

A relação entre o corpo e o poder em Michel Foucault

Sérgio Murilo Rodrigues*

RESUMO

Este artigo pretende examinar a questão acerca da relação entre o corpo e o poder na atualidade. O autor espera mostrar a impossibilidade da existência de um ponto de vista sobre o corpo sem pressupostos. Uma visão do corpo sempre será uma interpretação. E uma interpretação sempre produzirá uma relação de poder. A abordagem de Michel Foucault sobre o corpo será o marco teórico utilizado por este artigo.

Palavras-chave: Corpo; Poder; Discurso; Vigilância; Disciplina e saber.

Atualmente existe uma preocupação exagerada com o “corpo”. Ao se ligar a televisão ou se folhear uma revista, a todo instante aparece um discurso sobre o corpo. As propagandas parecem basear-se quase exclusivamente em corpos ideais e esculturais. Existe uma obsessão crescente, principalmente entre os jovens, em modelar o corpo, em ter um corpo bonito e saudável. Assim há uma enorme procura por academias de ginástica, regimes de emagrecimento, cirurgias plásticas e outros procedimentos que visam alcançar o “corpo ideal”.

Toda essa preocupação excessiva com o corpo contrasta com o fato de que ele continua sendo um objeto desvalorizado. “Desvalorizado” porque as pessoas não buscam ter uma vivência verdadeira do próprio corpo. Elas não caminham para a obtenção de um “corpo livre”, mas, pelo contrário, a maior atenção dedicada ao corpo e às inúmeras práticas a ele relacionadas apenas solidificam e reforçam seu controle e sua dominação. Não há uma vivência de identidade que permita constatar que “eu sou meu corpo e ele é igual

* Texto recebido em dezembro de 2002 e aprovado para publicação em fevereiro de 2003.

** Filósofo, Mestre em Filosofia pela UFMG, doutorando pela Universidade Complutense de Madrid, professor da PUC Minas. e-mail: sergio10@pucminas.br.

ao meu pensamento”. O corpo permanece um simples consumidor de bens e serviços, submetido a um regime de “poder”.

Como explicar este paradoxo: quanto maior a atenção sobre o corpo, maior é o controle sobre ele? Na verdade, o ser humano sempre teve dificuldade em olhar claramente e sem preconceitos o próprio corpo. O fato, aparentemente óbvio, de o ser humano só existir através do corpo e só corporalmente poder se relacionar com o mundo e com si próprio não impediu que este mesmo corpo, como dimensão constitutiva e expressiva do humano, tenha sido considerado, ao longo da história ocidental, separado e hierarquizado como inferior à dimensão chamada de “espiritual”.

De maneira geral, sempre houve uma tendência entre os filósofos em explicar o homem não como uma unidade integral, mas como um composto de duas partes diferentes: um “corpo” (material) e uma “alma” (espiritual e consciente). Chamamos a isso “dualismo psicofísico”, ou seja, a dupla realidade da consciência separada do corpo. No entanto, outros filósofos têm insistido em uma abordagem “monista” do corpo/consciência, mostrando os erros a que nos leva a concepção dualista exemplarmente representada pelo esquema sujeito-objeto. Merleau-Ponty, Nietzsche, Spinoza e Michel Foucault são alguns desses filósofos que criticaram radicalmente o dualismo psicofísico e a dicotomia sujeito-objeto. Eles oferecem esquemas conceituais mais apropriados para entender os paradoxos que envolvem a relação entre corpo e poder na modernidade.

Pretendemos enfocar o problema da relação entre o corpo e o poder através da seguinte questão: será que o sujeito pode olhar para o seu próprio corpo como um “fato bruto”, ou seja, como algo em si mesmo, não sujeito à interpretação? E, considerando que só seja possível uma “interpretação” do corpo, o sujeito seria um intérprete privilegiado do próprio corpo? Conduziremos nossa indagação através da obra do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984).

O CORPO E O OLHAR

O corpo humano tem um contato, aparentemente, imediato com o mundo através dos sentidos. E, no caso da percepção do próprio corpo, esta sensação de imediaticidade parece aumentar. Parece óbvio que, se eu tocar em algo, sentirei este algo imediatamente. E parece mais óbvio ainda que, se meu corpo sentir algo, eu sentirei este algo imediatamente. Esta aparente “imediaticidade” poderia levar um observador precipitado a afirmar que os sujeitos teriam uma percepção da “realidade bruta” do próprio corpo, ou seja, uma percepção do corpo como um “em-si-mesmo”, independente de qualquer interpretação. Desta forma os sujeitos seriam observadores privilegiados dos próprios corpos. No entanto, um olhar mais cuidadoso revela que as coisas não são assim.

