

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

ANEMAR MICHAELL WANES MORAES ANSOLIN

**CARTOGRAFIA DA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE*:
ENTRE FOUCAULT E DELEUZE**

TOLEDO
2014

ANEMAR MICHAELL WANES MORAES ANSOLIN

CARTOGRAFIA DA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE*: ENTRE
FOUCAULT E DELEUZE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dra. Ester Maria Dreher Heuser.

Toledo
2014

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

A622c Ansolin, Anemar Michaeli Wanes Moraes
 Cartografia da história da sexualidade : entre Foucault e Deleuze
 / Anemar Michaeli Wanes Moraes Ansolin. -- Toledo, PR : [s. n.],
 2014.
 95 f.

 Orientadora: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser
 Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
 Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
 Sociais.

 1. Filosofia francesa 2. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e
 interpretação 3. Deleuze, Gilles, 1925-1995 4. Guattari, Felix, 1930-
 1992 5. Sexo – História 6. Diferença (Filosofia) 7. Sexualidade 8.
 8. Sexo - Diferenças (Educação) 9. Rizoma 10. Cartografia I.
 Heuser, Ester Maria Dreher, orient. II. T.

CDD 20. ed. 194

ANEMAR MICHAELL WANES MORAES ANSOLIN

CARTOGRAFIA DA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE*: ENTRE
FOUCAULT E DELEUZE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser – (orientadora)
UNIOESTE

Profa. Dra. Andrea Diaz Genís
Universidad de la Republica del Uruguay

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

São muitos os que contribuíram para o progresso desta pesquisa, mas ela não existiria se não fosse por estes que, em especial, a quem dedico meu trabalho:

À CAPES, por proporcionar as condições materiais para a concretização da pesquisa, como também investir na minha formação, proporcionando grandes oportunidades como: a participação no Projeto CAPES/UDELAR 045/2011 (Universidade de la Republica – Uruguay) intitulado “Da Filosofia à Educação: conhecimento de si, inquietude de si (2012-2013)”, realizando mestrado-sanduíche na UDELAR, entre março e julho de 2013 –, sob a orientação da coordenadora do projeto pela UDELAR, Dra. Andrea Díaz Genis.

À minha orientadora, professora Dra. Ester Heuser, pela maneira como me conduziu sabiamente a forçar o pensamento e a refletir muito no solo da filosofia francesa. E, também, por me propiciar oportunidades importantíssimas para a minha carreira e vida.

À minha família, pela motivação constante que deram no decorrer da minha formação.

Aos meus queridos amigos da Filosofia que tive ao longo dos meus estudos: amigos de Toledo (onde tudo começou) e que já seguiram seus caminhos e carreiras e hoje estão em lugares por aí; meus amigos uruguaios, que tiveram papel fundamental, em especial a professora Andrea Diaz, pelas excelentes aulas e orientações sobre filosofia antiga e contemporânea; e amigos de Campinas, aos quais devo o solo para a continuidade dos meus estudos na área.

Aos professores Claudinei e Gláucia, pelas importantes contribuições teóricas.

Aos demais amigos que não fazem parte do ambiente acadêmico, mas que também permitiram a prática da filosofia no seu mais concreto exercício: o pensamento.

Jamais interprete, experimente.

Deleuze

Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo.

Foucault.

RESUMO

ANSOLIN, Anemar Michaell Wanes Moraes. Uma Cartografia da *História da Sexualidade*: Entre Foucault e Deleuze, 2014, 95p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

As inquietações a respeito da sexualidade nos moveram para a elaboração desta cartografia. Ela explicita uma defesa da diversidade articulada a conceitos das filosofias de Foucault e de Deleuze, com o intuito de gerar um movimento positivo quando se pretende pensar em “minorias”. Ambos os filósofos valorizaram a questão da *multiplicidade*, complemento para toda a construção teórica que se pretendeu, articulada a outros conceitos que elucidaram ainda mais o múltiplo e permitiram a elaboração desta defesa. Nossa cartografia é feita aplicando conceitos deleuzeguattarianos na *História da Sexualidade* criada por Foucault; nela, discorremos sobre a tese de que a sexualidade compõe um rizoma e seu entendimento não se dá por conhecimentos estáticos e transcendentais. Para evidenciar isso, mostramos, a partir da teoria das linhas de Deleuze e de Guattari, o movimento das verdades produzidas sobre a sexualidade abordadas no rico estudo foucaultiano. Transitando entre os conceitos de Poder (Foucault) e de Rizoma (Deleuze e Guattari), elucidamos proximidades entre as teorias desses filósofos que possibilitaram pensar um devir da sexualidade. Outros conceitos deleuzianos e foucaultianos também são abordados, como o conceito de *diferença* e o de *multiplicidade* (Deleuze), assim como o de *governamentalidade* (Foucault). Com eles, tentamos articular uma defesa da diversidade como sendo peça fundamental para uma vida e um pensamento mais criativo e menos perplexo com a sexualidade. Tentamos, com isso, pensar a constituição de um sujeito que leva sua vida de forma mais autônoma e, nesse movimento, que pense sua sexualidade na esfera da singularidade. Para que isso possa ser pensado, agenciamos a esse aparato conceitual a ideia de *cuidado de si*. É essa ideia que possibilitou discutir a constituição de um sujeito com uma sexualidade autônoma, pensando-a no jogo da *estética da existência*. Nossa elaboração teórica vai de encontro, em certa medida, à política brasileira, àquela que tenta se concretizar por meio de um pensamento heteronormativo, que ignora um olhar positivo em torno da diversidade, tentando moldar uma sociedade utópica constituída de uma só identidade, desvalorizando a diversidade como possibilidade de produção de vida. O que levou a propor e a executar a pesquisa desse tema foi a não aceitação de discursos que pretendem moldar a sexualidade dentro de padrões de referências, discursos que, na dissertação, estão identificados como *homogêneos/hegemônicos*. Homogêneos porque pretendem assegurar a permanência de uma forma específica de visualização da sexualidade que têm pretensões de hegemonia, por isso hegemônicos. O contato com as obras de Foucault e de Deleuze oportunizou, de um lado, perceber como os discursos de verdades sobre a sexualidade podem ser pensados fora da lógica *homogênea/hegemônica* e de um padrão de referência; de outro, afirmar a positividade da diferença, possibilitando a produção de um discurso favorável para com a diversidade.

Palavras-chave: Sexualidade, rizoma e diversidade.

RESUME

ANSOLIN, Anemar Michael Wanes Moraes. Uma Cartografia da *História da Sexualidade*: Entre Foucault e Deleuze, 2014, 95p (Une Cartographie de l'*Histoire de la Sexualité*: Entre Foucault et Deleuze, 2014, 95p). Dissertation (Master 2 en Philosophie). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

