemática. No entanto, essa tensão

4 Conforme alerta Trudel (2016), em francês o termo milieu pode designar a natureza que, relaciona-se com o apeiron de Simondon. Ainda de acordo com ela (p. xix), o uso do termo milieu por Simondon “...permite dinamizar a relação entre forma e fundo (forma e matéria), para sair de sua binaridade, e adentrar àquilo que contribui para uma relação de troca mútua: não insistir nos termos de como a relação será feita como o hilemorfismo mas, antes, apreender as relações com o milieu, a partir do centro ativo.”

interna é transferida energeticamente ao longo do sistema, tendo como pano de fundo um processo de realimentação, fenômeno que Simondon denomina de *ressonância interna*, termo a que Deleuze se referiu, conforme mencionado.

A ressonância interna, pela sua característica não linear, exercerá também uma operação de amplificação nos devires. A incompatibilidade, em termos energéticos uma diferença de potencial, por sua vez, eventualmente, favorecerá uma defasagem do ser, por meio de uma operação de transdução, e esse esquema será o motor propulsor do processo de devir da individuação simondoniana. Por esse motivo, o pré-individual acompanha o indivíduo, no par indivíduo-milieu, durante o processo de individuação, o que promove uma constante tensão no sistema, de maneira que a incompatibilidade será sempre a problemática a ser resolvida, um devir da forma.

De cada resolução parcial, resultará uma forma parcial, e por isso Simondon afirma que, na transdução, existe o processo de “informação”, ou como alguns autores preferem, “in-formação”, para evitar confusão com outras definições do termo. Para ele, a informação contém a ideia de uma “tomada de forma”, que se verifica quando a individuação se encontra na situação em que dois níveis de realidade díspares podem tornar-se um sistema por meio de uma modulação da diferença de potencial (níveis díspares).

A forma, portanto, resulta da solução parcial da problemática em cada fase do processo de individuação, em cada fase do ser. Cada nova fase, ou estado de solução parcial, é referido como um metaestado, termo oriundo da termodinâmica, de maneira que o processo de individuação envolve uma metaestabilidade, enquanto a defasagem do ser ocorre ao longo dos metaestados.

Para Simondon (2013, p. 31), a informação supõe uma mudança de fase, transição para um novo metaestado, a que ele se refere como defasamento do ser, e é a fórmula da individuação. Por isso “[...] o ser possui uma unidade transdutiva, isto é, ele pode se defasar em relação si mesmo [...]”. Assim, o ser de Simondon é um *ser transdutivo*, significando que ocorre uma informação e uma transmissão, propagação de informação do ser que se defasa; ele toma uma forma (informa) e a propaga para o próximo metaestado (transmissão), onde a problemática o levará a outra operação de transdução, processo que se repete e que constitui a essência da individuação.

Mas o ser de Simondon também é metaestável, significando que, no processo de individuação, ele atravessa estados de relativa estabilidade (metaestados), mas instáveis ainda o suficiente para, sob ação de flutuações, ou perturbações, o ser se defasar e realizar uma transição para outros metaestados. Em cada metaestado o sistema se encontra em um equilíbrio dinâmico, que pode favorecer

a um caos criativo: o indivíduo, a vida. Esse é um aspecto inovador na ontogênese de Simondon. Os gregos antigos só conheciam o estável e o instável, e muitos filósofos modernos que se debruçaram na questão da individuação, ou também não conheciam ou não incorporaram essa noção. Esse é o processo de devir que corresponde à individuação, conforme Simondon. A diferença de potencial no par indivíduo-milieu, que reflete a problemática, impulsiona esse processo, e o pré-individual associado incorporando um campo de possibilidades. Como resultado, o estado de equilíbrio, ou de máxima entropia, nunca é atingido, e o sistema é continuamente impulsionado para o próximo metaestado pela diferença de potencial, a depender do tipo de individuação. Como será visto na próxima seção, muitos dos conceitos usados por Simondon (2013) advêm da Termodinâmica, que é discutida em sua tese principal.

A TERMODINÂMICA DO DE VIR E A METAESTABILIDADE DA VIDA

Três anos antes de Simondon defender sua tese, em 19 de abril de 1958, o belga Ilya Prigogine assumiu o posto de diretor do prestigiado Instituto Internacional Solvay, em Bruxelas, Bélgica. Nesse instituto, ele desenvolveu sua pesquisa com foco na aplicação da segunda lei da termodinâmica para sistemas complexos, incluindo organismos vivos. Simondon, que acompanhava o desenvolvimento das teorias científicas de sua época, fez uso de vários conceitos de termodinâmica para formalizar sua teoria de individuação, sobretudo física e biológica, e, particularmente, incorporou vários termos e ideias dessa área da física.

A palavra termodinâmica é oriunda do grego (*therme+dynamis*), significa “movimento de calor” e corresponde à área de estudo da física, que estuda o calor e a temperatura, bem como os processos de transformação da energia em trabalho (CENGEL; BOLES, 2014). O corpo de conhecimento da termodinâmica consiste, na sua essência, em suas três leis básicas, conhecidas como as três leis da termodinâmica.

A primeira, também denominada de lei da conservação da energia, afirma que a energia total em um sistema isolado permanece constante; ou seja, energia não é criada ou destruída (ASIMOV, 1993). A segunda lei indica que, em um sistema isolado⁵, o calor fluirá espontaneamente de uma região mais quente para a região mais fria. Tal lei é também conhecida por estar rela-

5 Em um sistema isolado não existe troca quer de energia quer de massa com o ambiente. No sistema fechado existe troca de energia como o meio, mas não de massa; no sistema aberto existe troca de ambos.

cionada com um conceito extremamente importante em termodinâmica: entropia.

A terceira lei da termodinâmica também tem relação com esse conceito, na medida em que estabelece que a entropia do cristal perfeito, bem como a de substâncias puras, se aproxima de zero quando a temperatura se aproxima do zero absoluto em graus Kelvin (JI, 2012). O conceito de entropia foi cunhado pelo alemão Rudolf Julius Emanuel Clausius, no século XIX, enquanto realizava seus estudos em termodinâmica. Em suas pesquisas que envolviam entropia, Prigogine estava interessado nos chamados processos irreversíveis, onde ela desempenha importante papel. Nos processos irreversíveis que envolvem energia, parte dela, aportada inicialmente ao sistema, é dissipada sob forma de outro tipo de energia, geralmente calor, devido a perdas oriundas do atrito e outras condições, dependendo da situação. Para manter o sistema operacional, e a estrutura do sistema, é necessário aporte de energia.

A fim de exemplificar essa dinâmica, imagine alguém empurrando um balanço com uma criança. Caso se aplique apenas um empurrão, aos poucos o balanço retornará à posição de repouso. Para permanecer em seu movimento pendular, é necessário o aporte contínuo de uma energia externa, sob a forma de uma força, que seria exatamente outro empurrão. No entanto, parte da energia aplicada sempre se dissipará no ambiente, sobretudo devido à resistência do ar e do atrito provocado pela mecânica do balanço. A parte restante da energia é que fará com que o balanço continue oscilando. A energia que permite a evolução dinâmica do sistema está relacionada com a chamada energia livre, que é aquela utilizada para realizar trabalho; no exemplo, movimentar o balanço.

Pode-se associar essa energia com a potência do sistema, ou a presença de uma diferença de potencial, que permite a realização de um trabalho. Simonon utiliza constantemente a ideia de diferença de potencial nas descrições das operações envolvidas no processo de individuação. De modo geral, quanto menor a disponibilidade dessa energia, particularmente da energia livre, maior a entropia. Isso quer dizer que o aumento de entropia está associado à diminuição do potencial do sistema, da maneira formulada anteriormente, ou, mais precisamente, com uma diminuição da diferença de potencial.

O conceito de entropia está envolto em muita polêmica, e tem sido mal compreendido. Parte disso deve-se à sua formulação inicial por Clausius, que o relacionou com o conceito de ordem. Afirmava ele, então, que o aumento de entropia estaria associado ao aumento de desordem no sistema, sem descrever exatamente em que consistiria ordem e desordem (THIMS, 2012). De qualquer

maneira, para enfatizar esse conceito, o cientista afirmou, de maneira dramática, que o universo, considerado como um sistema isolado, tem sua entropia aumentada continuamente, e tenderá para uma morte térmica. Ainda assim é possível associar a entropia com ordem, desde que esta esteja, por sua vez, associada com determinadas configurações moleculares e seus estados de energia, denominados de microestados. Um conjunto específico de microestados definem um macroestado que, por sua vez, pode estar associado a um estado da matéria, ou um metaestado.

Algum tempo após Clausius, o austríaco Ludwig Eduard Boltzmann, ao estudar a dinâmica dos gases, revoluciona a termodinâmica criando a Termodinâmica Estatística ao incorporar a mecânica estatística em seu estudo. Ele interpreta os fenômenos de troca de calor como resultado da interação das moléculas do sistema, introduzindo o aspecto aleatório nos processos termodinâmicos, o que resulta em uma releitura do conceito de entropia.

Com a sedimentação da teoria molecular e atômica, o conceito de entropia evoluiu e passou a ser compreendido em função da distribuição da energia – ou gradientes de energia – no sistema, com essa energia, por sua vez, associada à distribuição das partículas atômicas em sua estrutura. Quanto mais a energia estiver uniformemente distribuída no sistema, maior a entropia. Esse espalhamento, ou “homogeneização” de energia, diminui a possibilidade do surgimento de uma diferença de potencial – pela menor disponibilidade de energia livre – e, portanto, a capacidade de realizar trabalho.

A energia do universo adveio por meio do Big-Bang, e a partir dela é que tudo se desenvolve, inclusive a vida. Em um sistema fechado, como existe troca de energia, é possível a sua injeção no sistema para fazer face ao aumento de entropia. Em um sistema aberto, como é o caso dos seres vivos, tanto o aporte de energia como de massa pode também promover uma diferença negativa de entropia. A discussão sobre entropia é relevante, no contexto deste ensaio, por estar envolvida na economia do processo de individuação de Simondon, e, portanto, em última análise, com vida. Como o processo de individuação pressupõe um aumento de entropia, em alguns regimes de individuação, é necessária uma energia potencial para sustentar o processo e a complexificação do sistema. De modo geral, um sistema em completo equilíbrio está associado à máxima entropia, pois “nada de novo” pode surgir, e é associado muitas vezes a um estado de extrema ordem. Como, então, a desordem pode trazer um novo criativo, a individuação, a vida?

O físico austríaco Erwin Schrödinger (1997) insistiu que o ser humano – ou um sistema que contém vida – fosse considerado como um sistema aberto,

e é exatamente essa a abordagem engendrada por Prigogine em sua pesquisa. Embora exista, de modo geral, tendência de aumento de entropia do universo, a vida parece ir de encontro a essa tendência; isto é, a despeito do aumento de entropia resultar na diminuição da energia potencial do sistema, a vida parece resistir a esse processo.

No esquema de individuação de Simondon, a informação, que é concretizada por meio das operações de transdução, parece envolver uma variação negativa de entropia (*neguentropia*); portanto, é relevante na discussão. Ainda que Simondon prefira utilizar os conceitos de potencial ou diferença de potencial, a entropia é importante no esquema traçado por ele, como suporte científico à sua filosofia, e é também um dos elos de seu trabalho com a pesquisa de Prigogine e com a termodinâmica. O *ápeiron*, ou realidade pré-individual, é um sistema de baixíssima entropia, e as operações de transdução sobre o indivíduo metaestável utiliza o potencial desse sistema através do *milieu*, sobretudo na individuação física.

Simondon insiste que o processo de individuação ocorre sobre o par indivíduo-*milieu*, e uma explicação termodinâmica para isso é que o devir não seria possível sem essa ligação, que promove a diferença de potencial que favorece as operações de transdução e a metaestabilidade do processo de individuação.

A ordem e a organização são usualmente associadas a sistemas em equilíbrio. É comum associarmos a saúde física e a mental ao equilíbrio, e a referência a uma pessoa como “desequilibrada” tem a conotação de problemas mentais. Assim, é contra-intuitivo associar o desequilíbrio com a ordem ou, mais surpreendentemente ainda, com o “estado natural das coisas”. Ao refletir sobre isso, traz-se de volta a discussão de Heráclito e Parmênides: caos *versus* ordem; mudança *versus* imutabilidade; devir *versus* ser.

Em termos modernos, Heráclito provavelmente subscreveria a ideia de uma natureza caótica pois, de acordo com Kahn (1981), ele reverberava um pensamento de sua época que afirmava: “a guerra é a mãe de todas as coisas”. Simondon transporta o conceito de metaestabilidade da termodinâmica como forma de demonstrar como o seu devir pode redundar em “ordem”, complexidade, ou, em uma palavra, individuação. É também essa a perspectiva do programa científico de Prigogine, que demonstrou em sua pesquisa que, para sistemas que se encontram longe do equilíbrio, não só a ordem pode surgir, mas também estruturas extremamente complexas, como a própria vida. De fato, nos seres vivos, observa-se a diminuição da diferença de entropia, em contraposição a uma tendência do seu aumento. A vida, portanto, parece ser algo que se contrapõe (ou luta contra) ao aumento de entropia.