Berkeley (1685-1753) já havia observado que os homens não são capazes de observar as coisas tais como elas são, mas apenas aquilo que o aparelho perceptivo humano permite perceber. E a percepção “filtra” inevitavelmente as informações advindas do

mundo exterior. Por este motivo não é possível demonstrar filosoficamente a existência de um mundo exterior independente do ser humano. Kant (1724-1804), seguindo o caminho aberto por Berkeley, estabelece uma distinção entre o “fenômeno” e a “coisa-em-si”. O ser humano só pode conhecer o “fenômeno”, aquilo que pode ser percebido pelo aparelho sensorial humano e conjuntamente pensado pelas categorias do entendimento. Segundo Kant,

O que os objetos são, em si mesmos, fora da maneira como a nossa sensibilidade os recebe, permanece totalmente desconhecido para nós. Não conhecemos coisa alguma a não ser o nosso modo de perceber tais objetos – um modo que nos é peculiar e não necessariamente compartilhado por todos os seres (...) (Kant, 1980, p. 49)

Ao falar da “Psicologia Racional”, na “Dialética Transcendental”, Kant afirma que o homem só pode conhecer a si mesmo como “fenômeno”, e não como coisa-em-si. Embora Kant esteja se referindo especificamente à “alma” e não ao corpo, pode-se inferir que a percepção que o sujeito tem do próprio corpo só pode ser fenomênica, e não uma “realidade bruta”, um “fato em si”.

Nietzsche (1844-1900) leva o pensamento kantiano a sua radicalidade, afirmando que todo conhecimento é “interpretação”. Contra o positivismo, que pára perante os fenômenos e diz que há apenas fatos, Nietzsche vai dizer que, ao contrário, fatos é o que não há, há apenas interpretações. Como só há interpretações, então não pode haver “uma” verdade, mas diversos “pontos-de-vista”, cada um sendo igualmente “verdadeiro”. É o chamado “perspectivismo”.

Podemos concluir que o ser humano só pode ter uma “interpretação” acerca de si mesmo. Mesmo diante do próprio corpo, o sujeito terá seu “olhar” inevitavelmente marcado pelo imaginário cultural, pelas crenças, pelos instrumentos científicos e pelo conhecimento “oficial”. Isto significa que o sujeito não é nem ao menos um observador privilegiado do próprio corpo. Interpretações externas, principalmente aquelas fundadas em saberes científicos, podem ser consideradas melhores que as interpretações do próprio sujeito. Isto é fácil de perceber na medicina, campo em que constantemente o médico está afirmando que o paciente não sabe o que o seu próprio corpo está sentindo. A autoridade médica cria normas classificatórias para o corpo humano, de tal forma que as interpretações do sujeito do próprio corpo perdem a validade diante dessas normas científicas. Assim o sujeito se vê “obrigado” a adequar o comportamento do seu corpo a aquelas normas estabelecidas, mesmo contra a sua vontade. Obviamente que o argumento da medicina é muito forte: tudo isso é para o bem do sujeito; as normas visam a obtenção de um corpo saudável. Mas não é isso que está em discussão e sim o fato da interpretação do “outro” ter mais poder que a interpretação do próprio sujeito.

Desta forma, consideramos que a resposta à pergunta inicial (Será que o sujeito pode olhar para o próprio corpo como um “fato bruto”, ou seja, como algo em si mesmo, não sujeito a interpretação?) é “não”. A obra de Michel Foucault nos ajudará a sustentar esta resposta, já que ele considera o corpo uma interpretação dependente de um certo

“olhar”. O corpo terá diferentes valores, dependendo de quem o olha e do lugar de onde ele é olhado. O corpo não tem um valor em si mesmo, mas um valor dependente do lugar que ele ocupa. Pode-se ilustrar esta percepção de Foucault com a análise que ele faz, em 1966, do quadro de Velázquez “As meninas”, no início do livro *As palavras e as coisas* (Foucault, 1981).

Este quadro retrata não um “modelo”, mas o próprio Velázquez pintando um quadro e uma série de pessoas ao seu lado observando o modelo que está posando para Velázquez, mas que no entanto não aparece na tela. Velázquez pintou a cena que o modelo estava vendo. Velázquez está diante de uma “tela escondida”, como que a olhar alguém, o suposto modelo do seu quadro. Este modelo é um “enigma”, e é o “olhar” desse “enigma” que Velázquez pretendeu representar. Mas, curiosamente, ao tentar representar a perspectiva do “outro”, o artista precisa omitir a presença corporal deste mesmo “outro”. O artista não pode ver, simultaneamente, a si mesmo e o objeto da sua representação. Da mesma forma, só podemos olhar para o nosso próprio corpo através do olhar do outro. Velázquez se retratou através do olhar do outro.

Nós, os espectadores do quadro, também podemos ser o modelo do quadro. O olhar do pintor persegue quem o olha, e os espectadores do quadro olham para um quadro de onde o pintor os contempla. No entanto, os espectadores estão “fora de lugar”, pois o artista só os olha porque eles estão no lugar “errado”, no lugar do seu “modelo”. Os espectadores se sentem acolhidos sob o olhar do artista, mas também são por ele expulsos. O artista, por sua vez, ao olhar para “fora” do quadro, é obrigado a aceitar tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam. Esta relação mantém a “instabilidade” de todo olhar; não há um olhar estável, mas uma troca constante de papéis. Sujeito e objeto trocam constantemente de papéis. Estamos vendo ou sendo vistos?