Les inquiétudes concernant la sexualité nous ont poussés vers l'élaboration de cette cartographie. Elle explicite une défense de la diversité articulée à des concepts des philosophies de Foucault et de Deleuze, avec le but de générer un mouvement positif quand on prétend penser en "minorités". Tous les deux philosophes valorisent la question de la *multiplicité*, complément pour toute la construction théorique qu'on a visée, articulée à d'autres concepts qui ont élucidé encore plus le multiple et qui ont permis l'élaboration de cette défense. Notre cartographie est faite en appliquant des concepts deleuzo-guattariens dans l'*Histoire de la Sexualité* créée par Foucault; nous y discutons sur la thèse qui soutient que la sexualité compose un rhizome et que sa compréhension ne se fait pas à travers des connaissances statiques et transcendantes. Pour indiquer cela, nous montrons, à partir de la théorie des lignes de Deleuze et Guattari, le mouvement des vérités produites sur la sexualité abordées dans la riche étude foucauldienne. Tout en transitant parmi les concepts de Pouvoir (Foucault) et de Rhizome (Deleuze et Guattari) nous avons éclairci des proximités entre les théories de ces philosophes qui ont permis de penser un devenir de la sexualité. D'autres concepts deleuziens et foucauldien y sont aussi traités, comme le concept de *différence* et celui de *multiplicité* (Deleuze), de même que celui de *gouvernementalité* (Foucault). Avec eux, nous essayons d'articuler une défense de la diversité comme étant une pièce fondamentale pour une vie et une pensée plus créative et moins perplexe avec la sexualité. Nous avons tenté, avec ça, de penser la constitution d'un sujet qui mène sa vie de façon plus autonome et, dans ce mouvement, pense sa sexualité dans la sphère de la singularité. Pour que ça puisse être pensé, nous avons agencé à cet appareil conceptuel l'idée de *soin de soi-même*. C'est bien cette idée qui a permis de discuter la constitution d'un sujet avec une sexualité autonome, en la pensant dans le jeu d'une *esthétique de l'existence*. Notre élaboration théorique va à la rencontre, d'une certaine manière, avec quelques mesures politiques brésiliennes, celles qui essaient de fixer des vérités sur la sexualité dans un contexte hétéronormatif, qui ignorent un regard positif autour de la diversité, en essayant de modeler une société utopique constituée dans l'hégémonie hétérosexuelle, en dévalorisant la diversité comme une possibilité de perception de la vie. Ce qui m'a mené à la recherche de ce thème-là a été la non acceptation de discours qui prétendent modeler la sexualité sur des patrons de références, discours que nous appelons dans la dissertation d'*homogènes/hégémoniques*. Homogènes car ils prétendent assurer la permanence d'une forme spécifique de visualisation de la sexualité qui ont des prétentions d'hégémonie, donc hégémoniques. Le contact avec les œuvres de Foucault et de Deleuze nous a donné la chance, d'un côté, d'apercevoir comme les discours de vérités sur la sexualité peuvent être pensés hors de la logique *homogène/hégémonique*, et, de l'autre, affirmer la positivité de la différence, tout en permettant la production d'un discours favorable à la diversité.

Mots clés: Sexualité, rhizome et diversité.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	O ASPECTO RIZOMÁTICO DO PODER	17
2.1	O Poder	17
2.2	Rizoma e Poder: o “último Foucault” com Deleuze e Guattari	19
2.3	Os Dispositivos e suas Transformações	28
3	A SEXUALIDADE GREGA, A ROMANA E AS SUAS LINHAS DE FUGA	39
3.1	A Perspectiva Grega Clássica e o Pensamento da Erótica	46
3.2	A Perspectiva Greco-Romana e a Inversão da Erótica	50
3.3	Utilização das Linhas e as Desterritorializações dos Discursos	59
4	DA UTILIZAÇÃO DA CARTOGRAFIA E A VISUALIZAÇÃO DA DIVERSIDADE	65
4.1	Hegemonia/Homogeneidade x Diversidade: um exemplo brasileiro	67
4.2	Como Sair do Pensamento Homogêneo/Hegemônico com o Auxílio da Filosofia	72
4.3	Os Movimentos da Diferença no Pensamento de Deleuze	75
4.4	Diferença e Multiplicidade	82
4.5	Resistência à Ditadura do “Mesmo”: sexualidade, diversidade e cuidado de si	88
5	COMENTÁRIOS FINAIS	99
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

1 INTRODUÇÃO

A análise do saber sobre a sexualidade ganhou campos notáveis da produção de pensamento. Quando se trata de fazer uma pesquisa no âmbito filosófico sobre a sexualidade, a amplitude que se tem de contextualizações torna tal análise uma tarefa complexa, pois os campos de saberes que se instituíram em torno dessa temática foram transfigurados em todo o percurso histórico. Houve, em consequência disso, uma incerteza no que se refere às condutas dos sujeitos, às suas construções pessoais e até mesmo às suas formas de conduzir a vida nos regimes de política que se instituíram nas sociedades com relação à sexualidade e à construção de uma subjetividade.

Analisando as obras de Michel Foucault, aquelas que constituem a *História da Sexualidade* (1988, 1984 e 1985), consegue-se perceber essas mutações referentes à história dos discursos sobre a sexualidade; também é possível compreender como, a partir de uma análise dos dispositivos de poder, se configuraram tais discursos, bem como, a partir deles, se constituíram campos de saberes que produziram verdades sobre os sujeitos e a sua sexualidade. No caso específico desta pesquisa, considera-se relevante transitar entre a *História da Sexualidade e Mil Platôs*, uma vez que a obra de Deleuze e Guattari (1995 e 1996) possibilita entrar num emaranhado de forças que impulsionou a produção de uma forma consistente de interpretação daquilo que objetivamos investigar.

A presente dissertação procura tratar em Foucault justamente como a sexualidade esteve presente nos jogos de poderes da sociedade ocidental e como, a partir desses jogos, as condutas foram elaboradas envolvendo as ideias de saber, de poder e de sujeito. Partindo dessa análise, também se investigará como se deu, no Ocidente, a elaboração da forma de constituição da sexualidade, em vários limiares que perpassam a estética, a ética, a política, entre outros aspectos da vida, e que fizeram parte da compreensão e articulação da estilização da sexualidade.

Ao método utilizado, denominamo-lo cartográfico, método assim entendido porque se trata de traçar um mapa nas referidas obras de Michel Foucault. A cartografia, em geral, é a ciência que trata da concepção, utilização e estudo dos mapas. Neste caso aqui ela será aplicada como acompanhamento para traçar o percurso dos discursos com relação aos saberes sobre a sexualidade, discursos que moldaram sujeitos dentro de sistemas políticos diversos. A cartografia recebe atribuição de método em Gilles Deleuze e Felix Guattari (1995), visando acompanhar um processo e não visualizar um

objeto. A cartografia, transformada em método, cria seus próprios movimentos e seus próprios desvios. É um mapa¹ que demarca um conjunto de fragmentos num eterno movimento.

A par da escolha do método, para constituir esta empreitada foi necessário fazer a análise das obras-chave para esta pesquisa, obras em que Michel Foucault elaborou uma relevante perspectiva ética a partir da analítica do poder relacionada às questões da sexualidade, a saber: *História da Sexualidade I, II e III*. Nessas obras se pode constatar o riquíssimo estudo do filósofo e uma retomada histórica que possibilita articular diferentes concepções de sexualidade que marcaram época e molduraram diferentes dispositivos. Para além disso, percebemos que Gilles Deleuze e Félix Guattari, com seu inventivo método cartográfico, orientado pela teoria das linhas, podem contribuir significativamente para a nossa abordagem. Nesta pesquisa, considera-se que *Mil Platôs* possibilita uma alternativa de argumentação que funcionará como importante ferramenta para esta pesquisa. Em nosso ponto de vista, os usos que nos propomos a fazer de tal ferramenta possibilitarão a produção de novas nuances no mapa da sexualidade produzido por Foucault; consideramos que fundindo teorias ampliaremos perspectivas para pensarmos os problemas relacionados à sexualidade em nosso tempo.