Observa-se que, no ser humano, considerado como um sistema aberto, a partir da ligação do espermatozoide com o óvulo, inicia-se um processo complexo em que, estruturas bem ordenadas e diferenciadas, começam a surgir, até dar origem a um ser humano; e tudo isso na “contramão” do aumento de entropia (SCHRÖDINGER, 1997). Mesmo após a formação do corpo humano parece existir um mecanismo que favorece uma diferença de entropia negativa, promovendo a manutenção de sua estrutura. É importante lembrar que, conforme mencionado, para se contrapor a um aumento de entropia, é necessário o aporte de energia.

No entanto, como postulado pela primeira lei da termodinâmica, que versa sobre a conservação da energia, uma diminuição da entropia no ser vivo acarreta aumento de entropia do meio, em última análise, do universo. A individuação de Simondon, com o devir resultando de operações de transdução sobre o indivíduo, levando-o a diferentes metaestados, também é um processo que supõe uma neguentropia, uma luta contra o aumento de entropia.

Prigogine dá início à sua pesquisa a partir da termodinâmica como formulada por Boltzmann, onde os eventos não são determinísticos, onde as perturbações ou flutuações, de caráter aleatório, são elementos fundamentais nos processos de devir da matéria, e o aporte de energia tem um papel decisivo nas variações de entropia. Nesse cenário, a mudança, resultado das flutuações, é constante, e os sistemas podem se tornar instáveis. É interessante observar que muitos desses elementos estão presentes na concepção do *ápeiron* de Simondon.

Por outro lado, essa nova visão de Prigogine (1977, p. 1) aproxima-se mais da realidade de Heráclito, e ele assevera que a perspectiva de Parmênides tem sido prevalente no meio científico, ao afirmar que “[...] a física clássica enfatizou a estabilidade e a permanência”. Ao comentar a mudança de paradigma que o trabalho de Prigogine impõe, do permanente para o impermanente, Massoni (2008, p. 1) enfatiza que os sistemas instáveis são tratados como exceções, e prossegue dizendo que na visão de Prigogine “[...] inverte-se essa perspectiva, ou seja, sistemas estáveis passam a ser casos especiais de uma dinâmica estendida, com formulação estatística, não mais baseada em trajetórias individuais (caso clássico) ou em funções de onda (caos quântico)”.

Partindo da análise de sistemas termodinâmicos lineares próximos ao equilíbrio, Prigogine passou a investigar estruturas relacionadas com a termodinâmica não linear de não equilíbrio (LUZZI, 2000), que cobre situações em que fluxos (taxas) de processos irreversíveis são funções não lineares das forças termodinâmicas – temperatura ou gradientes de concentração (NICOLIS;

PRIGOGINE, 1977). O resultado desse trabalho lhe valeu o Prêmio Nobel de Química de 1977. Nessas estruturas de não equilíbrio, a ordem pode aparecer, a despeito do sistema não estar no estado de equilíbrio. A partir daí, estudando o caso de reações químicas, nas quais as taxas das reações, geralmente, são uma função não linear das variáveis (temperatura ou gradientes de concentração) envolvidas no processo, ele criou um novo programa de pesquisa, no qual demonstrou que,

[...] longe do equilíbrio pode aparecer o instável e o complexo, mas surge também a possibilidade de formação de estruturas complexas e delicadas. **As estruturas biológicas, a auto-organização, a vida, só é possível longe do equilíbrio.** Isso mostra que **o caos assume um papel construtivo.** (MASSONI, 2008, p. 3, grifos nossos).

Portanto, o ápeiron caótico de Simondon é capaz de produzir, por meio de operações de transdução, formas e estruturas complexas e organizadas, através de um processo metaestável em que o ser resulta de estados intermediários do devir. Dessa maneira, pode-se dizer que o seu modelo de individuação tem caráter termodinâmico.

Destarte, longe do que se pensava até então, o caos pode ter caráter construtivo (LESTIENNE, 2008). Nesse cenário, as flutuações – fontes de “incertezas” – e instabilidades, ou singularidades, desempenham forte papel na formação de ordem, dado que a energia livre e a entropia – funções de estado desses sistemas – não são levadas a extremo. Longe do equilíbrio, o sistema pode apresentar várias possibilidades de continuidade de operação, denominadas, por Prigogine, como “pontos de bifurcação” (NICOLIS; PRIGOGINE, 1977).

De acordo com ele, as flutuações representam aí um papel fundamental pois, a partir dessas instabilidades, o sistema parece “escolher” um dos possíveis regimes de funcionamento e a matéria adquire novas propriedades. Prigogine ilustra essa situação afirmando metaforicamente: “[...] pode-se dizer que no equilíbrio a matéria é cega, ao passo que longe do equilíbrio ela começa a ver. E esta nova propriedade, esta **sensibilidade da matéria** a si mesma e a seu ambiente, está ligada à **dissipação** de processos irreversíveis” (NICOLIS; PRIGOGINE, 1977, p. 72, grifos nossos).

Essa característica parece remeter a um certo “vitalismo material”, que é parte do processo de transdução de Simondon, e, portanto, fundamental no processo de individuação. Interessante salientar como, ao utilizar o processo metalúrgico como exemplo da relação do metal com o meio (milleu) e refletindo sobre a questão da relação entre forma e matéria no contexto das

ideias de Simondon, Deleuze (2012, p. 100), que teve seu pensamento muito influenciado pelo nosso filósofo, expressa algo semelhante:

[...] o que o metal e a metalurgia trazem à luz é uma vida própria da matéria, um estado vital da matéria enquanto tal, um vitalismo material que, sem dúvida, existe por toda parte, mas comumente escondido ou recoberto, tornando irreconhecível, dissociado pelo modelo hilemórfico.

Nos sistemas abertos, longe do equilíbrio, existe uma troca de energia e massa com o meio em que eles se encontram, e parte da energia do sistema é utilizada na “criação de ordem”, produzindo uma variação negativa de entropia. No entanto, outra parte da energia é dissipada – assim como a massa – para o meio, aumentando a sua entropia. Esse balanço de entropia, em sua relação com a ordem, indica que, de certa forma, esses sistemas, aos quais Prigogine se refere como dissipativos, parecem “absorver ordem do meio, e dissipar desordem”.

Embora as estruturas de equilíbrio não dissipem energia livre, estruturas dissipativas o fazem, e podem levar à organização da matéria no espaço-tempo (JI, 2012). Enquanto houver uma neguentropia, e desde que algumas condições sejam satisfeitas, os sistemas prosseguem nesse processo, atravessando vários estados de estabilidade relativa. Esses estados, que se encontram em um equilíbrio dinâmico, ainda que longe da situação de equilíbrio e de estabilidade máxima, são denominados metaestados, já referidos anteriormente. A metaestabilidade, ou seja, a condição do sistema percorrer vários metaestados, com variação negativa de entropia, e juntamente com outras condições, permite a continuação do sistema em seu processo de devir, de auto-organização.

O conceito de metaestabilidade é também utilizado, na filosofia de Simondon, na descrição dos processos de individuação física e biológica. Uma operação de transdução leva a um novo metaestado, um defasamento do ser, e a uma nova etapa do processo de devir. No contexto termodinâmico de Prigogine, a informação na individuação simondoniana resulta de um processo de auto-organização.

É possível, pois, estabelecer a conexão da teoria de individuação de Simondon com aspectos da teoria termodinâmica, e, particularmente, com o trabalho de Prigogine e, portanto, existe forte relação entre a individuação como proposta por ele e os processos energéticos. De fato, como já salientado, o ápeiron poderia, do ponto de vista energético, ser relacionada com o pré-universo, ou seja, o período anterior ao Big-Bang; ambos são a fonte de energia

para seus devires. Assim como a complexidade no universo desenvolve-se a partir da energia oriunda do Big-Bang, resultando no aumento de sua entropia, o potencial para os processos de transdução e informação, sobretudo na individuação física, provém da realidade pré-individual, à qual o indivíduo continua conectado via milieu.

Como já ressaltado, Simondon insiste que o par indivíduo/milieu persiste ao longo da individuação, e isso, no contexto da correspondência com a termodinâmica, ocorre, como enfatizado, devido à necessidade de uma diferença de potencial que propicie o estado de tensão do indivíduo. Essa tensão, à qual ele se refere como a problemática, é resolvida através da informação, a transdução da forma. Assim, **a forma é o devir da informação que, por sua vez, é modulada pela energia potencial.**

Nesse processo, a cada operação de transdução, a individuação passa por uma transição para um novo metaestado; uma nova fase do ser; a metaestabilidade é o caminho do devir, e corresponde a uma dimensão do ser. Simondon não contrapõe o ser ao devir; o ser é um estado do devir, um metaestado, e, nesse sentido, a individuação simondoniana pode ser entendida com a termodinâmica do devir, e a vida resultante de um regime de individuação baseada em metaestabilidade.

A INDIVIDUAÇÃO DO ÁTOMO

Na virada do século XIX para o XX, a ciência experimentou o nascimento de uma nova área da física que veio revolucionar nosso entendimento da matéria enquanto tal, e também gerar avanços tecnológicos vertiginosos. Nessa época, o físico alemão, Max Karl Ernst Ludwig Planck, ao investigar a emissão de radiação dos chamados corpos negros, deu início a uma das mais bem-sucedidas teorias da história da Ciência: a Física Quântica (MERALI, 2001).

Muitos cientistas contribuíram para o estabelecimento da teoria quântica, inclusive Albert Einstein, que ganhou o Prêmio Nobel de 1921, com a uma explicação do fenômeno fotoelétrico baseada em fenômenos quânticos. A física quântica leva ao desenvolvimento da Mecânica Quântica, que teve início com os estudos de algumas das mentes mais brilhantes da Física do século XX, incluindo Niels Bohr, Louis de Broglie, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Paul Dirac e Wolfgang Pauli, todos ganhadores de prêmio Nobel. No entanto, a Mecânica Quântica reservava uma surpresa, que tem intrigado os físicos até hoje, e que consiste na chamada dualidade partícula-onda, também referida como dualidade matéria-energia.

Ocorre que os entes subatômicos, em determinadas circunstâncias, “comportam-se” como partícula, e, em outras, comportam-se como uma onda (MAMAS, 2013). Esse fenômeno, exaustivamente investigado e comprovado por modernos experimentos científicos (BARRET, 2014), ficou conhecido como dualidade partícula-onda, e surpreendeu os físicos, por contrariar o pensamento estabelecido à época e, é claro, ao senso comum, sobretudo para um “parmenidiano”.

De fato, diferentemente do pensamento de Parmênides, que conceitua algo como “isso **ou** aquilo”, ser ou não ser, na física quântica pode-se ser “isso e aquilo”, como também outras coisas... ou ainda não ser! Importante notar que essa visão não corresponde a um dualismo (duas substâncias fundamentais), mas a uma dualidade, dois aspectos de uma mesma coisa; não se trata de partícula **ou** onda, mas partícula e onda, ou, mais precisamente, algo que se comporta como partícula-onda. Percebe-se, a partir daí, certo deslocamento da concepção de Parmênides em direção a Heráclito.

Na mecânica quântica, que descreve a natureza e essa dualidade nesse nível subatômico, a equação de Schrödinger estabelece, no tempo, o comportamento de um sistema físico sujeito aos efeitos quânticos da dualidade partícula-onda, na forma da chamada **função de onda** (GRIBBIN, 1984), por vezes denominada de onda quântica. Não se trata de uma onda no sentido que conhecemos, ou seja, uma onda física, como a onda do mar, mas uma portadora de informação do comportamento do sistema quântico no espaço-tempo.

Embora a dualidade partícula-onda seja um fato comprovado por vários experimentos científicos, a maneira de interpretar essa dualidade é ainda questão controversa na física. Várias interpretações desse fenômeno foram enunciadas na tentativa de explicá-lo; dentre elas, a mais notória e discutivelmente mais aceita, é aquela articulada pelo físico Niels Bohr, que ficou conhecida por Interpretação de Copenhagen (sua cidade natal). De acordo com ela, uma entidade subatômica, “enquanto onda”, pode estar em qualquer parte, isto é, em qualquer um dos estados quânticos; ela é ser e não-ser.

No entanto, ao ser submetida a uma observação, a onda quântica “colapsa” (“se materializa”) e apenas uma posição se definirá como a “real”. Ainda nessa interpretação, a onda quântica, refletida nas equações de Schrödinger, foi interpretada de natureza probabilística, significando dizer que fornece as probabilidades das possíveis posições da partícula antes do processo de observação. Ainda no contexto da interpretação de Copenhagen, Heisenberg também postula limites da precisão no processo de observação ou localização de qualquer par de propriedades físicas conjugadas, por exemplo, *momentum*

(velocidade) e posição, ou energia e tempo, no que ficou conhecido como Princípio da Incerteza.

Segundo esse princípio, é impossível medir simultaneamente com precisão, por exemplo, o *momentum* (velocidade) e a posição de um ente subatômico. Esse princípio relaciona-se com outro, formulado por Niels Bohr, e conhecido como Princípio da Complementariedade, o qual assevera que a natureza da matéria e da radiação é dual e que, portanto, os aspectos corpuscular e ondulatório não são contraditórios, mas complementares, e ambos são necessários para apreender a realidade. Isso significa que a natureza corpuscular e ondulatória são detectáveis separadamente e surgem de acordo com o tipo de experiência empreendida pelo cientista.