Na realidade, estamos vendo e sendo vistos simultaneamente e, por isso, passamos de observador (sujeito) para observado (objeto) e vice-versa. Com isso Foucault quer afirmar duas coisas muito importantes. Primeiro: a dicotomia sujeito-objeto é insuficiente para se entender a significação do real, pois o que importa é a “estrutura”, pois é ela que constitui as significações, e não o sujeito. Segundo: não existe uma neutralidade intelectual. Não há nos discursos nada que não seja um “olhar imparcial”, despossuído de todo o poder. Todo “olhar” já é uma “interpretação”, uma posição, um lugar de vislumbre, um lugar de poder.

Mas que relações podemos estabelecer entre esta análise feita por Foucault e o corpo? O corpo é sempre uma interpretação. A percepção que possuímos de um corpo depende do olhar que vê este corpo. E este “olhar” não depende de um sujeito específico, mas de uma “estrutura”, de uma relação de “olhares”. Assim, o olhar interpretativo que o sujeito lança sobre o seu próprio corpo depende do olhar que o “outro” lança sobre este mesmo corpo.

Este confronto de “olhares” na formação do discurso sobre o corpo constitui relações de “poder”. Estes discursos, constitutivos de significação, produzem “saberes”. E estes “saberes” constituem “disciplinas”, que visam exercer um controle sobre o corpo e,

portanto, exercer poder sobre o corpo. Aliás, o corpo sempre sofreu de uma forma muito dura a pressão do poder. A necessidade do trabalho excessivo, seja escravo ou mecanizado, as restrições morais e religiosas a algumas práticas corporais, principalmente aquelas ligadas à sexualidade, a visão do corpo como fonte de pecado e degradação levaram a sociedade a exercer um controle severo sobre o corpo, para que ele se mantenha produtivo. A novidade surgida após a modernidade é que a coerção exercida sobre o corpo passa a ser fundada em saberes racionais e científicos. As disciplinas atuantes sobre o corpo são ciências. O simples ato disciplinar de escovar os dentes todos os dias é justificado por um pesado discurso científico, que visa manter a obrigatoriedade do ato pacífica.

A constatação da relação entre o poder e o corpo não é uma originalidade de Foucault, mas a maneira como ele a enfoca é muito interessante e original. Antes de abordarmos esta questão, devemos observar que Foucault entende o poder como *Herrschaft* (dominação), no sentido da capacidade que o sujeito possui de conduzir a ação do outro ou de outros segundo o seu próprio interesse. Na medida em que um sujeito consegue fazer com que um outro faça algo, que normalmente ele não faria, e este algo beneficia o sujeito, então temos um exercício de dominação.

O CORPO E O PODER

Quando surge a questão do “poder” na obra de Foucault? Esta questão é pertinente porque em suas primeiras obras, **A história da loucura** (1961), **O nascimento da clínica** (1963) e **As palavras e as coisas** (1966), Foucault não tematiza, pelo menos não explicitamente, a questão do poder. Nesta fase, ele desenvolve uma “arqueologia do saber” (Foucault, 1995), preocupado em mostrar como os saberes (formações discursivas e suas respectivas práticas discursivas) apareciam e se transformavam dentro de um movimento histórico “descontínuo”, formando as práticas sociais.

Não há um “progresso” histórico contínuo, mas “épocas” históricas independentes entre si e incomensuráveis. A história não tem um sentido ou um fim último, é apenas uma história descontínua. Foucault chama as “épocas” históricas de “epistemes”, ou “estruturas epistêmicas”. Uma “episteme” funciona como um *a priori* histórico que age no nível inconsciente, permeando e qualificando os mais diversos campos do saber de um período cultural. Como ela faz isto? Estabelecendo uma “ordem”, que irá reger as relações entre as coisas e os homens. Instaurando leis e conhecimentos, forçando os pensamentos de um determinado período histórico a se moldarem a uma certa forma. Para Foucault, a “episteme” é o lugar

onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; nesse relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. (Foucault, 1981, p. 11-12)

A “episteme” deve, então, delimitar um determinado campo de saber dentro da totalidade das experiências possíveis, definir como os objetos devem aparecer e serem percebidos tanto pelos cientistas quanto pelas pessoas comuns e, finalmente definir os pré-requisitos necessários para sustentar um discurso como “verdadeiro”. Foucault utiliza o termo “arqueologia” justamente porque a análise histórica precisa “desenterrar” as camadas conceituais que sustentam os vários campos de saber e formam as “epistemes”.

O projeto “arqueológico” consiste no estudo dos discursos e das práticas discursivas e na articulação deles com as práticas sociais. Essa articulação é indireta, através do “saber”, e não direta, como defendiam os marxistas, que viam nos discursos a expressão imediata das condições econômicas. O saber forma um conjunto de regras que definem os objetos possíveis, a posição do sujeito em relação aos objetos, os conceitos que podem se constituir e os problemas que podem surgir. O saber, juntamente com suas práticas discursivas, delimita toda a possível realidade social. No entanto, estas formações discursivas não possuem uma função necessariamente repressiva ou de dominação política. Elas exercem um determinismo estrutural objetivando organizar e exercer um controle sobre as coisas e as pessoas, mas a preocupação de Foucault é mostrar como estas estruturas criaram as condições de possibilidade para o surgimento das ciências humanas. O seu interesse não é na dominação, mas na “invenção” do ser humano como objeto de estudo.