Por muito tempo Deleuze e Foucault estiveram ligados por laços de amizade e proximidade filosófica. Embora essa ligação não tenha sido estável em todos os momentos dos seus trabalhos, é possível perceber, nas obras de ambos, uma criação conceitual orientada por problematizações muito parecidas, e também uma mesma herança filosófica. Talvez, em comum, a principal herança por eles assimilada tenha sido Nietzsche. Ele possibilitou que tanto Foucault quanto Deleuze pudessem romper com modos dogmáticos de pensar, sair de qualquer aprisionamento que os mecanismos sociais produziram, tais como mecanismos religiosos, políticos, modelizações históricas com pretensões de cientificidade. Pode-se dizer que Nietzsche os aproximou-os e os ensinou a quebrar muros. Além de Nietzsche, outros pensadores motivaram os dois filósofos a produzirem, cada um a seu modo, uma filosofia que desse conta de pensar as coisas como fluxos, forças, atividades, multiplicidades, entre outras formas de orientar o pensar filosófico contemporâneo.

¹ Um mapa, segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 22), é uma experimentação ancorada no real, “[...] é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação [...] Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’”.

Os filósofos de 68 realizaram uma ampla produção. Assim, nesta pesquisa, tentamos retomar o que Foucault produziu nos seus últimos livros, aqueles que compõem a *História da Sexualidade*, nos quais fez a análise do poder e da sexualidade, com isso visando perceber a mudança de problematização que ele opera em *O Uso dos Prazeres* e em *O Cuidado de Si*, direcionando sua atenção aos processos de subjetivação antigos. Também retomaremos alguns elementos da obra de Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*, especialmente a metodologia cartográfica que nos faz pensar por meio de linhas. Com essa metodologia traçaremos a geografia argumentativa da questão da sexualidade. Recorreremos, ainda, a outras obras de Deleuze que problematizam a questão da diferença e da multiplicidade, como: *Diferença e Repetição* (2000), *Nietzsche e a Filosofia* (1976), *Bergsonismo* (1999), entre outras. Além disso, serão importantes, para nossa pesquisa, alguns comentadores das filosofias de Foucault e de Deleuze, uma vez que nos ajudam a pensar sobre as questões da sexualidade no que se refere à diversidade.

No primeiro momento desta pesquisa faz-se uma análise do conceito de poder em Foucault. O autor tomou para si essa problemática no auge de sua relação com Deleuze, e também com outros filósofos que fizeram de maio de 1968 um acontecimento filosófico. Nessa época, Foucault evidenciou uma perspectiva do poder dissociada daquela produzida pelo pensamento marxista, ou seja, pensou-o não como restrição a alguns ou como posse de uma classe dominante. O que Foucault fez foi mostrar o poder como estratégia; para ele não se possui o poder, exerce-se-o, e isso se dá numa espécie de jogo. Sem a análise prévia desse conceito fundamental é impossível pensar os problemas que até então se levantaram sobre a sexualidade, uma vez que essa análise parte de novas formulações e de outro ponto de vista, que fazem com que Foucault construa uma nova visada e um método inaugural para a problematização da sexualidade. Para ele, o poder é produtivo e se configura num esquema de positividade do qual é eliminado qualquer elemento negativo; em consequência disso, Foucault mostra que pontos de vista negativos, que levam o poder a adquirir um *status* repressivo, podem ser repensados ou, talvez, abolidos. Para isso, uma análise muito mais complexa é feita por Foucault, não reconhecendo o poder como algo que ocupa um pódio, situado num palanque ou num altar, na figura de um líder paternalista. Com esse novo ponto de vista, o poder não está verticalizado, e sim apoiado num esquema no qual os sujeitos estão em um plano diagramático. Ou seja, em Foucault o poder é analisado em seu alvo de ação e o seu próprio alvo é o polo de transmissão: os dispositivos. Esta é

a grande novidade inaugurada por Foucault, pois o poder constitui indivíduos. Daí decorre também um modo novo de perceber a política. Com Foucault, não existe mais o detentor do poder, pois este se alastrou, não é mais concentrado em uma referência totalizante, e sim descentralizado, situando-se num conjunto de relações que possibilitam pensá-lo fora de um sistema de autoridade. Essa nova visada permitiu a produção de um discurso acerca da sexualidade que pôs luz às formas até então desviantes e periféricas.

Para compreender melhor esse deslocamento, ainda no primeiro capítulo da pesquisa se colocam em funcionamento alguns conceitos de Deleuze e Guattari para fazê-los operar ao lado das conceitualizações foucaultianas, a fim de mostrar o aspecto rizomático do poder, seu exercício se efetivando num emaranhado de relações que constituíram maneiras diferentes de pensar a sexualidade. Outro conceito decisivo para compreender a análise foucaultiana da sexualidade é a ideia de dispositivo. O dispositivo é uma rede heterogênea na qual se estabelecem vários elementos, todos eles formando um movimento estratégico com pretensões epistêmicas. No dispositivo percebe-se a produção de enunciados que se deslocam conforme são impulsionados pelo poder. Afirmamos que o dispositivo é um tipo de rizoma. Seu aspecto rizomático fica evidente quando se analisam os dispositivos trabalhados por Foucault em *A Vontade de Saber* (1988). Consegue-se extrair dessa obra elementos que evidenciam a mutação que ocorre no jogo político das sociedades ocidentais que envolvem o saber sobre a sexualidade. Exemplo disso está no processo de como o dispositivo de aliança se transformou em dispositivo de sexualidade. O dispositivo de aliança foi elaborado em um regime configurado nas normas empregadas na Idade Média, normas que eram orientadas pelo sistema de aliança proposto pelo cristianismo, no qual o poder era, nitidamente, vertical e não rizomático como passará a ser. Na análise da transição de um dispositivo a outro se compreende o funcionamento da nova forma descentralizada de atuação do poder, forma a que, insistentemente, Foucault deu visibilidade. Quando o dispositivo de sexualidade começa a ser analisado, na obra *A Vontade de Saber*, percebe-se toda a transfiguração que teve a nova analítica, pois é no dispositivo de sexualidade que se faz perceptível o modo pluralizado da atuação dos mecanismos de poder – elaborado concomitantemente ao desenvolvimento do capitalismo, que passou a fiscalizar os corpos num esquema de economia, dando, assim, maior visibilidade a algumas questões que até então não correspondiam ao problema da sexualidade.

Examinando os dispositivos medievais e modernos de política do Ocidente, e, mais tarde, retrocedendo até a sociedade grega e greco-romana – passos dados por Foucault em *O Uso dos Prazeres* (1984) e em *O Cuidado de Si* (1985) e tratados no segundo capítulo do presente trabalho –, consegue-se ter a visão de uma nova ética, constituída não mais sob o viés da Igreja ou do Estado, mas uma ética elaborada de maneira artística, na qual o sujeito retorna a si mesmo como primeira instância, permitindo produzir uma estética de vida em meio a um campo rizomático que nos permite perceber expressivos traços de autonomia na constituição da subjetividade e da sexualidade. A ética helenística possui características, na interpretação de Foucault, que nos impulsionam a entender a sexualidade mais como cuidado do que como conhecimento, até porque, para o filósofo francês, o conhecimento é algo que nunca é o mesmo, visto que ele se dissocia de sistemas de universalidade à medida que é entendido e criado num movimento de forças.