Destarte, é necessário compreender uma partícula não como uma onda ou matéria, mas algo que se comporta como ambos. De acordo com Gribbin (1984, p. 120), “[...] o princípio da incerteza se relaciona com o da complementariedade no sentido que a relação de incerteza mede a quantidade pela qual as descrições da complementariedade do elétron, ou de outras grandezas, se superpõem”.

Interessante mencionar que o físico francês De Broglie elaborou uma interpretação diferente, pois assumia a existência de uma onda real, que serviria de “guia” para a partícula - como as ondas provocadas por uma correnteza que fazem o barco percorrer a rota da onda. Stengers (2002) sugere que Simondon (2013), em sua tese, parece preferir a interpretação dada por De Broglie.

Para compreender como Simondon utilizou a teoria quântica como suporte para formular sua teoria de individuação, faz-se necessário remontar a trama. Uma das questões fundamentais na sua filosofia é a ideia de relação como o próprio indivíduo, e, a transdução, como resultado de um processo de ressonância interna do ser, representando uma operação de relação. De fato, o filósofo inicia, no terceiro capítulo de sua tese principal, intitulado Forma e Substância, uma discussão acerca da relação e indivíduo, na perspectiva dos estoicos e dos atomistas, concluindo que essas duas doutrinas não chegaram verdadeiramente a pensar essa questão de forma geral.

No atomismo, de acordo com Simondon (2013, p. 100) “[...] a relação entre os átomos é precária, e resulta na instabilidade de suas composições.”; para os estoicos “a relação da parte com o todo absorve a parte no todo”. Por fim, conclui, afirmando que “no Epicurismo, a única verdadeira relação é do homem consigo mesmo, e no estoicismo, do homem com o cosmos”. Epicuro defendia uma versão do atomismo e os estoicos subscreviam uma teoria substancialista.

Simondon (2013) ressalta ainda que, entre os antigos, a busca pelo indivíduo físico fundamental teve como pano de fundo uma tendência calcada na ética, enquanto busca por uma substância absoluta, e isso havia levado a resultados infrutíferos. Para o autor, esse fato iria ser, de certa forma, atenuado pelo cristianismo, ao dar um fundamento não físico à ética que retirava a “obrigatoriedade” de uma motivação de aspecto moral na busca do indivíduo (ontológico) empreendida no campo físico.

A partir do século XVIII, e até o século XX, as investigações científicas acerca da composição da matéria levam a descobertas que implicam uma ideia de sua descontinuidade. Cada vez mais a matéria é vista como resultado da interação de partículas mais elementares, **onde a ideia de relação se torna mais presente**, e sua intensidade pode ser aferida pela variação do nível energético resultante dessa interação. A estrutura da matéria agora é considerada como constituída de partículas que se relacionam mutuamente, como na termodinâmica de Boltzmann. A relação entre massa e energia, que é traduzida pela variação de grandeza da primeira com a absorção ou liberação da segunda

[...] com a conseqüente mudança estrutural, **concretiza profundamente aquilo que é a relação como equivalente do ser**. [...]. A noção de descontinuidade se torna essencial na representação dos fenômenos para que uma **teoria da relação** seja possível: ela deve ser aplicável não somente às massas, mas também às cargas, às posições de estabilidade que as partículas podem ocupar, às quantidades de energia absorvidas ou emitidas em uma mudança de estrutura. A ação quântica é o correlativo de uma estrutura que muda por saltos bruscos, sem estados intermediários. (SIMONDON, 2013, p. 101, grifos nossos).

Nesse esquema de pensamento, Simondon embarca na teoria quântica, com o auxílio da qual procura estabelecer a ideia do **ser como relação**, ponto fundamental de sua filosofia da individuação. As interações energéticas no nível subatômico, como descrito pela física quântica, oferecem a ele um vasto campo de reflexões acerca da individuação, sobretudo em virtude dos estranhos fenômenos observados no mundo quântico – no qual a realidade pode se comportar tanto com partícula como onda.

De fato, esses fenômenos quânticos geraram muita surpresa, mesmo nos cientistas pioneiros da física quântica, a ponto do físico britânico Arthur Eddington (1935 *apud* GRIBBIN, 1984, p. 92), em seu livro *The nature of the physical world*, se lamentar, afirmando que “nossas melhores descrições do átomo parecem ser de algo desconhecido fazendo ninguém sabe o que”. Niels

Bohr, por sua vez, que liderou a construção da interpretação de Copenhague para a dualidade partícula-onda, também expressou seu assombro dizendo que “qualquer um que não se choque com a Mecânica Quântica é porque não a entendeu” (MUKUNDA, 2013, p. 883).

Simondon (2013) vê na dualidade partícula-onda também um laboratório para especular sobre a metaestabilidade na individuação física e se perguntar sobre a possibilidade de interpretar certos aspectos da microfísica pelas lentes da noção do devir do ser através de estados metaestáveis. De fato, é surpreendente seu questionamento sobre o conceitualismo vigente na teoria quântica a respeito do real, enquanto composto por pares complementares, corpúsculo-onda, matéria-energia. Ele se pergunta se a dualidade poderia ser decorrente do fato desse conceitualismo supor uma realidade composta por termos entre os quais existem relações que, todavia, não modificam suas estruturas internas (por exemplo, as relações atômicas). Além disso, na sua proposta, a realidade pré-individual é caracterizada por um grande potencial de energia, a que ele se refere como “solução super-saturada”, e sobre a qual Simondon (2013, p. 26) especula se é ela capaz de se manifestar como partícula, ou como onda, matéria ou energia,

[...] porque toda operação, e toda relação no interior de uma operação, é uma individuação que desdobra, defasa o ser pré-individual. [...] A complementariedade [princípio da complementariedade] seria então a repercussão epistemológica da metaestabilidade primitiva e original do real.

Portanto, para o filósofo, os fenômenos quânticos observados no mundo subatômico revelariam a ponta de um *iceberg* que seria a realidade pré-individual. Uma troca de energia seria feita por quantidades elementares, em metaestados, como se houvesse uma individuação de energia dentro da relação entre as partículas, que poderiam, de certa maneira, ser consideradas como indivíduos físicos, tudo em um processo que corresponderia à individuação do átomo.

CONCLUSÃO: SOBRE A TERMODINÂMICA DO DEVIR, A INDIVIDUAÇÃO DO ÁTOMO E A METAESTABILIDADE DA VIDA

Os sistemas dissipativos mostram que a emergência da complexidade a partir do simples é possível, indicando um caminho de individuação na natureza. Os processos energéticos que definem a metaestabilidade guardam

relação com aqueles que ocorrem em nível subatômico, em que os elétrons possuem níveis energéticos que variam com a absorção e emissão de energia, e que são definidos pelos saltos quânticos, da mesma maneira que as operações de transduções conduzem a metaestados.

Partindo de uma reflexão filosófica sobre a individuação no hilemorfismo e no atomismo, Simondon embarca em uma aventura pela termodinâmica e pela física quântica. O filósofo estabelece aí o laço epistemológico entre essas áreas da física para construir seu pensamento acerca da individuação, elaborando toda uma ontogênese. Com sua teoria do pré-individual, ele engendra essa ontogênese que se contrapõe aos modelos que partem do indivíduo para pensar a individuação, como no caso do hilemorfismo dualista e do atomismo monista.

Em contraposição a esses modelos, o filósofo parte da reflexão sobre o processo de individuação, e não de um indivíduo já preconcebido. Calcado nos conceitos da termodinâmica, indica ainda como a forma pode surgir como um processo de individuação da matéria, do indivíduo. Em decorrência disso, a própria noção de forma deve ser substituída pela de informação, ou, ainda, que **a forma é o permanente devir por meio da informação**, resultado de operações de transdução. Por outro lado, sua teoria permite vislumbrar a natureza como um sistema complexo, incorporando a emergência e a auto-organização como motores da individuação, onde, no processo de devir, a forma *emerge* e passa por transduções, como resultado parcial de uma problemática. Com sua ideia do ápeiron, ou da realidade pré-individual e do ser pré-individual, Simondon constrói um modelo de individuação do **complexo como devir do “simples”**, onde o pré-individual, de baixa entropia, é rico em potencial, possibilidades e multiplicidade. O surgimento das propriedades e as mudanças de estruturas são emergentes no processo de individuação.

Para Simondon, o ser é apenas um estágio do devir, e o ser vivo é problemático; isto é, o devir é uma dimensão do ser vivo, e o ser é conforme o devir e mediado por ele. Nesse esquema, no processo de individuação, representam importantes papéis a metaestabilidade, a relação - que, para ele, tem valor de ser - e as operações, incluindo a transdução. A individuação física é um exemplo de resolução parcial dessa problemática, mas, no caso do ser vivo, a própria noção de metaestabilidade é a caracterização do indivíduo. De fato, afirma que “[...] o ser vivo é também ser que resulta de uma individuação inicial, e que amplifica essa individuação, o que não o faz o objeto técnico [...]. O indivíduo vivo é sistema de individuação, sistema individuante e sistema que se individua” (SIMONDON, 2013, p. 28).

Embora, no domínio físico, a individuação se caracterize de modo quântico (instantâneo, brusco e definitivo), e resulte no par indivíduo-milieu, no domínio do ser vivo, o processo de individuação envolve uma metaestabilidade que pode ser associada aos processos termodinâmicos, e “[...] se desdobra em uma individuação perpétua, que é a própria vida, conforme o modo fundamental do devir” (SIMONDON, 2013, p. 27). O filósofo prossegue afirmando que o processo de individuação do indivíduo percorre o físico, o biológico, o psíquico e o coletivo, mas, diferentemente do que ocorre nos estágios iniciais de individuação “[...] o **ser vivo** conserva em si mesmo uma atividade de individuação permanente; ele não é apenas resultado da individuação, como o cristal ou a molécula, mas **teatro da individuação**” (grifos nossos).

Ele postula ainda que, no caso das individuações psíquica e coletiva, ocorre um tipo mais refinado de individuação, denominado por ele de transindividuação (SCOTT, 2014). Importante salientar que, para Simondon, enquanto o processo de ressonância interna é mais preponderante na individuação física, nas outras individuações a metaestabilidade é o modelo que impera.

De certa maneira, ao construir seu modelo de individuação tendo a complexidade como pano de fundo, Simondon foi um dos pioneiros a usar essa teoria na filosofia moderna. Ao supor o processo de individuação como uma problemática com nível de complexidade cada vez maior, e que atravessa metaestados das individuações física, biológica, psíquica e coletiva, ele fornece uma maneira de compreender filosoficamente, no próprio processo de individuação, o surgimento de propriedades no ser vivo como propriedades que emergem da complexidade.

A sua teoria de individuação, na medida em que envolve a complexidade, pode ser aplicada a outras questões filosóficas, ou até outras áreas das ciências humanas, como a psicologia e a sociologia, e pode levar a vários outros programas de pesquisa. De fato, o surgimento de novas propriedades, a partir da complexidade, é um fenômeno que tem sido extensivamente estudado nos últimos anos e, ainda assim, não deixa de fascinar, como relata Waldrop (1993, p. 82):

Não existe qualquer coisa complicada com relação à molécula de água: é um Mickey Mouse⁶. Seu comportamento é governado por equações bem compreendidas na física atômica. Mas coloquem zilhões de tais moléculas juntas em um mesmo local e, de repente, se obtém uma substância que borbulha, escorre, brilha. Essas zilhões de

6 Waldrop faz um gracejo com a forma molécula de água, H₂O (ver figura em <http://www.astronoo.com/pt/artigos/agua-liquida.html>).

moléculas adquiriram coletivamente uma propriedade, a liquidez, que nenhuma possuía individualmente. A liquidez é ‘emergente’. Propriedades emergentes frequentemente produzem comportamentos emergentes.

A teoria dos sistemas complexos assumiu um caráter transdisciplinar e tem sido utilizada nas mais diversas áreas, como na física (MENDES; GARRIDO, 1993), na economia (ARTHUR, 2014), e até na literatura (HAYLES, 1991). Kelso (1995; 2005) estendeu os conceitos de auto-organização para tentar entender um dos mais complexos artefatos conhecidos no nosso universo, nosso cérebro, e também para compreender como os seres e as mentes humanas percebem, aprendem, controlam e coordenam comportamentos complexos.

Na área da sociologia, os sistemas sociais podem ser compreendidos como aqueles cujas propriedades emergem das interações entre agentes. Embora esteja além do escopo deste artigo tratar desses temas, é importante notar que a filosofia de Simondon guarda estreitas relações com os fenômenos estudados na teoria dos sistemas complexos (KAUFFMAN, 1995; LEWIN, 1994) e na teoria do caos (GLEICK, 1991). De fato, tivessem essas teorias já “emergidas” e amadurecidas em sua época, provavelmente Simondon teria consubstanciado sua filosofia com tais concepções, tendo sido ele um filósofo profundamente sintonizado com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia de sua época.