Foucault só irá efetivamente tematizar a questão do poder a partir da sua aula inaugural no Collège de France, **A ordem do discurso** (1971). Nesta aula ele retoma a idéia do discurso relacionando-a com a idéia da exclusão e do banimento e as articula com uma nova mediação: o poder.

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (Foucault, 1998, p. 8-9)

Os discursos são organizados com o objetivo de exercer um poder através de uma ordem “verdadeira” que estabelece quais os saberes a serem preservados e quais devem ser abolidos. E a própria ordem do discurso é produzida discursivamente em uma luta sem fim de discursos e poderes, na qual a oportunidade histórica será decisiva. Segundo Prado Filho, Foucault estabelece uma nova definição de discurso que é a seguinte:

um conjunto estratégico de enunciados, com regularidades, que articula saber e poder e opera formando objetos e sujeitos. As práticas de poder não existem separadas da formação de saberes – articulam-se a enunciados, geram saber, como saber gera poder. (Prado Filho, 1995, p. 20-21)

A partir de **A ordem do discurso**, Foucault passa de uma “arqueologia do saber” para uma “genealogia do poder”. A idéia de uma “genealogia” é claramente inspirada em Nietzsche, como Foucault expõe no texto “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault,

1986, p.15-38). A “genealogia” não é uma *Ursprung*, princípio originário verdadeiro e necessário, no sentido tradicional da metafísica. Este princípio implicava na idéia de uma “necessidade” para os fatos históricos. Esta “necessidade” só pode ser de ordem racional, ou seja, existe uma racionalidade por detrás da história. Foucault não concorda com isto. Para ele, a “genealogia” é *Herkunft* e *Entstehung*, que significam respectivamente “procedência” e “emergência”. Os acontecimentos históricos surgem (emergem) de forma aleatória, dependendo das oportunidades e dos acasos, mas nunca de uma “racionalidade originária”. Assim, só podemos falar em procedência (momento do surgimento do acontecimento histórico). A história é, apenas e terrivelmente, contingente. Esta é a “história efetiva” (*Wirkliche Historie*):

A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena, e uma outra que faz sua entrada mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na área singular do acontecimento. (Foucault, 1986, p.28)

Na “história efetiva” a verdade é somente “vontade de verdade”, que por sua vez é mera máscara da “vontade de poder”. Segundo Foucault, a

(...) vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas, como a pedagogia, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora e os laboratórios de hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente, sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. (Foucault, 1998, p. 17)

Na vontade de verdade, na vontade de dizer o discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder?

Por mais que o discurso seja, aparentemente, bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que –isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (Foucault, 1998, p. 10)

Assim, todo discurso revela um desejo e uma vontade de poder por trás dele. Isto porque no começo a verdade não se situava “no” discurso, mas sim em “quem” proferia o discurso. Acreditava-se que algo era “verdadeiro” simplesmente porque este algo foi dito por alguém que possuía poder suficiente para se fazer confiável. Era uma pessoa digna de dizer “verdades” e impor seus desejos. Com o tempo, houve um deslocamento da “verdade” do enunciador para o enunciado. A “verdade” passou a ser sustentada no próprio

enunciado e no discurso que a envolvia. Passa-se a acreditar que a “verdade” não depende mais de quem a diz, mas da consistência lógica e racional do discurso proferido. No entanto, isto é ilusório. A verdade continua dependendo do poder e o poder continua se alimentando da verdade. Não há poder sem seu regime de verdade, e não há “verdade” sem seu regime de poder.

A fase da “genealogia do poder” de Foucault é marcada pelas obras **Vigiar e punir** (1975) e **A vontade de saber** (1978). É desta fase, também, uma série de textos de Foucault que foram traduzidos e organizados por Roberto Machado para uma edição brasileira chamada de **Microfísica do poder** (1979). O título desta obra é bastante sugestivo. Ele indica um Foucault contra as tradicionais teorias políticas e filosóficas que tratam o poder como uma “grande” entidade anônima que exerce seu domínio sobre os indivíduos.

Foucault está interessado em perceber o poder junto das pessoas em sua vida cotidiana e por isso ele vai analisar o poder como uma “malha capilar” de “micropoderes”, que se espalham sutilmente entre todos os indivíduos através de pequenas práticas repetitivas. Os hábitos diários repetidos de forma imperceptível, mas que vão lentamente adestrando os corpos. Este “poder capilar” não parte do Estado, como um poder central, para se espalhar pelas partes da sociedade até chegar aos seus membros individuais. Não se trata de um poder derivado de um poder maior, mas, muito pelo contrário, de um poder que está na realidade mais concreta e cotidiana dos indivíduos. É um poder que está tão próximo dos indivíduos que eles não têm como evitá-lo. Um poder que se exerce sobre o próprio “corpo” dos indivíduos, intervindo diretamente e materialmente sobre ele. Este poder significa o controle diário, sistemático, repetitivo e minucioso do comportamento cotidiano do corpo de cada um.