A sociedade grega cultivou uma forma de lidar com a sexualidade diversa das sociedades de aliança medievais e da posterior modernidade, focadas na máxima da questão do conhecimento. Foucault mostra que a forma como os helênicos lidavam estaria configurada conforme o princípio do “cuidado de si”. Por meio desse princípio se produziu o que o filósofo chamou de “técnicas de si”, as quais também foram seu objeto de estudo. Ao pensar essas técnicas, Foucault percebeu que, nos gregos, pode-se pensar uma gerência mais autônoma da sexualidade, na qual o sujeito, antes de renunciar a si em nome de algo externo (como fizeram as sociedades posteriores), produz uma arte da existência capaz de gerenciar a sexualidade num viés mais autônomo. O regime de sexualidade grego possui, em suas características, uma espécie de cuidado consigo mesmo, cuidado no qual o que é levado em conta é a particularidade do sujeito e sua posição dentro da atmosfera social, que não é a mesma em todos os casos. Entre os gregos, pode-se perceber que não há uma proposta homogênea de pensar a sexualidade, embora também seja possível a análise de uma tentativa de discurso dominante na disputa dos filósofos com relação à configuração da sexualidade. Foucault evidencia que os gregos estavam mais preocupados consigo mesmos do que com qualquer outra coisa, e é aí que o regime da sexualidade encontra seu rumo.

A análise feita em nosso estudo da *História da Sexualidade* de Foucault é movida pela perspectiva cartográfica criada por Deleuze e Guattari. Essa perspectiva nos parece ser interessante para articular uma proposta de leitura que compactue e defenda uma visão de sexualidade que não seja homogênea/hegemônica. Para nós,

pensar as três linhas deleuzoguattarianas explicitadas em *Mil Platôs*, especificamente no platô intitulado *Três Novelas. Ou, o que se passou?* (1996), agindo no movimento que a sexualidade ganha nos estudos de Foucault, fortalece a ideia de que não é possível padronizar a sexualidade. As três linhas – “molar”, “molecular” e “de fuga” –, pensadas nas variadas formas de encarar os discursos sobre a moral da sexualidade, dão corpo a uma cartografia que possibilita problematizar a sexualidade na atualidade, como é aqui nossa pretensão.

Subsidiados por essa análise cartográfica, temos o intuito de, no terceiro capítulo, promover uma reflexão acerca da sexualidade na atualidade mostrando exemplos de irregularidade com relação aos modelos de algumas tentativas de gerências sociais. Em primeiro lugar, a análise cartográfica efetivada levou-nos a pensar uma sexualidade que não é homogênea, o que afronta algumas ideias políticas, propriamente aquelas que sugerem e tentam impor um modelo-padrão de sexualidade. No caso brasileiro, que é o que nos interessa, a influência da religião no Senado é peça fundamental para essa arbitrariedade; pode-se perceber isso em algumas medidas políticas que elaboram propostas inconvenientes para uma estilização da sexualidade. A incoerente proposta de “cura gay”, elaborada pelos deputados da chamada “ala evangélica” que fizeram parte do Conselho Nacional de Direitos Humanos e Minorias no Brasil, foi exemplo dessas propostas homogêneas que veem na família heterossexual o único modelo possível de ser aceito em sociedade. Então, entre outras coisas, se posicionam contra adoção de crianças por casais de mesmo sexo, contra casamento entre pessoas de mesmo sexo e outras questões que envolvem a problemática de gênero e, conseqüentemente, criam toda uma problematização moral inadequada do sexo.

Outras obras de Deleuze serão utilizadas para a produção do último capítulo desta pesquisa, sempre no horizonte de uma perspectiva da diversidade para a sexualidade. Deleuze, com os seus conceitos de “diferença” e de “multiplicidade”, proporciona-nos um apoio para pensar a questão da diversidade sexual, assim como o conceito de “rizoma” também proporcionou. Por fim, fecharemos o capítulo com a retomada de alguns pontos foucaultianos, como: a governamentalidade e a estética da existência, ainda para permanecer na defesa da positividade da diversidade, insistindo na necessidade essencial da sua aceitação e na importância de nos livrarmos do horizonte da constituição do sujeito e da sua sexualidade em formas fascistas e corruptas de governamentos.

Para pensar uma outra forma de sexualidade que fuja desses discursos homogêneos/hegemônicos, para isso se pensa a articulação da estética da existência grega para uma autonomia dos indivíduos e de suas sexualidades. Propõe-se a dessacralização dos discursos sobre a sexualidade, pois esses discursos, ignorando a diversidade, anulam os sujeitos que não se adequam a esses princípios. Consideramos que a articulação da estética da existência grega, tal como formulada por Foucault para pensar diferentes formas de vida na atualidade, pode ser uma ferramenta de grande importância para combater as ideias políticas que têm como parâmetro um modo de vida suposto como sendo “o correto” e motivar a produção de novos modos de subjetivação. Nesse sentido, ter-se-á a possibilidade de promover modos de subjetivação mais criativos e menos perplexos com a aparição daquilo que difere dos padrões e, quiçá, sujeitos que produzam mais pensamentos e, conseqüentemente, mais vida.

2 O ASPECTO RIZOMÁTICO DO PODER

2.1 O Poder

Foucault (1988) mostrou que as questões sobre a sexualidade se interpõem necessariamente quando se faz uma análise do sujeito e da história do saber, principalmente quando se trata de analisar os sistemas modernos de política, de Estado e qualquer outro mecanismo que impõe efeitos de regulamentação que determinam modelos de verdade e de normas de conduta para a vida. E por que a sexualidade? De várias formas, a sexualidade participou de maneira íntima no desenrolar da sociedade ocidental. Isso é constatado no rico estudo de Foucault (1988, 1984 e 1985).

Ao tratar da sexualidade, Foucault mostra, de maneira inédita, uma nova abordagem que se insere num movimento filosófico revolucionário, isto porque, por meio das suas pesquisas, se tornou possível a leitura – filosófica – de mais de um modo de vida; elas puseram em evidência as resistências aos discursos acerca da sexualidade, discursos que se impuseram como verdades e como propostas únicas em um sistema político que obteve sua força em modelos desastrosos e cruéis, que funcionaram como moldes para o controle.

Vê-se, em sua genealogia da sexualidade, um desenrolar histórico não mais orientado pelo viés de um princípio que norteia a constituição de um saber ou uma simbologia que define o caráter dos acontecimentos. Foucault põe em evidência um outro nível de inteligibilidade, nível outro no qual o princípio se faz móvel diante das relações de forças, as quais não são, em nenhum momento, imutáveis, mas, ao contrário, se reformulam conforme o desenrolar dos problemas humanos e resistem às formas que não mais colaboram para o funcionamento da esfera social e política. Para essa nova forma de análise, Foucault produz, em meio à trama histórica, uma visão que dê conta das constituições dos saberes e dos discursos e evidencia como o poder cria discursos acerca da verdade sobre a sexualidade. Ele o faz, no entanto, sem propor formas e condições para o saber sobre a sexualidade, antes ocupa-se do método que engendrou esses discursos e esses saberes.

O poder é, para o autor, o ponto central de análise, pois é a partir dele que se pode estabelecer toda a constituição das redes de saberes e de verdades que surgem do seu impulsionamento, do seu movimento de forças. Foucault recusa a forma tradicional de análise do poder e realiza as suas análises de outro modo. Por isso elas não se pautam

em categorias superiores ou abstratas que surgem de questões do tipo: O que é o poder? Qual é a sua origem? A sua análise está centrada em elementos mais periféricos e que se estendem em um campo de forças que constitui o devir da filosofia foucaultiana. Ele analisa o poder em um novo horizonte. O poder não é concebido como inerente a uma referência soberana, mas estratégico, desenvolvido numa rede de relações. Com Foucault, somente o exercício do poder é que pode ser pensado. Ele produz saberes, de modo que saber e poder estão diretamente implicados. Essa forma de analisar o poder é um afastamento daquilo que Foucault vai chamar de “visão jurídico-discursiva” (monárquica ou vertical). Não se analisa mais um poder que vem de cima, e sim um poder diagramático².