Sua visão da realidade pré-individual pode ser mapeada com vários aspectos dessas teorias, particularmente no que diz respeito às propriedades de auto-organização e emergência. O seu *ápeiron*, caracterizado pela multiplicidade e pelo caos, conduzem a um ser metaestável e a um devir termodinâmico, através de operações de transdução. Para se ter um exemplo desse acoplamento de ideias, Gleick (1991, p. 4), ao se referir à ciência do caos assevera que “para alguns físicos, o caos é antes uma ciência de processo do que de estado, de devir do que do ser”.

Simondon, ao considerar o ser como estágios do devir, em um processo contínuo de individuação, recupera o pensamento de Heráclito – o que diria Parmênides sobre tudo isso? – não apenas no que diz respeito à dinâmica do ser, mas também em termos de sua multiplicidade e, sobretudo, suas multipotencialidades. De fato, estando ainda o indivíduo acoplado ao pré-individual, fonte de potencial e constituído de baixa entropia, ele incorpora todas as possibilidades e multiplicidades de devir, mas de atualização não determinística. É nessa multiplicidade que reside o potencial criativo, o surgimento do novo, do diferente e da diferença, em uma palavra, da diferença de potencial, sem o que ter-se-ia um aumento de entropia e, por conseguinte, a morte térmica... a

morte. Sem diferença de potencial, não pode existir o devir, o ser transdutivo e metaestável, a mudança. As flutuações, ou perturbações, resultados do acaso e do incerto, são necessárias no sistema metaestável para o surgimento do novo: o caos criativo. De fato, como Prigogine afirma, “[...] o futuro é incerto, mas a incerteza está no âmago da criatividade humana.” (ARES, 2015, p. 182)

O processo de individuação de Simondon está em ressonância com o devir de Heráclito e em contraposição ao ser de Parmênides. Nesse processo de individuação, o indivíduo metaestável e transdutivo é regido por outra lógica... ele não é A ou B, mas A e B. Ele é partícula... e é também onda ou, nas palavras dos Beatles, “I am you as you are he as you are and we are all together!” (TURNER, 2016, p. 220-221)

REFERÊNCIAS*

- ARES, Silvia Kurlat. From darkness, light: Reading Ilya Prigogine at the end of the world. *In: CAPENTER, Victoria (org.). Interface between Literature and Science: Cross-disciplinary Approaches to Latin American Texts.* Cambridge, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015; cap. 8, p. 179-198.
- ARTHUR, W. B.. **Complexity and the economy.** Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ASIMOV, Isaac. **Understanding physics** (3 volumes in one). Barnes and Noble Books, 1993.
- BARRET, Jeffrey A. Entanglement and disentanglement in relativistic quantum Mechanics. **Studies in History and Philosophy of Modern Physics.** v. 48, p. 168-174, nov. 2014.
- CENGEL, Yunos A.; MICHAEL A. **Thermodynamics: an engineering approach.** 8. ed. McGraw-Hill Education, 2014.
- CHAU, Marilena. **Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos.** Edição preparada por David Lapoujade, Editora Iluminuras, 2004.
- DELEUZE, Gilles. Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, v. CLVI, n. 1-3, p. 118, jan./mar. 1966. Resenha de livro.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs.** v. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.
- EDDINGTON, Arthur. **The nature of the physical world.** Pennsylvania: Folcroft Library Editions, 2015.
- GLEICK, James. **Caos: A criação de uma nova ciência.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990.
- GRIBBIN, John. **In the search of the schrödinger's cat: Quantum physics and reality.** New York: Bantan Books, 1984.
- GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy.** v. 1: The earlier presocratics and the pythagoreans. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

GUTHRIE, W. K. C. **The greek philosophers**: From Thales to Aristotle. New York: Routledge, 2013.

HAWKING, Stephen. **The beginning of time**. Disponível em: <http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html>. Acesso em: 12 jan. 2020.

HAYLES, Katherine N. **Chaos and order**: Complex dynamics in literature and science. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

KAHN, Charles H. **The art and thought of Heraclitus**: An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1981.

KAUFFMAN, Stuart. **At home in the universe**: The search for laws of self-organization and complexity. New York: Oxford University Press, 1995.

KELSO, J. A. Scott. **Dynamic patterns**: The self-organization of brain and behavior. Cambridge: Massachusetts, MIT Press, 1995.

KELSO, J. A. Scott. The complementary nature of coordination dynamics: Towards a science of the in-between. In: McDANIEL, R. R.; DRIEBE, D. J. (Eds.). **Uncertainty and surprise in complex systems**. Berlin: Heidelberg. Springer, 2005.

LESTIENNE, Témy. **O acaso criador**. São Paulo: Edipusp, 2008.

LEWIN, Roger. **Complexidade**: A vida no limite do caos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LUZZI, Roberto. **Tópicos em termodinâmica estatística de processos dissipativos**: Teoria da função-resposta. Campinas: Editora Unicamp, 2000.

MAMAS, Dean L. An Intrinsic quantum state interpretation of quantum mechanics. **Physics Essays**, v. 26, n. 2, p. 181-182, 2013.

MARGAIRAZ, Sarah. Entre ápeiron présocratique et métastabilité thermodynamique: l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon. **Methodos**, v. 13, (DOI: <https://philpapers.org/go.pl?id=MAREAP-7&proxyId=&u=http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.4000%2F-methodos.3191>), 2013.

MASSONI, Neusa Teresinha. Ilya Prigogine: Uma contribuição à filosofia da ciência. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, v. 30, n. 2, 2008.

MENDES, Rui Vilel; GARRIDO, Manuel da Silva. **Complexity in Physics & Technology**. New York World Scientific Publishing Company, 1993.

MERALI, Zeeya. Quantum physics: What is real? **Nature**, v. 521, n. 7552, p. 278-280, maio 2015.

MUKUNDA, N. The life and work of Niels Bohr — A brief sketch. *Resonance* 18, 877–884, outubro, 2013. (DOI: doi.org/10.1007/s12045-013-0114-3)

MILLS, Simon. **Gilbert Simondon**: Information, technology and media (*e-book*). Rowman & Littlefield, 2016.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de filosofia**: Das origens à idade moderna. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2002.

NICOLIS, Gregoire; PRIGOGINE, Ilya. **Self-organization in nonequilibrium systems**: From dissipative structures to order through fluctuations. New York: Wiley, 1977.

- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**: Tempo, caos e as leis da natureza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é vida?** São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- SCOTT, David. **Gilbert Simondon's psychic and collective individuation**: A critical introduction and guide. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- SHANNON, Claude. **The mathematical theory of communication**. The University of Illinois Press; 16th Printing edition, 1971.
- SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information** (ILNFI). Grenoble: Édition Jérôme Millon, 2013.
- SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques** (MEOT). Editions Aubier, 2012.
- SIMONDON, Gilbert. **L'individuation psychique e collective**. Aubier, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. **L'individu et sa genèse physico-biologique**. Paris, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 1995.
- STENGERS, Isabelle. Pour une mise à l'aventure de la transduction. **Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université de Bruxelles**: Simondon. Paris: Ed Pascal Chabot. Librairie Philosophique J. VRIN, 2002.
- THIMS, Libb. Thermodynamics ≠ information theory: science's greatest sokal affair. **Journal of Hyman Thermodynamics**, n. 8, v. 1, p 1-120, 2012.
- TRUDEL, Gisèle. **Dessiner une écosophie transductive**: Matières résiduelles, milieux associés, arts technologiques. Thèse de Ph.D, Université de Montréal, out. 2016.
- TURNER, Steve. **The Beatles**: Todas as músicas, todas as letras, todas as histórias. Rio de Janeiro: Sextante, 2016.
- WALDROP, Michael M. **Complexity**: the emerging science at the edge of order and chaos. New York: Simon & Schuster, 1993.
- WIENER, Norbert. **Cibernética ou controle e comunicação no animal e na máquina**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ZINGANO, Marcos Antonio A. **O hilemorfismo aristotélico**. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>. Acesso em: 25 nov. 2019.

*Todos os trechos citados de obras estrangeiras foram traduzidos pelo autor

CORPO E TÉCNICA NA DANÇA: ARTICULAÇÕES PARA UMA CORPOREIDADE INVENTIVA

ERNESTO GADELHA

DENISE PARRA

ROSA PRIMO

INTRODUÇÃO

A dança, mesmo em seus contextos mais rígidos e conservadores, nos remete a estados de euforia, entusiasmo, alegria, movimento, dinamismo, transformação. Até quando traz em si uma crítica a essa situação de exaltação de um suposto bem-estar – situação facilmente apreensível, seja em contextos voltados ao entretenimento, seja em ambientes terapêuticos, ou mesmo quando levada ao palco em competições, o que hoje é muito comum em várias regiões do país –, ainda assim, fazendo-se alvo de uma crítica, o senso comum, ao menor ensejo referente à dança, remete-se a um certo imaginário idealizado, representativo do corpo em estado de dança. Parece que esse imaginário embarca numa espécie de sonho que, mesmo se revelando, por vezes, como um pesadelo, permanece fincado numa aura intocável que subverte qualquer caos em ordem harmoniosa.

Na teoria de Pierre Bourdieu, o modo de estar no mundo deve-se a um processo de pertencimento social. Em outros termos, o indivíduo constitui um coletivo encarnado, um social incorporado. A relação do corpo com o mundo é, implícita e explicitamente, ligada à imposição de uma representação legítima do corpo. Ao considerar como referência o corpo social, suas inscrições e marcas estão ligadas à ideia de que o corpo é construído pela sociedade. Portanto, é lidando com as forças sociais que as diferentes hierarquias e modelos de corpo serão definidos – caracterizando, pois, o que vem a ser um “corpo ideal”. Com efeito, a legitimação de alguns modelos de corpos, em detrimento de outros, parte da sociedade.

O corpo social refere-se à dimensão do corpo na qual é possível perceber as inscrições e marcas sociais, e está ligado ao fato de que o corpo é construído pela sociedade. No jogo social, serão definidas as diferentes hierarquias de modelos de corpos e, portanto, aquele considerado ideal. A sociedade é que vai legitimar alguns modelos em detrimento de outros. A dança, como microcosmo social, como campo artístico, vai absorver todos esses valores e participar dessa construção, reforçando os modelos legítimos (produto do social) ou, em oposição, propor novos modelos.

No texto *L'école, une fabrique d'anti-corps?* (2002), as pesquisadoras francesas Isabelle Launay e Isabelle Ginot afirmam que “a escola de dança é [...] o lugar de transmissão de todas as representações do *métier* de bailarino, como também o lugar onde se define, implícita ou explicitamente, uma certa ideia da dança e da corporeidade que a produz” (LAUNAY; GINOT, 2002, p. 2, tradução nossa)¹. A maior parte das formações em dança cênica, tanto aquelas direcionadas predominantemente para um gênero específico de dança, como aquelas mais generalistas, que não preparam o aluno para a execução de repertórios já dados *a priori*, mas sim para a interpretação-criação de novas propostas estéticas, investe fortemente no treinamento técnico do bailarino. O estudo de uma ou mais técnicas de dança cênica torna-se, assim, em meio ao processo formativo, uma estratégia axial no desenvolvimento de um repertório motor informado pela dança e, mais amplamente, da corporeidade² (dançante) dos futuros artistas dessa linguagem artística.

Ao falar de corporeidade dançante, referimo-nos aqui à “dimensão dançante” da corporeidade do indivíduo, aquela informada, sobretudo, pelas vivências no âmbito de sua formação em dança, mas também por meio de suas experiências prévias em dança. A centralidade e evidente relevância que os treinamentos técnicos exercem na configuração dessa corporeidade apontam para a importância de se discutir esses treinamentos e as consequências desses processos na configuração desses corpos dançantes.

Para exercitar nossa reflexão em torno dessa temática, tomaremos com frequência o exemplo do treinamento em dança clássica. Tal escolha se dá, de

1 Texto publicado originalmente na revista *Art Press*, “Médium Danse”. Numéro spécial – n. 23, 2002. Não tivemos acesso à publicação original da revista, mas o texto está disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02495677/document>.

2 Para o pesquisador Michel Bernard (1990, p. 68), a corporeidade é “uma rede plástica instável, ao mesmo tempo sensorial, motora, pulsional, imaginária e simbólica que resulta de uma interferência de uma dupla história: de uma parte, aquela coletiva da cultura à qual pertencemos e que forjamos nos primeiros hábitos de nutrição, de higiene, do andar, de contatos etc., e aquela, essencialmente individual e contingente, de nossa história libidinal que modelou a singularidade de nossos fantasmas e nossos desejos” (tradução nossa).

um lado, em função da ampla difusão dessa técnica no campo da dança cênica, e, de outro lado, pelo fato de tratar-se de uma técnica cujo objetivo principal é preparar o aluno para a execução de um vocabulário de movimentos, já dado *a priori*. Vocabulário esse percebido comumente como algo consagrado, intocável e imutável.

Tal foco permitirá exemplificar e problematizar aspectos relativos ao treinamento corporal de bailarinos como uma forma de condicionamento de esquemas sensório-motores e de construção de modelos de corpos preconcebidos, resultantes de processos sócio-históricos e culturais, nos quais o desenvolvimento da dança cênica, especificamente, do balé clássico, inscreve-se.