O micropoder não tem uma ação exclusivamente negativa e proibitiva, mas ele é, principalmente, exercido de uma forma construtiva. Ele produz positivamente comportamentos e corpos através de classificações, normatizações e adestramentos. Por exemplo, constatamos que jovens de 20 anos ou menos já usam uma série de medicamentos, fazem dietas severas, visitam regularmente seus médicos, tudo isto, para evitar os efeitos do envelhecimento. As rugas que surgiriam aos 50 anos, já são prevenidas aos 20. Ora, estes jovens não estão sendo proibidos de nada, pelo contrário, eles são incentivados a fazerem coisas, a praticarem determinados comportamentos. E esses comportamentos produzirão corpos plenamente previsíveis e adestrados. E não podemos nos esquecer do pai que presenteia a filha com o telefone celular tão desejado por ela, não para proibi-la de algo, mas para incentivá-la a fazer algo: telefonar para casa. O pai pode continuar a exercer o seu controle, sem precisar proibir a filha de fazer algo.

Por causa dessas características dos micropoderes, Foucault busca na organização das prisões na idade moderna o modelo de funcionamento da sociedade contemporânea. Trata-se do modelo “carceral”, que estabelece uma série de dispositivos disciplinares, visando “reeducar” o corpo imprevisível e desviante do delinqüente, para que ele se torne um corpo produtivo para a sociedade. O objetivo da prisão não é mais simplesmente punir, mas principalmente educar e formar o corpo do prisioneiro através de uma série de

normas disciplinares. Ora, estas mesmas normas disciplinares estão presentes nas escolas, nas forças armadas e nos hospitais. Estes são os exemplos mais evidentes, pois na realidade o poder normativo disciplinar está difundido por toda a sociedade.

Os dispositivos disciplinares utilizam a “vigilância” em lugar da punição física e violenta para exercer o seu poder. A vigilância, por sua vez, se funda em “saberes racionais e normativos”. Estes “saberes” sempre visam uma maior eficiência, um maior conforto, mais prazer, mais saúde e etc. Isto torna a vigilância algo desejado e não algo odiado. Esta é a maior astúcia da sociedade disciplinar: o poder controlador passa a ser desejado como algo prazeroso.

As vantagens dos “saberes racionais normativos” não podem ser negadas, mas também não podemos ignorar o objetivo desses saberes de produzir “corpos dóceis”; corpos submetidos a um regime de poder. Segundo Foucault, “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (Foucault, 1987, p. 118).

Vigiar e punir é o livro no qual Foucault expõe a sua idéia de como funciona este modelo “carceral” na sociedade contemporânea de forma mais explícita. Nesta obra Foucault resgata o *Panoptikon* de Bentham (1748-1832), para simbolizar o novo “dispositivo do poder” que predomina na sociedade contemporânea: o “poder disciplinar”. As disciplinas se manifestam em sua forma pura e originária na prisão, e especialmente na utopia benthaminiana da prisão perfeita, o *panoptikon*, edifício circular em que cada prisioneiro ocupa uma cela (célula), totalmente visível para quem estiver na torre de vigia situada no centro da construção. No entanto, os vigilantes que estão na torre não podem ser vistos pelos prisioneiros das suas celas. Os vigias da torre podem ver tudo, mas não podem ser vistos.

Esta situação possibilita às prisões tornarem-se o padrão de regimes de vigilância total, ininterrupta e invisível, pois, como os prisioneiros não têm como saber “quando” estão sendo vigiados, eles precisam comportar-se constantemente como se estivessem sendo vigiados. Neste ponto reside a perversidade e a genialidade do sistema: mesmo que ninguém esteja na torre de vigia, os prisioneiros continuam a se comportar como se efetivamente estivessem sendo vigiados.

Foucault está mais interessado em falar de um “panoptismo” do que do *panoptikon* propriamente dito. Sua pretensão é mostrar o surgimento de um “movimento disciplinar”, que passa a ser a tendência generalizada da sociedade burguesa. Merquior resume bem a idéia que Foucault tem desse predomínio da ordem disciplinar:

A sociedade burguesa gerou uma obsessão pela norma, desde as “escolas normais” até a manutenção de padrões na produção industrial e a preocupação com as normas gerais de saúde no hospital moderno. A sanção normalizadora e a vigilância hierárquica são particularmente visíveis nos exames. (...) porque neles estão profundamente entrelaçados a necessidade de observar e o direito de punir. Em nenhuma parte a sobreposição do poder e do saber assume tão perfeita visibilidade. (Merquior, 1985, p. 144)

O “poder disciplinar”, baseado no panoptismo, estabelece uma nova forma de exercício do poder: a vigilância invisível que permite classificar, qualificar e punir. Os espetáculos dos suplícios públicos, nos quais o domínio violento sobre o corpo era exercido de forma exemplar, são abandonados. O castigo físico violento imposto pela vontade arbitrária do rei não pode mais ser aplicado. O sofrimento físico do corpo deixa de ser utilizado como forma de controle e poder. O direito de punir e castigar depende agora de um sistema dito racional (ou considerado como racional). O novo sistema penal e o seu correspondente aparato jurídico fundam-se em estudos científicos.