Trata-se de um poder que se opera em correlações de forças móveis e múltiplas, correlações que se articulam e podem criar enunciados e estratos. O discurso sobre a sexualidade é uma espécie de imersão nos campos dessas relações, assim, ao invés do modelo de direito, deve-se imaginar um modelo estratégico variável, que se personificou neste movimento, nestas relações de forças. E que pode ser percebido com clareza nas modificações dos estratos dos saberes formados sobre a sexualidade.

Se pensamos com os princípios de Foucault, então não se analisa o poder separando-o como se fosse um símbolo que guardaria em si aquilo que conduziria a humanidade a partir de um modelo de superioridade ou de uma mística que acalentaria a fraqueza do ser humano. Isso quer dizer que o poder não é pai, patrão, padre, etc., mas ele aparece ziguezagueando na sociedade de maneira mutante, e em todas as esferas. A padronização de sua forma se daria na própria necessidade social. Para se pensar a partir da perspectiva foucaultiana, é preciso partir de uma análise que foge ao campo formal, situando o poder num campo de exercício. O lugar de partida para a análise do poder, segundo Foucault, está nos mecanismos de que a sociedade dispõe.

Não se trata mais, portanto, de partir de uma unidade global estática, mas de situações que produzem um modelo de padronização e de verdade. A partir deste novo ponto de vista percebe-se que haverá não mais uma unidade de sentido nem mais uma regra universal, mas que, nos mecanismos elaborados pelas sociedades, a verdade se

² O diagrama é um conjunto de relações de forças imanentes ao dispositivo que impõe um determinado modo de funcionamento. No dizer de Deleuze (1988, p. 114): “Foucault considera os diagramas de poder como lugares de mutação, e os arquivos de saber em períodos curtos”. Assim podemos ver dois lados no diagrama, o lado de fora que é entendido nas relações externas ao sujeito, e o lado de dentro representado por relações de poder, “exercício do não estratificado”.

produz conforme as ações pautadas pelas relações de poder e este, por sua vez, surge em meio às ações produzidas pelas sociedades.

É nesse regime que se pode compreender a sexualidade. Ela resiste a uma padronização, uma vez que, ao analisar os dispositivos, vê-se que a sexualidade não seguiu, de forma fiel, os modelos impostos pelas sociedades no decorrer dos séculos. Vê-se sendo produzida (no caso, percebida) concomitante aos mecanismos que instauram as formas de discursos que compõem a cena política e social engendrada pelos dispositivos. Estes, para Foucault, traduzem, de algum modo, como o mundo se move e se estrutura em termos das redes de poder e dos seus regimes de visibilidade e, por isso mesmo, como se atualiza. Daí, a enorme importância que Foucault dá aos dispositivos no curso de seus estudos.

Toda análise dos discursos sobre a sexualidade que resultaram em poderes específicos, que produziram verdades acerca dela, é interpretada muitas vezes presa a parâmetros elaborados pelos sistemas de dominação. O que Foucault nos faz ver é que a sexualidade, em toda a história, sempre escapou a esses modelos, pois aquilo que se tentava ocultar estava ali, pronto a emergir, a resistir e a se sobressair. Por meio das análises de Foucault, consegue-se ver a diferença sempre presente, consegue-se inverter qualquer modo de observar sistemas globais de dominação.

2.2 Rizoma e Poder: o “último Foucault” com Deleuze e Guattari

Nas obras de Foucault pode-se notar que os discursos gerados em relação à sexualidade no decorrer da história passaram por mutações. Isso faz com que seja possível pensar tais discursos partindo não unicamente de uma descrição ignóbil da história, mas daquilo que pode sugerir comportamentos apreendidos pela resistência aos discursos dominantes que podem ser encontrados na história. Trata-se de resistência aos discursos que tentaram configurar sentidos isomórficos aos sujeitos, nas produções das ações, nos agenciamentos dos comportamentos diversos, na avaliação da diferença. Compreende-se que Foucault conta uma história não descritiva, mas, sim, criativa – criação constatada no novo que surge de uma configuração que não parte de um ponto, uma unidade, mas das multiplicidades aleatórias que possibilitam a produção de agenciamentos. Nesse sentido, pode-se pensar os estudos de Michel Foucault sobre a sexualidade aliados a uma multiplicidade rizomática que distancia qualquer saber sobre

a sexualidade de um ponto fixo e que estimula processos de criação. Segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 32):

O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria ($n+1$). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões ou, antes, de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ($n-1$). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear.

Os homens e sua sexualidade sempre foram alvos de modelações no ambiente social. Por meio de modelos se tentou produzir a formalização e a uniformização da postura humana apoiada numa estilização homogênea e hegemônica. Isto pode ser vantajoso para uma melhor gerência sobre o homem, do ponto de vista das políticas criadas para o controle da sexualidade, porém é desastroso para a constituição de um sujeito, pois este fica alienado e condenado a um modelo/raiz. A heterossexualidade é esse modelo.

Pode-se perceber, contudo, na história dos discursos sobre a sexualidade, que essa tentativa de homogeneização não se fixou, pois a enunciação de um princípio orientador de uma postura sexual não pode ser efetivada. Ao analisar as concepções de saberes geradas sobre os sujeitos e sua sexualidade constata-se uma única regularidade: a mudança e nunca a permanência do saber sobre eles. É a característica metamórfica dos discursos sobre a sexualidade que Foucault dá a ver em seus estudos sobre o tema. Tal perspectiva de mudança é impulsionada por uma ideia de movimento gerada por relações de forças que passam de um ponto a outro incitando reestruturações de ideias, conceitos e, claro, a própria sexualidade. Segundo Foucault (1988, p. 88-89):

Parece-me que se deve compreender, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tomar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais “periféricos” e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania e onde

partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força, que devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Foucault (1988, p. 88-89).

A ideia de poder entendida como relações de forças que agem em pontos singulares e que antecipam qualquer formação de saber é crucial para a compreensão das mudanças dos discursos gerados em relação à sexualidade – discursos que estariam aliados a uma espécie de configuração que possibilitou um saber a partir dos agenciamentos de singularidades afetadas pelas relações de poder. Percebe-se que as afetações desses pontos singulares e as reciprocidades que ocorrem entre os diferentes pontos vão moldando os enunciados que sugerem uma generalidade. Generalidade que é criada nessas reciprocidades, eis o que se pode entender enquanto surgimento ou configuração de um saber, o qual pode ser instituído como imperativo e formalizar uma conduta ou postura humana em todos os níveis de sua existência. É na forma de uma unidade estratificada que emergiram os saberes que configurariam os entendimentos com relação à sexualidade. “Entendimento” é dito sempre no plural, e é aí que é possível perceber o problema em aceitar um desses estratos como imperativo, pois a pluralidade da palavra “entendimento” sugere a compreensão de mais de um tipo de visualização sobre um mesmo saber com relação à sexualidade e, também, a possibilidade de uma nova estratificação insurgente, o que descarta a existência de um único estrato como possibilidade de um saber universalizável.