Os treinamentos corporais, assim como a maior parte dos dispositivos técnicos, em geral, são concebidos para lidar com campos de problemas específicos, não podendo, dessa forma, ser pensados como estratégia genérica para lidar com as várias tarefas que um corpo é capaz de realizar. Seguindo essa linha de raciocínio, intui-se que as várias técnicas de dança envolvem problemas específicos, circunscritos às problemáticas que motivaram sua criação.

Dessa forma, cada técnica foi concebida para abranger certo espectro de problemas e um desafio que se apresenta para pessoas que lidam com o corpo sob um prisma artístico, como os bailarinos, é utilizar-se dessas ferramentas como recurso para criar numa perspectiva inventiva, e não simplesmente para a reprodução do que já está dado, a exemplo dos repertórios coreográficos consagrados.

TREINAMENTO TÉCNICO E DOCILIZAÇÃO DO CORPO

A leitura de Michel Foucault, mais especificamente, do primeiro capítulo de *Vigiar e punir*, intitulado *Corpos Dóceis*, agregou alguns elementos para seguir a reflexão ora proposta. No livro em questão, escrito em 1975, Foucault dedica esse capítulo inteiro à discussão de determinados processos iniciados no século XVII, e consolidados no século XVIII; processos esses que possibilitariam o surgimento daquilo que o autor conceituou como *Corpos Dóceis*, ou seja, corpos que se configuram como positividade (aqui entendida, no sentido foucaultiano, como efeito de determinadas relações de saber-poder do poder disciplinar).

Ao ler o texto em questão, lembramo-nos dos árduos anos de treinamento em dança clássica pelos quais, não só os bailarinos clássicos, mas todos aqueles que desejam profissionalizar-se como bailarinos, passam. O balé clássico, tal como o conhecemos hoje, começa a ganhar contornos mais definidos na corte de Luís XIV, em pleno século XVII. Nessa época, o poder absoluto impera; os

discursos, as práticas e estruturas que criam as condições de possibilidade para o balé clássico são forjados no seio dessa corte. Foucault (1987, p. 129), ao falar da “elaboração temporal do ato” nas disciplinas, parece remeter a uma aula desse tipo de dança:

Define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo e com ele todos os controles minuciosos do poder.

De maneira progressiva, desde seus primórdios, o balé logrou desenvolver-se e consolidar-se como linguagem artística e forma de treinamento corporal para artistas da dança. Ainda hoje, em seu processo de formação, o bailarino submete-se, durante anos, a um treinamento diário, no qual o corpo é esquadrinhado e suas partes dissociadas para depois serem rearticuladas segundo um modelo específico de organização do corpo; músculos são fortalecidos, articulações flexibilizadas, coordenações construídas; padrões sensorio-motores e certa “sensibilidade estética” passam a ser a ele incorporados, constituindo, finalmente, um “corpo de bailarino clássico”.

Nesses quase 400 anos que nos separam de sua gênese, o balé clássico constituiu uma sofisticada metodologia de treinamento corporal para a dança, bem como um saber cuja percepção comum vigente remete quase que invariavelmente à ideia de sua eficiência e superioridade, em face das demais técnicas de dança. Por outro lado, essa técnica é vista por muitos como uma maneira de produzir a submissão e o adestramento dos corpos, uma espécie de treinamento que não abre espaço nem para a diferença nem para um “fora”.

De alguma forma, a percepção do efeito negativo de técnicas corporais sobre o corpo potencializa-se quando a técnica em questão é a da dança clássica. Uma análise mais detida dessa técnica pode, talvez, levar à conclusão de que há alguma verdade nessa visão, mas optamos por não nos deter nisso. Evidenciamos, isso sim, outro lado do trabalho com essa técnica, um contraponto, em suma, uma percepção outra dessa questão, virtualmente capaz de contribuir para alargar o campo de discussão que dela se ocupa, ou que a envolve.

Ao mesmo tempo em que refletíamos sobre as questões antes expostas, compreendemos que foi essa mesma técnica – da dança clássica – que não só nos garantiu certa capacidade de inserção profissional, mas forneceu também as bases de nossa corporeidade dançante. Ou seja, foi principalmente a partir

dela que nossos corpos encontraram uma maneira de organizar-se para a dança – e não somente para a dança clássica –, organização essa que, para além da forma, permitiu-nos adentrar um campo novo de sensações potentes, produzidas por um “corpo em estado de dança”.

Se, de um lado, as formas codificadas dessa dança eram controláveis em vários níveis, de outro, as sensações geradas no ato de sua execução não o eram. Tais sensações remetem a um corpo empoderado, desejoso de experimentar o êxtase e a vertigem da dança; um corpo possuído pelo desejo de mais movimento; um corpo sugado por uma espiral de forças autoafetivas; um corpo inteiro e, ao mesmo tempo, sempre desejante de mais dessas sensações... Era esse o corpo em intenso estado de dança que era experimentado nos melhores momentos de aprendizado.

Apesar de falar de um caso específico, relacionado à nossa experiência com a técnica clássica, é notório que relações análogas – implicando técnica, organização corporal para a dança, corporeidade dançante e sensação – podem ser tecidas por inúmeros outros bailarinos, em conexão com as mais diversas técnicas por eles estudadas.

Por outro lado, e esse dado é bastante relevante, todos aqueles que se submetem a treinamentos continuados, por longos períodos de tempo, em uma ou outra técnica corporal, sabem quanto esses treinamentos – caso não se lance mão de “estratégias de compensação”, como o estudo concomitante de outras técnicas/práticas corporais – acabam por condicionar fortemente seus esquemas sensório-motores, restringindo, assim, o espectro das possibilidades de movimento por eles investidas. Esse tipo de constatação pode levar a identificarmos o treinamento técnico em dança como um empecilho, e não como uma “solução” para os processos criativos.

Dessa maneira, é possível formular a seguinte indagação: Como, num processo de aprendizagem em dança, podemos escapar ao imperativo de positividade impostas e à docilização dos corpos dançantes? Esse elemento dos treinamentos técnicos, entre outros, é um aspecto relevante que, neste trabalho, propõe-se a abordar, haja vista a necessidade de equacionar tal problema dentro dos processos formativos em dança.

AQUISIÇÕES TÉCNICAS, PERCURSO FORMATIVO E INSERÇÃO PROFISSIONAL

Para desenvolver este tópico, parte-se de algumas noções contidas no arcabouço teórico desenvolvido por Pierre Bourdieu, entre as quais destacam-se

os conceitos de capital cultural, *habitus* e campo. Ao estudar a visão desse autor sobre a educação formal, chama especialmente a atenção o conceito de capital cultural, criado na década de 1960, quando Bourdieu analisou os mecanismos responsáveis pelas desigualdades de aproveitamento e rendimento de alunos provenientes de distintos grupos sociais (CUNHA, 2007).

No entanto, antes de abordar tal conceito, para melhor compreender o pensamento de Bourdieu em relação aos processos atinentes ao conhecimento e ao saber, é interessante, inicialmente, verificar a outra noção utilizada pelo autor, a de arbitrário cultural, segundo a qual os “[...] valores e significados que orientariam cada grupo social em suas atitudes e comportamento seriam, por definição, arbitrários, não estando, portanto, fundamentados em nenhuma razão objetiva, universal [...]” (NOGUEIRA, M.; NOGUEIRA, C., 2007, p.36).

Esses valores e esse comportamento, entretanto, seriam percebidos, absorvidos e consagrados pelos indivíduos como os únicos legítimos, ocorrendo aí uma “naturalização” deles. Com a cultura escolar aconteceria o mesmo: “[...] apesar de arbitrária, a cultura escolar seria socialmente reconhecida como a cultura legítima, a única socialmente válida” (NOGUEIRA, M.; NOGUEIRA, C., 2007, p.36).

Para Bourdieu, a legitimação de um arbitrário cultural deve ser considerada a partir das relações de disputa entre os vários arbitrários culturais de uma sociedade, bem como das relações de força entre os grupos que os legitimam. Segundo o autor, de modo geral, os arbitrários culturais que se legitimam são aqueles provenientes das classes dominantes, uma dinâmica que seria reproduzida também no contexto da cultura escolar.

Retomando agora o conceito de capital cultural, Maria Amália Cunha (2007) afirma que este toma forma, segundo Bourdieu, na qualidade e quantidade de conhecimento que o aluno já traz de casa para a escola, além de “heranças” como a postura corporal, o domínio da linguagem, a capacidade de se expressar em público etc. O autor acreditava que o fato de a cultura da elite ser muito próxima da cultura escolar, permitia aos estudantes de origem social mais favorecida melhor rendimento escolar, porque eles eram aqueles que sabiam jogar as “regras do jogo”.

A noção de capital cultural traz implícita a percepção de que existe um tipo de cultura – a das classes dominantes – que é mais valorizado do que outros. Bourdieu, ao enfatizar que o saber escolar está diretamente ligado à cultura das classes dominantes, abre espaço para uma análise crítica do currículo (NOGUEIRA, M.; NOGUEIRA, C., 2007).

Na perspectiva bourdieusiana, as disciplinas, os conteúdos curriculares, o espaço e o grau de importância que lhes é atribuído, tudo isso não poderia ser pensado sem estar atrelado a um vasto e complexo sistema de diferenciação social, no qual prevalecem os interesses das elites culturais. Esse viés pode, por exemplo, ser interessante para pensar-se criticamente a escolha das técnicas estudadas numa formação em dança.

As técnicas desse processo formativo não são integradas ao currículo de forma aleatória, mas sim porque acredita-se que, por meio de seu estudo, será possível desenvolver determinado capital, que virá a ser valorizado em um campo³ específico, o da dança; o nível de valorização do capital em questão dependerá de diferentes fatores, como, por exemplo, o fato de a técnica dominada pelo bailarino se alinhar em maior ou menor grau com as demandas artísticas de um subcampo hegemônico dentro do campo.

Ancorados nas análises de Bourdieu, identificamos, assim, que existem disciplinas – e conteúdos –, no contexto escolar, que são priorizadas em detrimento de outras, e que, segundo o autor, suas respectivas importâncias estariam diretamente atreladas aos arbitrários culturais legitimados pelas culturas dominantes. No caso da formação em dança, a modalidade clássica é um exemplo emblemático de arbitrário cultural legitimado não só pelas classes dominantes, mas também pelos contextos hegemônicos de produção em dança no mundo ocidental.

Feita a contextualização, utilizamos o conceito de capital cultural para pensar o estudo de técnicas na formação em dança. Com esse intuito, e como exercício reflexivo, num movimento de aproximação com a dança, atribuímos uma dimensão corporal à categoria analítica capital cultural. No contexto dessa discussão e em consonância com Wacquant (1996), pode-se chamá-la de “capital corporal”⁴.

3 Para Pierre Bourdieu, o espaço social é constituído por uma multiplicidade de campos sociais, tais como o artístico, esportivo, político, econômico, dentre outros. De acordo com o autor, os indivíduos, ou atores, inseridos num determinado campo “[...] agem em função da aposta do campo e lutam para adquirir ou conservar o capital específico a este campo. [...] É a posse de este capital específico que determina a posição no interior do campo. À imagem do espaço social, o campo pode ser descrito como um espaço de posições e de relações entre as posições dos diferentes participantes. A história das lutas pela aquisição de capital específico se cristaliza em campos sob a forma de regras ou de instituições [...] que permitem que o campo se perpetue” (JOURDAIN, A.; NAULIN, S., 2017, p. 146).

4 O sociólogo Loïc Wacquant (1996) utiliza o termo “capital corporal” em seu artigo *Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers*. Ao utilizar essa noção, o autor dialoga com as categorias de “capital” formuladas por Pierre Bourdieu (capital econômico, capital social, capital cultural e capital simbólico).

Avançando nessa direção, é possível, talvez, intuir que, partindo de nossa perspectiva – a da formação em dança –, interessaria investir na dimensão dançante desse capital corporal; dimensão essa informada pela dança e materializada na corporeidade dançante do aluno, em um *habitus* e *hexis*⁵ corporal específicos.

Mas, em meio a tantas possibilidades dentro do universo da dança cênica, que capital corporal seria desejável e como desenvolvê-lo numa formação em dança que, por exemplo, não se destina especificamente a formar bailarinos para a execução de obras preexistentes que integram um repertório consagrado? A que e a quem serve esse capital? Que *habitus* e que *hexis* corporal essas formações estão construindo?

Aproximamo-nos aí, mais diretamente, de questões que dizem respeito às relações tecidas entre os processos formativos em dança e o campo de inserção dos egressos desses processos. Pode-se indagar: Em que posições e com que disposições esses agentes integrarão o campo? Em que medida concorrerão para preservar ou transformar as estruturas do campo?

Aqui se faz necessário retornar à questão do capital cultural/capital corporal. A formação em dança inicia-se, com frequência, numa idade tenra, sem que os alunos possuam uma formação específica anterior, ou seja, sem um capital corporal previamente desenvolvido que seja informado de maneira significativa pela dança, nesse caso, a dança cênica⁶. Poderíamos supor que esse referido capital, diferentemente do capital cultural, tal como pensado por Bourdieu, não é adquirido naturalmente pela convivência familiar/social.