E desta confluência de saber e poder emerge a figura da “vigilância”. O certo e o errado não dependem mais (teoricamente) da vontade arbitrária do rei, mas da reflexão racional de pessoas cultas e sábias. Os corpos passam a ser vigiados constantemente por este “saber normativo”. O sistema de vigilância constitui procedimentos de inclusão e normatização. E isto faz com que esse sistema não fique restrito ao sistema judiciário e penal, mas englobe todos os outros campos de saber da sociedade: a medicina, a psicologia, a pedagogia, o trabalho, as ciências, etc. O sistema carcerário panóptico tem na prisão apenas a sua forma pura, dentro de uma continuidade de dispositivos disciplinares que se estendem por toda a sociedade. O poder judicial e carcerário de punir não é essencialmente diferente do de curar ou educar. A sociedade encontra no modelo carcerário o lugar da domesticação dos corpos. Foucault, então, pergunta:

Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologias marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instâncias de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões? (Foucault, 1987, p. 187)

O objetivo de todas essas práticas é a produção dos “corpos dóceis”, a produção social da docilidade, através das tecnologias do poder. Essas tecnologias são o resultado do exercício de saberes e práticas de controle sobre o corpo, que indicam a existência de uma economia política do corpo. “O corpo está imerso em um campo político, sofre os efeitos dos poderes, é marcado, investido e fabricado por eles” (Prado Filho, 1995, p. 26). Esses efeitos se tornam visíveis na vigilância exercida pelo médico, pelo professor, pelo amigo, pelas propagandas, pelas reportagens da revista ou pelo artista/atriz do cinema. Ocorre um “adestramento” do corpo, que precisa

Aprender a comportar-se, movimentar-se, ser preciso e ter ritmo. Gestos são fabricados, e sentimentos são produzidos. Este adestramento é resultado da aplicação de técnicas *positivas* de sujeição baseadas em saberes pedagógicos, médicos, sociológicos, físicos etc. O corpo torna-se útil e eficiente, mas ao mesmo tempo torna-se dócil e submisso: o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (Foucault, 1987, p. 28)

O poder disciplinar não se aplica exclusivamente ao “corpo individual”, mas também aos “corpos sociais”. As disciplinas, neste caso, formam uma complexa tecnologia de

controles sociais polimorfos e produtivos que codificam, organizam, quadriculam, classificam e hierarquizam os espaços e os tempos, além de individualizar, localizar, distribuir e colocar em ordem os sujeitos no campo social. Segundo Foucault,

(...) é o corpo da sociedade que se torna, no decorrer do século XIX, o novo princípio. É este corpo que será preciso proteger, de um modo quase médico: em lugar dos rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas, terapêuticas como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos “degenerados”... (Foucault, 1986, p. 145)

Embora não possa deixar de pensar no “corpo social”, Foucault mantém-se fiel ao seu projeto genealógico de uma história das contingências e particularidades, sem grandes generalizações. Assim, a idéia de “corpo social” não significa algum tipo de entidade totalizadora e universalizadora, que determinaria de “cima para baixo”, a partir de uma “vontade geral”, por exemplo, a vontade dos corpos individuais. Para Foucault, o indivíduo sofre uma determinação estrutural que não depende da vontade do indivíduo, mas é constituída de forma inconsciente de “baixo para cima”, através das relações mais próximas entre vizinhos, patrões e empregados, esposas e maridos, pais e filhos. Cada relação social implica em um “lugar” de poder, que precisa ser conquistado e reconhecido pelos outros. Assim a sociedade é um espaço de luta constante. O corpo social é formado pela diversidade e pelo conflito de posições. A dissensão (diferença) é mais importante que o consenso.

Foucault considera um “grande fantasma a idéia de um corpo social constituído pela universalidade das vontades. Ora, não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (Foucault, 1986, p. 146). Mas neste caso, quem ou o que coordena a ação dos sujeitos agentes da política do corpo? Ora, os próprios sujeitos cotidianos coordenam a ação política sobre o corpo, mas só que através de um conjunto extremamente complexo de relações, que funciona de forma extremamente sutil nos seus movimentos.

Aliás é justamente essa sutileza e precisão na sua ação que deixam a todos espantados, pois não há ninguém para pensar e coordenar este conjunto (por analogia, podemos pensar a dificuldade de pensar o funcionamento harmônico da natureza, sem supormos que há alguém por detrás desta harmonia). Segundo Foucault, é como

um mosaico muito complicado. Em certos períodos aparecem agentes de ligação... Tome-mos o exemplo da filantropia no início do século XIX: pessoas que vêm se ocupar da vida dos outros, de sua saúde, da alimentação, da moradia... Mais tarde, desta função confusa saíram personagens, instituições, saberes... uma higiene pública, inspetores, assistentes sociais, psicólogos. (Foucault, 1986, p. 151)

Assim, o importante não é descobrir qual o projeto que está por trás de tudo isso, mas sim ver como as peças do jogo estão dispostas e quais as estratégias que estão sendo utilizadas.