A aceitação plena de um determinado estrato ou saber, entendendo os dois como equivalentes, induz a aceitação de um referencial para a sexualidade, mas se percebe, nos discursos sobre ela, que o seu saber não se prende a um referencial justamente porque ele anda conforme o poder. De acordo com Deleuze (1988, p. 81), em seu livro sobre Foucault:

[...] as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um foco único de soberania, mas vão a cada instante “de um ponto a outro” no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra. Constituem uma estratégia, enquanto exercício do não-estratificado, e “as estratégias anônimas” são quase mudas e cegas, pois escapam às formas estáveis do visível e do enunciável. As estratégias se distinguem das estratificações, tal como os diagramas se distinguem dos arquivos. É a instabilidade das relações de poder que define um meio estratégico ou não-estratificado. Por isso as relações de poder não são *conhecidas*.

Há, para Foucault, uma relação necessária entre poder e saber. O poder é entendido como relações de forças, enquanto o saber é entendido como formalização daquela relação, daí serem chamados de estratos. É na forma do saber que as reciprocidades surgidas no ajuste das relações de forças vão formar os estratos, o que faz pensar que as relações de forças que constituem o poder podem ser entendidas num meio ainda não estratificado. Esses saberes que se estratificam nunca se fixaram, e isso é notado em tudo aquilo que foi produzido enquanto saber sobre a sexualidade, saberes que ganharam, muitas vezes, um estatuto de verdade, o que torna o estudo sobre as verdades criadas em torno da sexualidade um debate filosófico polêmico e instigante.

Quando se percebe que os saberes não foram fixados, uma vez que as forças estão sempre em combate, consegue-se apreender o aspecto rizomático que o poder possui, e isso é evidenciado na fuga desses estratos de uma estrutura enraizadora de conhecimento, uma vez que o aspecto rizomático de organização do conhecimento se distingue do arbóreo/raiz. Deleuze e Guattari procuraram mostrar que a pesquisa filosófica que considera a multiplicidade deve se orientar pelos fatos, não partir de uma unidade, uma raiz, no sentido arbóreo; assim como faziam as teorias totalitárias e despóticas, ou seja, a partir da biunivocidade, pois “Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 13). Esse aspecto enraizador que ganhou o saber em toda a história do Ocidente é recusado por Deleuze e Guattari, mas também por Foucault. Ao invés de uma uniformidade, é apresentada uma perspectiva dos acontecimentos orientada por devires. Nessa perspectiva, é no agenciamento de tais devires que se tem a produção dos saberes.

Parece ter sido comum na sociedade medieval, e ser comum na sociedade capitalista, pensar a sexualidade aliada a imperativos modeladores que a configuraria, sendo assim, a sexualidade estaria presa a modelos preestabelecidos que impusessem aos sujeitos normas de conduta que modelaram suas posturas e aprisionaram-na àquilo que seria o “normal” em uma determinada sociedade. Essa forma de pensar levaria a imaginar uma repressão com relação à sexualidade, repressão que, segundo Foucault, merece ser desconstruída.

Em vez da preocupação uniforme em esconder o sexo, em lugar do recato geral da linguagem, a característica de nossos três últimos séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para

escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz. Em torno do sexo toda uma trama de variadas transformações em discurso, específicas e coercitivas? Uma censura maciça a partir das decências verbais impostas pela época clássica? Ao contrário, há uma incitação ao discurso, regulada e polimorfa. (FOUCAULT, 1988, p. 35).

A ideia de repressão surge justamente porque o saber sempre esteve ligado a mecanismos que as sociedades, no período medieval e moderno, instituíram para uma melhor gerência dos corpos. Isso levou o homem a acreditar que a melhor maneira de entender sua sexualidade estaria na aceitação dos saberes prontos que os mecanismos impuseram para a adequação do homem num processo espiritual e, depois, disciplinar, procedimento aparentemente necessário para um melhor funcionamento social. À primeira vista, parece ser uma estratégia plausível, mas somente se se desconsiderarem as heterogeneidades que movimentam o contexto social e a diferença que é primeira em tudo o que há. Quando os séculos avançam no Ocidente e o Estado ganha sua hegemonia, parece que uma rota vai se abrindo para um pensar mais prático. Aos poucos, a sexualidade vai sendo incluída numa perspectiva de sociedade que a controla para benefícios estatais e econômicos. Começam a brotar mais e mais discursos e a sexualidade entra num emaranhado de questões que a empurram para um encaixe no sistema social.

Essa forma de visualizar a sexualidade como reprimida pode ser atribuída a uma construção filosófica na qual todo o saber se concentraria ou se aliaria a algum imperativo, axioma, ideal, que designasse um ponto no qual as situações vividas encontrariam apoio e compreensão. Essa forma de visualização é típica das sociedades ocidentais desde Platão; ganha um novo aspecto no período medieval e começa a ser reconfigurada a partir do século XVI. A *episteme*³, que se vai transformando e culmina, posteriormente, no sistema capitalista, sistema que dará margem a novas formas de interpretação da sexualidade, é o que Foucault designa por “Dispositivo de Aliança”. Nesse dispositivo vê-se a configuração dos saberes aliados à formação da cultura cristã, que moldou a sexualidade restringindo-a à forma monogâmica heterossexual, focada no matrimônio, com o único objetivo de manter a linhagem, restringindo-a ao ato da procriação.

³ O conceito de *episteme* surge em Foucault na obra *As Palavras e as Coisas* (1995). Com esse conceito Foucault designa uma ordem ou princípio de ordenação dos saberes, assim marcando diferentes possibilidades de pensamento e de conhecimento. Tal conceito se torna polêmico com o passar do tempo, e Foucault inaugura outro conceito que parece superar algumas possibilidades de críticas feitas ao que se entendia por *episteme*: o conceito de *dispositivo*.

Esse dispositivo é compreendido por Foucault, no primeiro volume da *História da Sexualidade* (1988), como a época em que vigorou uma sociedade na qual a assimilação aos símbolos era o que gerava seu ordenamento. Nesse caso, a simbologia foi gerada pela doutrina cristã, que moldou um homem associado a uma mística sustentada pelo saber religioso, saber este que esteve na base da construção do sujeito no Ocidente e que, também, colocou como secundária a região onde há a participação efetiva do homem, ou seja, seu próprio mundo físico. Essa perspectiva mística vai, aos poucos, sendo reformulada e a simbologia avança sobre novas aceitações com a instauração do saber científico. Uma nova forma de pensar a sexualidade vai sendo instituída, o que leva a pensar novos saberes sobre ela que ultrapassaram a religião, mas que também se estabilizaram, enraizando novas perspectivas de saberes ainda entendidas em um eixo-tronco que se ramifica dicotomicamente. A dicotomia é o exercício do poder totalitário que divide o mundo em ramos binários: os loucos e os normais, os dominadores e os dominados, o bem e o mal, o certo e o errado, etc.

Na passagem do “dispositivo de aliança” (referente à Idade Média) para o “dispositivo de sexualidade” (Idade Moderna) fica clara uma atuação diferente do poder. Na análise do dispositivo de sexualidade no decorrer da história vê-se, com maior clareza, o poder perder essa forma vertical que faz pensá-lo como repressor, deixando de ser analisado em um único ponto apenas. Essa análise vai detectando uma forma pluralizada de atuação em vários pontos e que é compreendida por meio dos mecanismos utilizados pelo capitalismo e apoiada nos discursos científicos. Não se tem mais um foco de poder, mas vários focos (daí seu aspecto rizomático) que se apoiam no discurso científico, elaborando uma forma de pena pautada não apenas na punição (exclusão), e sim na inserção (correção) dos sujeitos num esquema de disciplina. Essa análise mostra que a sexualidade, antes de ser reprimida, foi posta cada vez mais em discussão. A sociedade capitalista utiliza o panoptismo⁴ para poder ter um melhor controle. Assim se cria uma polícia da sexualidade, que ajusta, molda o homem em uma gerência da vida. Não mais o exclui, e sim controla e esculpe. Para isso houve a insurgência de saberes que sobressaíssem ao modo de vida proposto pela Igreja, saberes que não estariam concentrados somente num processo de gerência espiritual.