5 Em seu livro *Meditações pascalianas* (2001), Pierre Bourdieu dedica um capítulo inteiro, intitulado O Conhecimento pelo Corpo, para discutir o corpo como agente de formas específicas de conhecimento. Ao falar de *habitus*, o autor aponta a dimensão corporal dessa construção, interiorizada e incorporada pelos indivíduos ao longo de sua socialização: “Enquanto produto da incorporação de um *nomos*, do princípio de visão e divisão constitutivo de uma ordem social ou de um campo, o *habitus* engendra práticas imediatamente ajustadas a essa ordem, portanto percebidas e apreciadas, por aqueles que as realizam, e também pelos outros, como sendo justas, direitas, destros, adequadas [...]. Essa intencionalidade prática, não tética, [...] se enraíza numa maneira de manter e conduzir o corpo (uma *hexis*), uma maneira de ser durável do corpo duravelmente modificado que se perpetua, transformando-se continuamente (em certos limites), numa relação dupla, estruturada e estruturante, com o ambiente.” (BOURDIEU, 2001, p. 175)

6 Aqui, para todos os efeitos, referimo-nos a uma formação em dança cênica. Embora, em determinados contextos sociais, algumas danças – a exemplo das danças tradicionais, das populares e urbanas – estejam presentes desde a mais tenra infância, seja no âmbito comunitário, ou mesmo familiar, aportando informações corporais atreladas à organização do corpo para formas específicas de dança, esse costume parece tornar-se cada vez menos evidente nas sociedades contemporâneas. Nossa experiência aponta que, na faixa etária em que se inicia a formação básica em dança, as informações corporais acima mencionadas são muito pouco conhecidas, mesmo em se tratando de formas de dança bastante difundidas pelos grandes veículos de comunicação.

Dessa forma, poderíamos, talvez, conceber o capital corporal desenvolvido ao longo da formação em dança como um legado na forma de habilidades incorporadas pelos próprios alunos no decorrer do curso, a partir do estudo de técnicas, vivências corporais, do desenvolvimento de aptidões físicas, entre outros aspectos; uma espécie de patrimônio corporal pessoal que levariam como bagagem para seus percursos posteriores, formativos, profissionalizantes e artísticos⁷.

Se aceita essa suposição, poderíamos passar a uma indagação: Que tipo de legado poderia ser considerado, no contexto sócio-histórico-educativo e cultural, um capital corporal relevante informado pela dança, isto é, um capital capaz, em princípio, de proporcionar a seus detentores melhores perspectivas formativas, profissionais e artísticas na área de dança? Responder a essa pergunta não é simples, sobretudo, considerando-se que o campo da dança – assim como o das artes em geral –, no que tange às propostas formativas e artísticas, possibilidades de trabalho, modos de produzir, etc., é extremamente heterogêneo.

Com efeito, não existe uma fórmula única capaz de dar conta da diversidade dos nichos, das práticas, formas de produção, dos saberes e fazeres que atravessam e constituem esse campo. Quando pensamos na arte como o lugar por excelência da invenção, como “um fazer em devir”, tanto mais difícil torna-se conceber uma formação, haja vista, por exemplo, que as técnicas a serem valorizadas e estudadas – numa concepção inventiva e experimental de formação em dança – teriam por finalidade preparar os corpos dançantes dos alunos para lidar com processos, devires, tendências virtuais, acontecimentos, forças e intensidades, amiúde ainda invisíveis e indizíveis.

Se, de um lado, temos o impasse mencionado, de outro, não se pode esquecer os fatores históricos, sociais e culturais que atravessam qualquer fazer humano, inclusive o artístico. O que quer que façamos em arte – assim como nos mais diversos âmbitos do conhecimento humano –, estamos sempre a “conversar” com algo que já foi dito, escrito, cantado, tocado, pintado, esculpido, filmado, dançado, etc. Não partimos nunca de um lugar nenhum absoluto para ir a um lugar qualquer. As formações artísticas, tradicionalmente, em distintos níveis, intensidades e amplitudes, levam isso em conta e pautam-se, em suas propostas pedagógicas, por essas “conversas”.

Parece-nos importante tratar, agora, de uma mudança de paradigma, vivenciada a partir do ano 2000, no que diz respeito à percepção do currículo na educação profissionalizante. Apesar de referir-se à educação de nível médio,

7 Para mais informações sobre capital corporal, ver Weber (2011).

trata-se de um câmbio de perspectiva que abrangerá os processos educacionais de forma bastante ampla e em vários níveis.

Se, até o final do século XX, o currículo era um fim em si, e o foco centrava-se em seus “conteúdos”, o novo paradigma que emerge no início desse milênio, por seu turno, concebe o currículo como um “meio”, voltando sua atenção para as competências a serem desenvolvidas no processo formativo. Tal mudança vem fortemente pautada pelas novas demandas do mundo do trabalho, evidenciando o foco na trabalhabilidade – ou laborabilidade –, uma noção que remete à capacidade de produção e competição no mercado laboral. Como afirma o documento *Educação profissional – Referenciais curriculares nacionais da educação profissional de nível técnico*, publicado pelo Ministério da Educação em 2000, os currículos “[...] não são mais centrados em conteúdos ou necessariamente traduzidos em grades de disciplinas. A nova educação profissional desloca o foco do trabalho educacional do ensinar para o aprender, do que vai ser ensinado para **o que é preciso aprender no mundo contemporâneo e futuro.**” (BRASIL, 2000, p.10, grifos nossos).

Ainda que os dados antes citados girem em torno de questões da educação profissionalizante, é interessante fazer um exercício analógico relativo à formação em dança, de uma forma geral, como um percurso que pode, potencialmente, tornar-se um caminho para a profissionalização.

O documento supracitado evidencia que, na medida em que se desloca o foco, do que deveria ser ensinado ao aluno ao que o aluno deveria aprender, parece haver um movimento de um extremo a outro, em que o objetivo desloca-se dos conteúdos para as competências a serem construídas pelo aluno. Essas competências, em última instância, dizem respeito à aptidão do aprendente para mobilizar saberes cognitivos, psicomotores e socioafetivos “[...] como recursos ou insumos, através de análises, sínteses, inferências, generalizações, analogias, associações, transferências, ou seja, de **esquemas mentais adaptados e flexíveis, em ações próprias de um contexto profissional específico, gerando desempenhos eficientes e eficazes**” (BRASIL, 2000, p.10, grifos nossos).

Levantamos essa discussão para apontar que, da mesma forma, também uma proposta de formação artística – direta ou indiretamente profissionalizante –, por mais aberto que seja o perfil dos seus egressos, não pode furtrar-se a dialogar com questões relacionadas ao contexto socioeconômico no qual se insere. Se, de um lado, uma formação em arte não deve ter como objetivo preponderante, ou exclusivo, preparar seu aluno para um mercado de trabalho específico, de outro, tampouco deve ignorar que a capacidade de inserção profissional é um dado considerável a ser levado em conta pela formação.

Uma vez considerada e assumida essa necessidade, o foco da discussão pode voltar-se para a natureza e qualidade dessa capacidade de inserção, visualizando-a para além de uma simples adequação ao mercado de trabalho. Quando lemos em um documento oficial indicações como **“o que é preciso aprender no mundo contemporâneo e futuro”** ou **“esquemas mentais adaptados e flexíveis [...] gerando desempenhos eficientes e eficazes”**, percebe-se até que ponto o pensamento neoliberal, com suas prescrições de adaptabilidade, flexibilidade, produtividade, eficiência, eficácia, para ficar apenas em alguns exemplos de predicados indispensáveis à trabalhabilidade (posto que a empregabilidade tornou-se algo do passado), passou a determinar, nesse novo milênio, diretrizes da educação formal.

Em meio ao atravessamento dos processos formativos – inclusive os artísticos – pelo pensamento neoliberal, como criar estratégias para que os capitais construídos pelos alunos, nesses processos, não se tornem apenas elementos constituintes de um “capital humano” a serviço da reprodução de estruturas de poder, de um *status quo* do campo da dança e de um *ethos* a serviço da lógica neoliberal?

Se considerarmos que, nos processos formativos em dança, por meio do estudo das técnicas e vivências corporais, constituem-se tipologias específicas de *habitus* e *hexis* corporais, como gerar dispositivos capazes de subverter uma espécie “razão prática” (BOURDIEU, 1997), que tende à reprodução de lógicas incorporadas?

Percebendo o campo como um espaço de lutas “no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados, conforme sua posição na estrutura do campo de forças [...]” (BOURDIEU, 1997, p. 50), o desafio que se apresenta é pensar linhas de fuga para essa agenda neoliberal, permitindo, a partir de uma capacidade de inserção crítica, competente e inventiva dos profissionais, que o campo da dança seja um espaço dinâmico, no qual as posições e disposições de seus agentes não sejam inteiramente determinadas por estruturas cristalizadas que favorecem sua própria reprodução, e permitam a constante construção de novas condições de possibilidade para a criação artística.

Discutimos, a seguir, estratégias em torno da formação em dança que apontem para caminhos pedagógicos mais alinhados com a invenção e não com a reprodução.

LINHAS DE FUGA OU DE COMO INDISPOR O DISPOSITIVO

Em seu artigo Representações sobre Técnicas para Dançar, Sílvia Geraldi (2007, p. 77) lembra-nos que as “[...] técnicas de preparação corporal do

dançarino contemporâneo têm sido fonte de inúmeras reflexões por parte do meio artístico e pedagógico da dança, resultado de transformações significativas nos modos de produção cênica e, portanto, nos hábitos de trabalho de artistas e professores”.

No mesmo artigo, a autora menciona, de um lado, a noção ainda vigente, em determinados contextos, como as escolas tradicionais de dança, de que haveria técnicas universais, como o balé clássico – frequentemente visto como técnica-base para o aprendizado de outras técnicas menos sofisticadas –, que é a mais emblemática delas (GERALDI, 2007).

Ao mesmo tempo, Geraldi, citando Grenn e Stinson (1998), lembra que “[...] ao desafirmos sistemas dominantes que preconizam verdades universais, podemos cair na armadilha de estabelecermos outros modelos tão arbitrários ou autoritários quanto aqueles, privilegiando determinados conhecimentos em detrimento de outros”. (GRENN; STINSON, 1998, *apud* GERALDI, 2007, p. 78).

Prosseguindo em sua reflexão, a autora toca no tema das tradições da arte e aponta que, o contato com estas,

[...] permite-nos vivenciar os modos de pensar, perceber, conceber, ordenar e praticar a ação artística das gerações anteriores, reconhecendo suas formulações, testemunhos, paradigmas. Torna o processo histórico visível e significativo, dando-lhe espessura, legitimando a aglomeração de sucessivas experiências e ‘descobertas’ artístico-estéticas. Tradição e história fundamentam assim teorias, princípios e metodologias a partir das quais é possível criar novos desdobramentos e zonas de diálogo.

A quebra de convencionalismos na dança deve, portanto, ser investigada nas relações entre passado e presente, no jogo dinâmico e complexo que se estabelece entre tradição e inovação, e não segundo critérios meramente prescritivos. Se o objeto do passado está aqui hoje, sua significação é extremamente contextual, sendo que às atuais gerações é dado o direito de re-interpretar formas de transmissão das danças tradicionais para que dialoguem com propostas contemporâneas de arte e educação. (GERALDI, 2007, p. 78-79, grifos no original).

A partir da fala supracitada de Geraldi, dois aspectos parecem ser importantes para esta reflexão. O primeiro diz respeito ao fato de que, segundo a autora, “às atuais gerações é dado o direito de reinterpretar formas de transmissão das danças tradicionais para que dialoguem com propostas contemporâneas de arte e educação”. O segundo aspecto refere-se à possibilidade de, a partir da tradição e história, serem criados “novos desdobramentos e zonas de diálogo”.

Começamos, então, pelas novas formas de transmissão. Geraldi (2007) afirma, em consonância com Fortin (2004), que um dos paradigmas ainda hegemônicos, no que diz respeito à transmissão com dança, em sala de aula, relaciona-se à adoção de “práticas corporais ligadas à representação do corpo”, cuja ênfase recai sobre o corpo reprodutor, a aparência externa do movimento e o professor como referência imagética para o aluno.

Em oposição a esse tipo de prática, situam-se aquelas que valorizam a experiência do corpo, concentrando-se na qualidade da vivência corporal, na experiência individual e sensível do aluno em face do conhecimento transmitido. Está-se, assim, diante de duas abordagens antagônicas, uma que valoriza a técnica como exterioridade e outra que a concebe como interioridade (GERALDI, 2007).

Um dos desafios que se apresentam aos processos de ensino e aprendizagem em dança talvez seja justamente a superação dessa aparente dicotomia que opõe forma e sensação. É importante superar as abordagens que valorizem excessivamente atributos de uma mesma natureza, como a apreensão de passos; a aquisição de coordenações hiper-refinadas; e de uma aptidão física específica para um tipo específico de dança. Geraldi (2007, p. 83) lembra que as aulas que “empreguem exaustivamente a cópia e a repetição de vocabulários e rotinas predeterminados não serão capazes de assegurar um entendimento global da tecnologia utilizada para dançar – tecnologia compreendida aqui como lógica que envolve a técnica”.