Com relação ao corpo social, Foucault faz duas afirmações que o coloca em contraposição direta com as tendências dominantes do pensamento político da sua época, principalmente o marxismo. Ele afirma que o poder não é sinônimo de repressão, nem pode ser visto como um produto exclusivo do Estado. No caso da primeira afirmação, Foucault observa a “produtividade” do poder, de modo que ele não pode ser visto apenas no seu aspecto negativo, mas também, e principalmente, no seu aspecto positivo.

Pois, se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos no nível do desejo (...) e também no nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. (Foucault, 1986, p. 148-149)

Em um outro momento Foucault reforça esta idéia dizendo:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (Foucault, 1987, p. 161)

Podemos exemplificar esta produtividade do poder sobre o corpo com a questão do sexo (Foucault, 1988). Provavelmente em nenhuma época se falou tanto e se praticou tanto o sexo. São manuais de conduta, de posições, de como alcançar o prazer e etc. Há toda uma ciência em torno do sexo: os especialistas da medicina, da pedagogia, da psicologia e da biologia. Mas toda esta “produção” não eliminou o controle sobre o sexo, mas apenas obrigou as pessoas a agirem de uma certa maneira. Não é desconfortável pensar que as patologias sexuais (estupros, pedofilia, bestialismo) aumentaram ao invés de diminuir?

Com relação ao Estado, Foucault considera que também foi dada uma importância demasiada a ele na questão do poder. Os movimentos revolucionários marxistas ou influenciados pelo marxismo, a partir do final do século XIX, privilegiaram o aparelho de Estado como alvo da luta pelo poder (Foucault, 1986, p. 149). Isto consistiu em um grande erro.

Foucault lista três conseqüências desta posição. Primeira conseqüência: para se lutar contra o Estado, é preciso uma estrutura similar ao Estado e muitas vezes é necessário fazer “parte” do Estado (ser um aparelho de Estado, como um sindicato ou um partido político). Assim, o movimento revolucionário precisa constituir em si todos os mecanismos disciplinares que ele pretendia destruir no Estado. Segunda conseqüência: o Estado precisa ser derrotado, mas não destruído. Pois, uma vez conquistado o Estado, ele precisa estar suficientemente intacto para ser utilizado contra os inimigos do movimento revolucionário, até que a revolução esteja plenamente consolidada. A figura da “ditadura do proletariado” ilustra muito bem este paradoxo. Terceira conseqüência: como o movimento

revolucionário precisa, pelo menos por um tempo, da estrutura do Estado, então é necessário manter técnicos e especialistas do antigo Estado. Ora, estes técnicos e especialistas fazem parte justamente da burguesia que a revolução queria destruir.

Foucault não tem dúvida alguma de que foi isto (as três conseqüências) que ocorreu na antiga URSS:

Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que, entre todas as condições que se deve reunir para não recomeçar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado, em um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados. (Foucault, 1986, p. 149-150)

CONCLUSÃO

Foucault não elabora uma teoria geral do poder, não por deficiência sua, mas simplesmente por não ser o seu objetivo. Ele considera o poder como uma prática social em constante transformação e constituído historicamente, e não como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que poderia ser definida por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado “poder”, mas unicamente formas dispersas e heterogêneas. No entanto, isto não significa que Foucault não tenha uma concepção peculiar de poder. Ele estabelece algumas teses originais (e polêmicas) acerca do poder.

Primeira tese – O Estado não pode mais ser visto como sinônimo de poder. Estudando a formação histórica das sociedades capitalistas, Foucault acredita ter evidências suficientes para deslocar do Estado a investigação fundamental acerca do poder. O poder é exercido pelas pessoas em suas relações cotidianas; portanto, é exercido na forma de micropoder. Neste sentido o poder não é uma “invenção” do Estado ou de classes sociais. Por exemplo, “o poder disciplinar não foi inventado pela burguesia para contrabalançar as instituições da soberania popular, mas foi apropriado por ela, para seus próprios fins – como microtecnologias espontâneas, elas preexistiam ao advento da burguesia” (Rouanet, 1987, p. 156).

Segunda tese – Contra a concepção liberal e marxista de poder, Foucault considera que o poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce. Nesse sentido, ninguém “perde” ou “ganha” poder. O poder que se “tem” é aquele que é exercido e este exercício significa eterno conflito, combate e disputa. Segundo Roberto Machado,

O poder não é algo que se tem como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existem de um lado os que têm o poder e de outro lado aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem, sim, práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. (Machado, 1986, p. XIV)

Desta forma, nunca existirá uma situação na qual não há tipo algum de dominação. Da mesma forma, não é possível um discurso emancipatório no sentido iluminista. Pois mesmo o discurso emancipatório é exercício de poder e, portanto, é simplesmente a substituição de uma forma de poder por outra forma de poder.

Terceira tese – Foucault dissocia poder de repressão. O poder não tem “só” uma função negativa de proibir, reprimir, impedir, mas também, e principalmente, uma função “positiva” de produzir, incentivar e permitir.