⁴ O panoptismo é um modelo de vigilância adotado nas sociedades do século XVII e XVIII que deu muito certo, pois condiciona a pessoa a obedecer às regras sempre. O efeito panóptico entra no psicológico do sujeito estimulando um processo de auto-regulamentação, faz com que se tenha a sensação de estar sendo sempre vigiado. Este efeito, com o passar dos anos, migrou das prisões para as fábricas e escolas, abrangendo um maior aparato arquitetônico. Temos, em consequência disso, uma explicitação muito maior da sexualidade, suscitada pelos mecanismos de vigilância e de controle (FOUCAULT, 1987).

No dispositivo de sexualidade, aquilo que se pensava sobre a atuação do poder pode ser desintegrado, uma vez que o poder não é pensado mais a partir de um ponto, mas de vários. Os agenciamentos desses pontos farão surgir saberes estratificados, ou seja, é das relações de poder que surgem ideias, homogeneidades, aquilo que incitaria a pensar um único foco de poder como o soberano, o Estado e outras formas que sugerem um plano vertical de ação: a família, a religião e a moral.

No “dispositivo de aliança”, a sexualidade parece estar mais carregada de uma padronização, pois ela segue, de forma quase plena, o modelo imposto pelo pensamento cristão que enquadrou a sexualidade aos moldes da monogamia heterossexual. Trata-se de modelo que, na história, não fora linear, mas estratificado, ou seja, em cada momento histórico a sexualidade obteve particularidades que não se relacionariam entre um saber e outro, mas constituiriam novas maneiras de pensá-la. Isso pode ser constatado na análise de Foucault sobre a sexualidade nas civilizações mais antigas, mais propriamente na Antiguidade grega clássica e nas civilizações helenísticas. Em cada um desses momentos é possível constatar rupturas no que diz respeito aos saberes elaborados com relação à sexualidade, à monogamia e à heterossexualidade, sendo possível pensá-la em diferentes formas epistêmicas. Voltando, porém, à episteme medieval, vê-se que a sexualidade foi administrada a partir do parâmetro da Igreja, que a permitia ou, melhor, tolerava, somente na relação matrimonial com a exclusiva finalidade de procriar.

Ao mesmo tempo em que a moral cristã impôs esse modelo, pode-se ainda fazer uma análise do poder que não é repressiva, pois, como se pode ver, o poder produz, e sua produção foi além de uma estrutura macropolítica, no caso o cristianismo e a Igreja. Essa análise é possibilitada pela produção do poder e as formações de saberes que ele proporcionou. Segundo Deleuze (1988, p. 81):

Entre o poder e o saber, há diferença de natureza, heterogeneidade; mas há também suposição recíproca e capturas mútuas e há, enfim, primado de um sobre o outro. Primeiramente diferença de natureza, já que o poder não passa por formas, apenas por forças. O saber diz respeito a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas, repartidas segmento a segmento sobre as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, dotado de uma segmentaridade relativamente rígida. O poder, ao contrário, é diagramático: mobiliza matérias, funções não-estratificadas, e procede através de uma segmentaridade bastante flexível. Com efeito, ele não passa por formas, mas por *pontos*, pontos singulares que marcam, a cada vez, a aplicação de uma força, a ação e

reação de uma força em relação às outras, isto é, um afeto como “estado de poder sempre local e instável”.

Com tal distinção de natureza entre saber e poder, portanto, é nas relações de poder que se pode entender as configurações de saberes. O problema está na estatização e estratificação dessas relações, pois é essa perspectiva que faz pensar o poder alienado a algo reprodutor e não produtor, a pensá-lo a partir de um polo centralizador, ou seja, às instituições. Como o saber é aparente, uma vez que passa por formas, e o poder e as instituições utilizam dessa aparência para manter uma estatização, imagina-se que a ação do poder é resumida nas estratégias de ordenação das grandes macroestruturas sociais, o que faz associá-lo a ordenamentos. Daí decorre a ideia de repressão, mas não são esses estratos que configuram a ação do poder. É, antes, o poder que permite a formulação desses saberes que não são fixos, mas, sim, transitórios. Pode ser que haja relação entre um estrato e outro, mas, estudando cada formação histórica, percebem-se mudanças consideráveis que levaram o saber sobre a sexualidade a possuir configurações variáveis.

Um dos saberes produzidos nessas relações é o saber médico, que aparece e compõe o “dispositivo de sexualidade”, o qual busca, nas sociedades modernas, dar o diagnóstico concreto para uma sexualidade que está a todo tempo escapando. Quantos distúrbios ela produziu, quantos nomes, patologias, teorias criou.

Como são espécies todos esses pequenos perversos que os psiquiatras do século XIX entomologizam atribuindo-lhes estranhos nomes de batismo: há os exibicionistas de Lasègue, os feitichistas de Binet, os zoófilos e zoerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastos, os prebiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparênicas. (FOUCAULT, 1988, p. 44).

Mesmo diante de todos esses rótulos, na perspectiva de Foucault ainda é possível eliminar uma hipótese repressiva, pois para cada nome, para cada patologia, a intenção médica é a de classificar para saber qual será o melhor encaixe. No “dispositivo de sexualidade” vê-se a criação de inúmeros modos de encarar formas da sexualidade, sempre a pensando em relação a um ato de gerência. Um grande problema na implantação de todos esses saberes médicos foi a adoção da formalização por parte dos próprios sujeitos, e nisso vê-se a formação de uma linha paralela com a gerência do saber no “dispositivo de aliança”. Para entender essa linha paralela, basta analisar como a confissão está presente nos métodos de investigação da medicina, em especial a psicanálise:

A confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. Entretanto, ela se transformou consideravelmente. Durante muito tempo permaneceu solidamente engastada na prática da penitência. Mas, pouco a pouco, a partir do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perdeu sua situação ritual e exclusiva: difundiu-se; foi utilizada em toda uma série de relações: crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos. As motivações e os efeitos dela esperados se diversificaram, assim como as formas que toma: interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas ou cartas, que são consignados, transcritos, reunidos em fichários, publicados e comentados. Mas a confissão se abre, senão a outros domínios, pelo menos a novas maneiras de percorrer tais domínios. Não se trata somente de dizer o que foi feito – o ato sexual – e como; mas de reconstituir nele e a seu redor, os pensamentos e as obsessões que o acompanham, as imagens, os desejos, as modulações e a qualidade do prazer que o contém. Pela primeira vez, sem dúvida, uma sociedade se inclinou a solicitar e a ouvir a própria confiança dos prazeres individuais. (FOUCAULT, 1988, p. 62-63).

Entenda-se, porém, que, diferentemente das preocupações religiosas, a medicina procura gerenciar não mais o controle da carne, mas um controle do corpo. É como se o capitalismo, com a ciência ao seu lado, instituisse uma nova modelização do corpo para fins econômicos. A modernidade direciona a confissão como uma prática de enunciação do *cogito*. Nele se tem, como efeito de verdade, a formação das Ciências Humanas modernas e, como efeito de poder, a sujeição da subjetividade. No sujeito burguês estão destacados os modos pelos quais todos os sujeitos são constituídos a partir da obrigação de enunciar verdades sobre eles próprios.