A autora prossegue, enfatizando que, se

[...] o trabalho técnico considerar os vínculos entre interior/exterior do corpo, será possível ao dançarino perceber-se como um ‘conjunto em relação’, atuando no tempo-espaco: sujeito que, à medida que se move, é capaz de conscientemente sentir, pensar, julgar, apreciar, afetar-se, enfim envolver-se de maneira coesa e harmoniosa com seu movimento. (GERALDI, 2007, p. 83).

Com esse tipo de abordagem, ou seja, por meio da valorização de distintas dimensões do aprendizado técnico, estar-se-á conferindo uma qualidade diferenciada ao processo cognitivo; tornando-o mais complexo e condizente com as premissas da educação em arte e da criação artística na contemporaneidade. Por fim, na busca do “entendimento global” da técnica, pensando na lógica que a perpassa e a constitui enquanto técnica de dança, é importante abordá-la perspectivando-a também a partir das questões estéticas, artísticas e históricas contidas em sua gênese.

E antes de passarmos ao aspecto da criação de “novos desdobramentos e zonas de diálogo”, salientamos um ponto que nos parece essencial: Em uma formação que não está focada em formar para uma técnica nem para a execução de um repertório específico, mas sim em instrumentalizar os alunos com distintas ferramentas – motoras, corporais e teóricas – para que eles possam fazer seus agenciamentos da maneira que melhor lhes convier, é importante pensar e trabalhar as técnicas na perspectiva da pluralidade.

As transformações na produção artística contemporânea são profundas e plurais, não cabendo, portanto, a uma ou outra técnica específica, dar conta das demandas produzidas nesse contexto. Imprescindível é, como lembra Sílvia Geraldi, ter em conta que a “[...] opção por determinada técnica para dançar sempre envolverá um conjunto de escolhas que necessariamente excluirá determinados conteúdos e privilegiará outros” (GERALDI, 2007, p. 85).

A autora prossegue afirmando ser importante que “[...] alunos e professores conheçam as fortalezas e limitações de cada sistema de trabalho para que possam situar-se conscientemente diante desta ‘lógica de inclusões/exclusões’ inerentes a cada técnica, buscando formas de treinamento que melhor respondam aos seus interesses e fins artístico-estéticos e pedagógicos” (GERALDI, 2007, p. 85, grifos no original).

INDISPONDO O DISPOSITIVO

No ensaio intitulado Forsythe e o Dispositivo, Paulo Caldas (2012), a partir de Giorgio Agamben (2009), refere-se à etimologia do termo “dispositivo” em Michel Foucault. Nessa breve análise etimológica, Caldas lembra-nos que esse termo remete não somente à noção de “positividade” - presente na obra do jovem Hegel -, mas também ao vocábulo *Gestell*, de Heidegger, que possui etimologia análoga às do termo *dispositio*, *dis-ponere*. Caldas (2012, p. 37) lembra ainda que, desde “[...] uma perspectiva marcadamente foucaultiana, Agamben inscreve o par *Gestell-dispositif* na dimensão da governamentalidade, das configurações de poder e dos processos de subjetivação”.

Seguindo com sua explicação etimológica, o autor informa que “*Gestell* é, de fato, um neologismo heideggeriano a partir do verbo *stellen*, formador de palavras como *erstellen* (produzir), *vorstellen* (representar) e *bestellen* (ordenar), e que guarda similitudes com a raiz latina *ponere* – *por* –, formadora, por sua vez, de palavras como *compor*, *impor* e *dispor*” (CALDAS, 2012, p. 37-38).

Afirma, ainda, que Agamben, ao fazer a genealogia do termo “dispositivo” associando-o à positividade, assim o faz porque se trata de evidenciar “[...] o

traço constitutivamente positivo e produtivo do poder, que cria e modela corpos, subjetividades e discursos” (CALDAS, 2012, p. 39). O autor prossegue afirmando que, a partir das formulações de Michel Foucault, e em consonância com Gilles Deleuze e Félix Guattari, podemos pensar a nós mesmos “[...] no interior de infinitos dispositivos heterogêneos: suas múltiplas linhas se entrecruzam e misturam produzindo outras linhas variadas e mutadas” (CALDAS, 2012, p. 39).

E, mais – o que nos parece de extrema importância para nossa reflexão –, Caldas (2012) afirma que qualquer coisa nova que porventura venha a surgir não tem a ver com algo original que remete a uma origem, mas sim à capacidade de atualização criativa daquilo que o dispositivo dispõe no tempo.

Finalmente, antes de passar à análise do objeto de sua reflexão – a obra *In the middle somewhat elevated*, de William Forsythe – Paulo Caldas recorda-nos da possibilidade de um uso “menor”⁸ do dispositivo, como estratégia para a criação do novo. Se ele assim o faz, é porque vê na obra em questão um “balé menor”:

Com base na problematização simultânea do corpo fundamentado na técnica clássica e das análises labanianas, institui-se um corpo improvável, consagrado a um balé *menor*, ligado a regimes de mobilidade que, no limite, infinitizam seus parâmetros espaciais e projetam-se como que para fora dos limites de suas esferas de movimento; um corpo desligado do metrônomo e estabelecedor de sua própria temporalidade. (CALDAS, 2012, p. 46).

Paulo Caldas cita a experiência da pesquisadora em dança e ex-dramaturgista de William Forsythe, Heidi Gilpin, que, ante a obra do coreógrafo, remete-se à palavra *Entstellung* (derivada de *stellen*), buscando em Freud sua definição: “Podemos muito bem emprestar à palavra ‘Entstellung’ (distorção, desfiguração) o duplo sentido a que tem direito, mas de que hoje não se faz uso. Ela deve significar não só ‘alterar a aparência de algo’, mas também

8 Quando se refere ao termo menor, Caldas recorre a uma noção que aparece em Gilles Deleuze (1997, p. 124), onde se lê: “Não se trata de uma situação de bilinguismo ou de multilinguismo. Pode-se conceber que duas línguas se misturem, com passagens incessantes de uma à outra; cada uma continua sendo um sistema homogêneo em equilíbrio, e a mistura se faz em falas. Mas não é desse modo que os grandes escritores procedem, embora Kafka seja um tcheco escrevendo em alemão, Beckett um irlandês escrevendo (com frequência) em francês, etc. Eles não misturam duas línguas, nem sequer uma língua menor e uma língua maior, embora muitos deles sejam ligados a minorias como ao signo de sua vocação. O que fazem é antes inventar um uso menor da língua maior na qual se expressam inteiramente; eles minoram essa língua, como em música, onde o modo menor designa combinações dinâmicas em perpétuo desequilíbrio. São grandes à força de minorar: eles fazem a língua fugir, fazem-na deslizar numa linha de feitiçaria e não param de desequilibrá-la, de fazê-la bifurcar e variar em cada um de seus termos, seguindo uma incessante modulação” (grifos no original).

‘colocar algo em outro lugar, deslocar’” (GILPIN *apud* CALDAS, 2009, p. 41, grifos no original).

Nessa linha de raciocínio, o autor afirma que “Indispor o *dispositif*, desviar do *Gestell* e afirmar uma *Entstellung* (como uma arte de deslocamentos e desfigurações) pode ser um modo de conceber uma estratégia poética” (CALDAS, 2012, p. 41), Seu testemunho acerca das características de *In the middle somewhat elevated* descreve como Forsythe consegue a *Entstellung* do dispositivo balético:

In the Middle Somewhat Elevated é inegavelmente balé: é sem dúvida necessário um consolidado domínio técnico do vocabulário balético para performá-lo. Mas tal domínio é condição de um ultrapassamento, pois os corpos aí se ligam a uma arte do desequilíbrio e de projeções espaciais alargadas. De fato, nesta peça, naquilo que tenderíamos a reconhecer virtuosismo, é dado a ver — quase *casualmente* — apenas um modo em que os corpos extremam o alcance de seus movimentos: o que se sucede não é a demonstração de belas figuras, mas formas sempre instáveis das forças. Sim, algo *casual* é insinuado e desde o início, quando duas bailarinas na cena que se abre *nada* fazem. Na composição de uma tal cena prosaica, vislumbramos um projeto: o extraordinário se quer menos, se quer deste mundo. *In the Middle* é plenamente um balé do século XX: experimentando uma lógica de movimento que não se detém nas características poses clássicas, solos, duos e configurações (pouco) mais numerosas se sucedem ou se imbricam, vertiginosos, fazendo passar de corpo a corpo a ocupação do palco. Ainda que num sentido diferente das proposições coreográficas de Merce Cunningham, todos aí são solistas. O centro da cena é continuamente deslocado e transferido. Na composição com a música de Thom Willems, o movimento não obedece à eventual contabilidade de seu andamento, mas joga com ela e — aqui e ali — deixa-se coincidir em pontos que parecem, não redundâncias ou ilustrações recíprocas, mas tangenciamentos de duas matrizes expressivas autônomas e em diálogo. (CALDAS, 2012, p. 42-43).

Finalizando seu ensaio e utilizando-se do balé *In the Middle somewhat elevated* como exemplo para sua leitura, Caldas (2012, p. 49) faz uma afirmação a respeito do dispositivo balé, que resume o próprio ato da indisposição do dispositivo:

O balé é como fundação e fundamento de desvios e desfigurações que estabelecem na diferença de cada corpo novos modos de mover; o corpo do balé, até então adestrado a cumprir rotinas motoras, passa a experimentar novas potências poéticas, indispondo o dispositivo clássico.

Uma estética é inseparável de uma política: em Forsythe, outra poética funda um balé

que se desfigura: uma *Entstellung* tornou a temporalidade do corpo não metronômica, seu espaço hierarquias e a geometria de que faz uso um campo de forças; enfim, indisposto o dispositivo clássico, o balé se fez *menor*.

De forma análoga, por meio de estratégias distintas, as mais diversas formas de treinamentos técnicos usados durante os processos formativos – sejam de formação inicial, profissionalizante, ou de nível superior – devem ser alvos de constantes “indisposições”, pois somente assim será possível alargar o campo de problemas – sobretudo, considerando-se que os dispositivos técnicos configuram-se justamente para resolver problemas específicos –, o conhecimento e/ou a criação de algo novo.

Virgínia Kastrup (2005), em seu texto *Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir-mestre*, identifica duas políticas educacionais claramente distintas: a política da reconhecimento e a política da invenção. Segundo a autora, a invenção, em consonância com G. Deleuze (1988), não se trata da capacidade de solucionar problemas, mas, sobretudo, da capacidade de inventar problemas. Kastrup (2005, p. 1.274) afirma que “[...] a invenção é sempre invenção do novo, sendo dotada de uma imprevisibilidade que impede sua investigação e o tratamento no interior de um quadro de leis e princípios invariantes da cognição”.

A autora prossegue afirmando:

Perspectivada pela invenção, a aprendizagem surge como processo de invenção de problemas. Aprender é, então, em seu sentido primordial, ser capaz de problematizar a partir do contato com uma matéria fluida, portadora de diferença e que não se confunde com o mundo dos objetos e das formas.

A noção de aprendizagem inventiva inclui então a invenção de problemas e revela-se também como invenção de mundo. Trata-se de dotar a aprendizagem da potência de invenção e de novidade. (KASTRUP, 2005, p. 1.277).

Escapar à política da reconhecimento, seja na arte ou na ciência, implica uma disposição constante para indispor os dispositivos – entre os quais incluem-se as técnicas de dança – que estão a serviço dos processos de ensino e aprendizagem. Seja diretamente nos processos de treinamento técnico, seja nos processos de criação, Sílvia Geraldí lembra-nos que:

Inúmeros têm sido os estudos na direção de integrar materiais, recursos e procedimentos técnicos diferenciados às formas tradicionais de preparo corporal, buscando

uma melhor instrumentalização do dançarino tanto para a performance cênica, quanto para a produção de linguagem. A aplicação de estratégias criativas e recursos exploratórios às gramáticas instituídas vêm servindo não apenas para redefinir o conceito de técnica de dança, mas também para ampliar o rol de habilidades e de usos do corpo do dançarino contemporâneo. (GERALDI, 2007, p. 85).

Finalizamos afirmando que, se não há fórmulas prontas e definitivas para indispor o dispositivo, pode haver, por parte dos educadores em dança – e nas artes em geral –, pelo menos a disponibilidade constante para propor e experimentar deslocamentos – *Entstellungen* – possíveis, transformando o próprio processo de ensino e aprendizagem num incansável e inesgotável laboratório de experimentação artístico-pedagógica.

Nesse movimento, poderemos deslocar o problema da pertinência, ou não, das **técnicas em si**, para uma questão talvez mais relevante, e que sempre vai requerer novas respostas no dia a dia da prática pedagógica: Que estratégias utilizar para que as técnicas tornem-se de fato instrumentos em favor da invenção e não conteúdos descontextualizados e desconectados dos processos da criação coreográfica contemporânea?

A cada professor comprometido com um ensino inventivo, cabe encontrar abordagens e estratégias próprias que lhe permitam alinhar-se com essa política cognitiva; a cada gestor, coordenador e corpo docente, cabe cultivar essa perspectiva e abrir espaço para que a instituição formativa e seus processos de ensino e aprendizagem sejam uma instância de mediação entre os saberes do passado e do presente, perspectivando-se pela fluidez do conhecimento e pela invenção de novos problemas; a cada aluno, por fim, cabe vislumbrar para si um horizonte artístico em consonância com seus anseios e desejos e desenvolver as ferramentas técnicas e teóricas que vão lhe permitir traçar um percurso na direção almejada.