O poder produz; ele produz realidade; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para suplicia-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. O que interessa basicamente ao poder é gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações, para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo. (Machado, 1986, p. XVI)

O professor de História da Universidade da Califórnia (USA) Thomas Laqueur, no seu último livro, **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**, mostra que mesmo a distinção, aparentemente óbvia, entre o sexo masculino (homem) e o sexo feminino (mulher) é resultado de uma articulação histórica de saberes e desejos. Ele mostra que as noções de “diferença biológica de sexo” e “diferença cultural de gênero” não são dados “crus”, que se impõem, de forma compulsória, à consciência de leigos e cientistas. Tanto o “sexo biológico” quanto o “gênero cultural” são idéias formadas por crenças científicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.

Esse livro ilustra exemplarmente a tese de Foucault: não possuímos uma visão “pura” do nosso próprio corpo, mas somente uma “interpretação” acerca dele, bem como dos outros corpos. Esta interpretação não é resultado de uma razão ou vontade independente e individual, mas de uma “estrutura” complexa de relações mútuas entre as pessoas e as instituições. Esta estrutura é formada por uma malha de micropoderes, que atravessam nossos corpos, fazendo com que tenhamos determinados desejos, sentimentos e dores. O sujeito não é, definitivamente, dono da sua própria casa.

Foucault nos permite pensar a relação corpo e poder na sua forma mais cotidiana, mais próxima das nossas experiências pessoais. Sua análise do poder como uma “força produtiva” é capaz de explicar a estrutura de dominação pelo “prazer” da sociedade tecnológica moderna, uma sociedade cujo segredo é nos matar por excesso de “bondade”. Tudo é feito para o nosso bem.

Agora podemos entender melhor o paradoxo apresentado no início: como conciliar tanta preocupação com o corpo com a idéia de um corpo ainda “estranho” ao sujeito, um corpo que continua a ser dominado? Ora, a estratégia do poder disciplinar é docilizar o corpo para torná-lo produtivo através de normas que produzem vantagens. Só temos de tomar o cuidado de pensarmos esta “estratégia” dentro de um contexto de luta pelo poder. O que eu considero uma (pequena) vantagem para mim, pode ser uma grande vantagem para o outro. Ser bonito e saudável é bom para mim, mas é melhor ainda para a indústria farmacêutica, de cosméticos, de musculação e etc. Como dependemos do ou-

tro para obtermos o nosso próprio autoconhecimento, ficamos vulneráveis para aceitar os discursos verdadeiros das ciências como discursos que revelam a autenticidade do nosso corpo. E nem sempre é assim.

Estamos impossibilitados de ter uma percepção imediata e original do nosso corpo, necessitamos de uma interpretação e neste caso precisamos entrar no “jogo de interpretações” que nos é oferecido. É neste ponto que o poder disciplinar se revela muito bem sucedido. Ele oferece interpretações agradáveis e prazerosas, mesmo que o corpo continue sendo visto como um mero instrumento, algo distinto dos nossos estados mentais. Somos “convencidos” a melhorar o nosso corpo, mesmo não entendendo bem até que ponto esta “melhora” é boa para mim. Neste ponto o discurso é interrompido e somos levados a crer que não é necessário discutir esta questão

A dificuldade de se cumprir as exigências do corpo ideal levam a uma inevitável queda da auto-estima. Um “quilinho” a mais em um corpo quase perfeito pode ser suficiente para levar a depressão. Necessita-se cada vez mais de aditivos químicos para se manter a alta performance corporal exigida pelas disciplinas da sociedade contemporânea. E assim o corpo se mantém cada vez mais preso.

Diante disso é possível obtermos um corpo livre?

Ao contrário do que pensam muitos críticos de Foucault, ele não exclui a possibilidade de emancipação do corpo. Só que ele segue fielmente o preceito hegeliano: a filosofia é como a ave de Minerva, que só levanta vôo ao entardecer, ou seja, a filosofia não fala do futuro, mas daquilo que já ocorreu. Assim, Foucault pretende elaborar uma “ontologia do presente”, e, neste caso, é preciso ressaltar a dimensão da luta diária pelo poder.

“É preciso aceitar o indefinido da luta... O que não quer dizer que ela não acabará um dia” (Foucault, 1986, p. 147). Segundo Foucault, ocorre uma luta em que o aumento de controle sobre o corpo gera também maior consciência sobre o corpo, que então reage ao controle excessivo que é exercido sobre ele. Mas esta reação emancipatória provoca uma contra-reação por parte daqueles que se beneficiam dos controles corporais, e assim por diante, sucessivamente.

ABSTRACT

This paper examines the relationship between body and power in the present time. The author intends to show the impossibility of a point of view concerning the body without presuppositions. A view of the body will always be a form of interpretation. And an interpretation will always produce power relations. Michel Foucault's approach to the body is the theoretical framework of this paper.

Key words: Body; Power; Discourse; Watchfulness; Discipline and knowledge.

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MACHADO, Roberto. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 1986.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- PRADO FILHO, Kleber. Controle social x subjetividade na genealogia do poder de Michel Foucault. **Revista Plural**. Sociologia, USP, São Paulo. n. 2, p. 18-36, 1º. sem. 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.