Em última instância, a escola deve ser um lugar de empoderamento do aluno, para que ele possa adentrar o campo da dança sendo capaz de, em distintos níveis, criar e recriar incessantemente as suas condições de possibilidade nesse campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Problematizar as técnicas e o treinamento técnico na formação em dança pode ter várias perspectivas. No presente trabalho, longe de esgotar a discussão, desenvolveu-se a reflexão a partir de algumas perspectivas definidas como pertinentes e relevantes.

A criação artística é um lugar de absoluta liberdade, que pressupõe, no entanto, a disponibilidade e o domínio de certas ferramentas – entre as quais as técnicas possuem um papel fundamental – para que o projeto estético possa desdobrar-se e evoluir rumo à sua materialidade artística. O desafio, parece-nos, é conciliar domínio técnico com invenção, pressupondo que a invenção sempre diz respeito ao novo. Trata-se de, a partir daquilo que se conhece, chegar àquilo que não se conhece ainda.

Acreditamos não haver uma fórmula, dada *a priori*, que possibilite abandonar facilmente uma política de ensino pautada pela reconhecimento, em prol de uma política calcada na invenção. Há no entanto, aspectos importantes a serem considerados no processo de ensino e aprendizagem, que poderão favorecer a configuração de estratégias e metodologias mais alinhadas com a invenção. Nesse sentido, o exercício constante de “indispor o dispositivo” (CALDAS, 2012) parece-nos ter absoluta centralidade.

E, no entanto, para ser capaz de indispor o que está previamente disposto, primeiro há que se dispor algo. Neste ponto, deslocamos a discussão do dispositivo para o processo de constituição desse dispositivo. Primeiramente, acreditamos ser absolutamente necessário – e coerente quando tratamos de uma formação que não se orienta para um repertório específico – pensarmos as técnicas no viés da pluralidade, escapando à tendência de idealizar o domínio técnico a partir de uma ou duas técnicas que exercem supremacia na dança cênica, como o balé clássico, a mais emblemática delas.

Somente o estudo de várias técnicas – preferencialmente, de forma concomitante – e a vivência de formas distintas de experiências corporais, serão capazes de constituir uma memória motora informada pela multiplicidade e mais apta a escapar às restrições de esquemas sensorio-motores, de um *habitus* e *hexis* corporal, para falar em termos bourdieusianos, demasiadamente cristalizados e excessivamente delimitadores, no que diz respeito à organização do movimento dançado.

Voltando ao dispositivo, é importante perceber que o processo de indisposição deste deve ser praticamente concomitante ao seu processo de disposição, propriamente dito. Não se pode esperar que a formação esteja concluída para experimentar, com os dispositivos – nesse caso, as técnicas –, novas possibilidades e usos, ou seja, alargar o campo de problemas a partir dessas ferramentas.

Deve-se ter em mente que, para além da expansão das possibilidades de uso de dada ferramenta, trata-se, sobretudo, de cultivar com os alunos a construção de uma atitude; trata-se, de um lado, de promover com eles a percepção de que podem se apropriar das técnicas, da forma como bem quiserem, para

resolver e/ou inventar distintas formas de problemas; de outro lado, de perceberem que, em alguns casos, será necessário criar, ou buscar, novos dispositivos para a abordagem de problemas cujas ferramentas conhecidas não dão conta.

Considerando as formações posteriores que o aluno eventualmente venha a realizar, além de uma possível inserção profissional no campo da dança, e retomando a analogia feita anteriormente à noção de capital cultural, de Pierre Bourdieu, cremos ser possível perceber essa corporeidade dançante construída pelo aluno ao longo de sua formação como um capital corporal. São as aquisições que constituem esse capital corporal que lhe permitirão continuar avançando em seus futuros projetos, sejam de formação, profissionalizantes, ou artísticos.

Há que se levar em conta, portanto, ao eleger tanto as técnicas quanto as estratégias e os procedimentos pedagógicos, a serem utilizados na abordagem destas, num determinado processo formativo, em que medida o estudo dessas disciplinas contribuirá para a constituição de um capital corporal significativo por parte do aluno. Essa delimitação de conteúdos de natureza técnica, deverá, naturalmente, considerar da forma mais ampla possível o contexto em que a formação se insere, assim como os múltiplos horizontes (formativos, profissionais e artísticos), sejam eles atuais ou virtuais, que potencialmente se delineiam como perspectiva para o egresso da formação.

REFERÊNCIAS

BERNARD, Michel. Les nouveaux codes corporels de la danse. *In*: PIDOUX, Jean-Yves (Dir.). **La danse, art du XXe siècle?** Lausanne: Payot, 1990.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1997.

BOURDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação. **Educação profissional**: Referenciais curriculares nacionais da educação profissional de nível técnico – introdução. Brasília: 2000. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf/introduc.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2016.

CALDAS, Paulo. Forsythe e o dispositivo. *In*: BOGÉA, Inês (org.). **Jogo de corpo**: Ensaios sobre a São Paulo Companhia de Dança. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2013.

CUNHA, M. A. O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 503-524, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/1820>. Acesso em: 15 jul. 2015.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GERALDI, Sílvia M. Representações sobre técnicas para dançar. *In*: SIGRID, Nora (org.). **Húmus 2**. Caxias do Sul: Lorigraf, 2007, v. 2, p. 75-87.

JOURDAIN, A.; NAULIN, S. **A teoria de Pierre Bourdieu e seus usos sociológicos**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KASTRUP, V. Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir-mestre. **Educ. Soc.** [on-line]. 2005, v. 26, n. 93, p. 1273-1288. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010173302005000400010&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 6 ago. 2020.

LAUNAY, I.; GINOT, I. L' école, une fabrique d'anti-corps? **Art Press**, "Médium Danse". Numéro spécial, n. 23, 2002. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02495677/document>. Acesso em: 6 ago. 2020.

NOGUEIRA, M.; NOGUEIRA, C. Um arbitrário cultural dominante. **Revista Educação: Especial Bourdieu pensa a educação**, n. 5. São Paulo: Segmento, 2007, p. 36-45.

WACQUANT, L. Pugs at work: Bodily capital and bodily labor among professional boxers. *In*: **Body and Society**, 1-1, mar. 1996, p. 65-94.

WEBER, Suzi. Mobilidade das práticas corporais e artísticas na dança contemporânea: Três estudos de caso frente às práticas dominantes. **Cena**, Porto Alegre, n. 9, p. 1-22, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/cena/article/view/21543>. Acesso em: 11 ago. 2020.

SOBRE OS AUTORES

BERNADETE DE L. R. BESERRA

PhD em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Riverside. Professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Entre livros e artigos, é autora de *Brazilian immigrants in the United States: Cultural imperialism and social class* (NYC: LFB Scholarly Publishing, 2003) e *Racismo e educação no Brasil*, em parceria com Rémi Fernand Lavergne (Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2018). *E-mail:* bernadetebeserra@yahoo.com.br

CARLA JÉSSICA DE ARAÚJO GOMES

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista de Iniciação Científica. Integrante do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (Vieses). *E-mail:* carlajessica.cjag@gmail.com

DENISE PARRA

Graduada em Dança pela Universidade de Campinas (Unicamp). Mestre em *Performance* Artística - Dança - pela Faculdade de Motricidade Humana da Universidade Técnica de Lisboa e doutoranda em Dança pela Universidade de Lisboa. Professora do Curso de Dança do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua principalmente nas seguintes áreas: Improvisação, criação em dança, ensino da dança, formação docente e do artista da dança. *E-mail:* denisevparra@gmail.com

ERNESTO GADELHA

Mestrando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-graduado em Dança Contemporânea pela Folkwang Universität der Künste. Graduado em Licenciatura em Dança pela UFC. Diplomado em Pedagogia da Dança pelo Instituto de Danças Cênicas de Colônia. Atua como professor, pesquisador, gestor, artista e curador na área de dança. *E-mail:* ernestogadelha@gmail.com

FRANCISCA ALANA ARAÚJO ARAGÃO

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) - *Campus* Sobral. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFC, em Fortaleza, integra o Laboratório em Psicologia, Subjetividade e Sociedade. Durante o período de estudante de graduação, foi bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET)/UFC.

E-mail: alanaaraujopsi@gmail.com

HELANO DE SOUSA CASTRO

Graduado em Engenharia Elétrica pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Engenharia Elétrica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Ph.D. em Engenharia de Computação pela Escola de Engenharia e Ciências Aplicadas da Universidade de Sussex (Inglaterra). Professor do Centro de Tecnologia da UFC. Concluiu, em 2020, estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-graduação em Educação da UFC. *E-mail:* elano@ufc.br

HILDEMAR LUIZ RECH

Doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade de Campinas (Unicamp), com estágio doutoral na Universidade de Manchester, Inglaterra. Professor titular e pesquisador no Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (Faced-UFC), e no Programa de Pós-graduação em Educação da UFC, na linha de pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação (Filos). *E-mail:* hluizrech@gmail.com

HOMERO LUÍS ALVES DE LIMA

Doutor em Sociologia (2004) pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor do Departamento de Fundamentos da Educação na Universidade Federal do Ceará (UFC). Tem pesquisado e publicado nas áreas de Filosofia da Educação e Filosofia da Tecnologia, com ênfase na temática contemporânea do pós-humanismo cibernético e suas articulações com as filosofias de Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault e suas implicações com a educação (*cyber-educação*).

E-mail: homerodelima@gmail.com

JÉSSICA SILVA RODRIGUES

Graduada em Psicologia. Mestre em Psicologia. Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora substituta do Curso de Psicologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Integrante do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (Vieses).

E-mail: jstrodriguespsi@gmail.com

JOÃO PAULO PEREIRA BARROS

Graduado e mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (Vieses). *E-mail:* joaopaulobarros@ufc.br

KARLA PATRÍCIA HOLANDA MARTINS

Graduada em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula. Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 2019-2021. *E-mail:* kphm@uol.com.br

MARCIO ACSELRAD

Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre e doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Titular da Universidade de Fortaleza (Unifor). Professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal do Ceará (UFC), e em Psicologia, da Unifor. Líder do grupo de pesquisa Comunicação e Cultura, do Diretório dos Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). *E-mail:* macselrad@gmail.com

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

Graduado em Psicologia. Mestre em Filosofia. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-doutor e professor visitante na Universidade de Barcelona/Espanha. Professor do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-graduação em Psicologia (CH/UFC). *E-mail:* pabloseverianobenevides@gmail.com

RÉMI FERNAND LAVERGNE

Doutor em Ciências da Educação (Universidade de Lyon2) e em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisador independente associado ao grupo de pesquisa Antropologia da Educação Superior, Políticas Educacionais e Escola, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coautor, com Bernadete Beserra, do livro *Racismo e educação no Brasil* (Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2018). *E-mail:* rfl2009@gmail.com

ROSA PRIMO

Graduada em Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC). Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com estágio no Curso de Dança da Universidade Paris 8 (França). Professora dos Cursos de Dança da Universidade Federal do Ceará (UFC). Autora do livro *A dança possível: As ligações do corpo numa cena*. Desde 2014, desenvolve trabalhos solos em colaboração com outros artistas. Em 2018, estreou *Iracema* (infantil) e *Tudo passa sobre a terra*.

E-mail: rosaprimogadelha@gmail.com

SYLVIO GADELHA

Professor do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira e Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Coordena a linha de pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação (Filos) e o eixo de pesquisas Filosofias da Diferença, Tecnocultura e Educação. É autor de *Biopolítica, governamentalidade e educação* (BH: Autêntica, 2010). *E-mail:* sylviogadelha@uol.com.br

THIAGO MOTA

Graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Filosofia Alemã e Francesa (Universidade de Toulouse II/França, Université Catholique de Louvain/Bélgica e Ruhr-Universität Bochum/Alemanha). Mestre em Filosofia Contemporânea. Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor substituto nos Cursos de Graduação e Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: thmotafs@gmail.com.



ESTE LIVRO FOI COMPOSTO NAS FONTES
VERLAG E LEMONDELIVRE



Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo.

MICHEL FOUCAULT, 1996

A máquina é a estrangeira em que está encerrado um humano desconhecido, materializado e subjugado, mas que, ainda assim, permanece humano. A principal causa de alienação no mundo contemporâneo reside nesse desconhecimento da máquina, que não é uma alienação causada pela máquina, mas pelo desconhecimento de sua natureza e de sua essência, por sua ausência do mundo das significações e por sua omissão na tabela de valores e de conceitos que fazem parte da cultura.

GILBERT SIMONDON, 2020

No capitalismo contemporâneo, tanto o racismo quanto o biopoder não têm mais necessariamente um fundamento biológico, e, no entanto, continuam a produzir seus “efeitos de poder”. Hoje, a raça não existe biologicamente, geneticamente, mas persiste como técnica de divisão, de segregação, de inferiorização. O “racismo de raça” continua produzindo seus efeitos políticos, bélicos e militares.

MAURIZIO LAZZARATO, 2019



978-65-995292-0-7