Pode-se perceber que, sobre a sexualidade, o que se pensa enquanto verdade ou saber é compreendido em uma reformulação que traz de herança alguns métodos (confissão), mas o aperfeiçoamento do método possibilitou a construção de novos enunciados. O método da confissão se metamorfoseou e se espalhou ainda mais nesse rizoma. Diga-se, de passagem, que a medicina no capitalismo, em especial, mas também a psicanálise, adequaram o método confessional em uma esfera na qual a verdade é extraída por meio de um jogo em que médico e paciente juntos diagnosticam como se adequar em um sistema. Esse jogo desenvolvido em forma de economia disciplinar criou um efeito de introspecção do molar⁵, como se o enquadramento do sujeito se desse por ele mesmo, mas, na verdade, esse é o efeito desejado pelo sistema:

⁵ A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. Essa ordem molar, a todo tempo se relaciona com outra: a molecular. A travessia da ordem molecular nos extratos é o que se pode entender enquanto transversalidade (DELEUZE e GUATTARI, 1996).

Há aí uma estranha inversão: como se o sujeito duplicado fosse, em uma de suas formas, causa dos enunciados dos quais ele mesmo faz parte na sua outra forma. É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito de enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura “razão”, o Cogito. (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 71).

Essa aparelhagem construída em torno da sexualidade, essa potencialidade em torná-la um problema de ciência e não mais de religião, possibilitou a Foucault fazer sua análise da sexualidade fora de uma ordem repressiva. Não significa que não houve discursos de interdição da sexualidade, mas que essa interdição e esse mutismo, com o desenrolar das sociedades, acabaram por ter a função de colocar a sexualidade ainda mais em discussão. Parece que a confissão, a partir do século XVI, se encaminhou para um discurso médico, que, ao invés de restringir a produção de um discurso da sexualidade, criou mecanismos de crescente incitação. O método da confissão se despreendeu do tradicional meio cristão, migrou para um novo agenciamento e constituiu-se em uma ciência da sexualidade, em um novo dispositivo.

2.3 Os Dispositivos e suas Transformações

Quando se atenta para o que, nessa transição da questão da sexualidade no decorrer dos séculos, se constituiu enquanto saber sobre a sexualidade, pode-se perceber uma mutação nos enunciados que, de alguma forma, introduziram verdades com relação a ela. Pensando os dois dispositivos diagnosticados por Foucault no primeiro volume da *História da Sexualidade* agindo num rizoma, consegue-se entender, com mais clareza, como funcionou esse processo de mutação que coloca a verdade sobre a sexualidade em conflito. É possível notar, nesses dispositivos, um funcionamento em rede de

O molar é entendido enquanto uma linha subordinada a um ponto que submete as multiplicidades variáveis ao Uno. Quando pensado em um rizoma, essa linha molar perde sua significância, pois um rizoma sempre é vago, nômade. Efetuar o descentramento de um sistema unitário de pensamento institui empreender um deslocamento para o fora de qualquer sistema. Uma análise rizomática procura “[...] estabelecer conexões transversais entre os estratos e os níveis, sem centrá-los ou cercá-los, mas atravessando-os, conectando-os” (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 322). Quando temos esse descentramento podemos dizer que nos movimentamos no âmbito da molecularidade, da multiplicidade. As multiplicidades se constituem pelo fora, pelas linhas que compõem um rizoma, linha abstrata e linha de fuga. Uma boa maneira de compreender essa multiplicidade é observar uma marionete, os fios e o manipulador: os fios de uma marionete constituem a multiplicidade, nem o que controla, nem o boneco controlado pelas cordas comunicam uma parte a outra, mas as cordas cumprem esse papel.

agenciamentos que formalizaram saberes e capturaram a sexualidade. Giorgio Agamben, em uma conferência feita no Brasil em setembro de 2005, resume bem o que Foucault entende por dispositivo, ideia que, de acordo com ele, surgiu com Foucault, a partir da década de 70:

- 1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, lingüístico e não lingüístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de seguranças, proposições filosóficas e etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder.
- 3) É algo de geral (um *reseau*, uma rede) porque inclui em si episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico. (AGAMBEN, 2005, p. 9-10).

Analisando o “dispositivo de aliança”, na sua forma mais arcaica, a sexualidade se restringia à vida conjugal. A relação sexual era restrita à procriação. O modelo monogâmico heterossexual era hegemônico e assegurado pela Igreja, que pregava seu discurso ideológico. Essas características que se veem marcadas nas sociedades medievais não são fixas. Foucault evidencia um processo de, deleuzoguattarianamente falando, desterritorialização da sexualidade. Nas sociedades modernas foi preciso mudar o foco ao se tratar da sexualidade, mudança devida aos fenômenos demográficos ocorridos com o passar dos séculos. Diga-se, recorrendo a outro conceito de Deleuze e Guattari, que essa linha de fuga vai cessar num novo parâmetro criado para ela. A população começa a ser o foco da análise das questões do sexo, e a moral, exaltada pela vertente religiosa que centralizou a sexualidade na análise de uma única condição, começa, cada vez mais, a dar espaço para aquilo que se move no viés de termos econômicos. Nota-se que toda essa diversidade de discursos desenvolvidos desde a Idade Média numa disseminação da confissão não corresponde a um desejo de reprimir a sexualidade, mas, sim, de explorá-la para obter o seu controle. Ao invés de reprimi-la, vê-se a solicitar, suscitar através da produção forçosa da confissão.

Na passagem de um dispositivo a outro é possível ver a insurgência de um novo agenciamento. Na própria necessidade social criou-se todo um novo aparato para a gerência da sexualidade. Os focos sobre ela estão aumentando cada vez mais e se distribuindo em vários mecanismos. Trata-se de uma distribuição que permite a Foucault (1988) afirmar que há uma “polícia do sexo”; nesta ideia está subentendida a

presença constante da sexualidade, espaços são adequados para observá-la e o panóptico se torna referência do modelo institucional da economia capitalista.

Nessa desterritorialização/reterritorialização da sexualidade nos diferentes dispositivos é possível ver que o saber sobre ela muda, que há uma impossibilidade de manter um modelo estático de sexualidade numa sociedade que vive de mudanças. O que faz emergir esses enunciados com pretensões de verdades são singularidades que ultrapassam os limites do saber. Há algo de incorpóreo que movimenta essa relação entre enunciado e saber, visível e dizível. Nota-se, então, que esse “incorpóreo” é constituído das relações de forças que Foucault chamou de poder. Com essa nova abordagem, ele vai contra as conceituações anteriores sobre o poder, como é o caso, por exemplo, das teorias de soberania, dos marxismos e do esquerdismo (formas centralizadoras de discursos): “Em suma, o poder não tem homogeneidade; define-se por singularidades, pelos pontos singulares por onde passa” (DELEUZE, 1988, p. 35). Para Deleuze, com essa nova noção de poder criada por Foucault, algo novo passou a existir depois do marxismo.

Em cada época histórica é evidente a formação de diferentes saberes. O saber é entendido como unidade que se estratifica na representação possibilitada pelo visível e pelo enunciável. Essa relação é distribuída em diferentes limiares, que podem ser éticos, estéticos, políticos, etc. Foucault percebe que há um primado do enunciável com relação ao visível, porém o visível não se reduz ao enunciado, pois ambos são heterogêneos, mas possuem uma mesma condição, um *a priori* que não depende de um significante (um sujeito ou um imperativo). Foucault transfere o *a priori* para a história⁶.

O visível e o enunciável fazem parte de uma mesma máquina. Cada um é absoluto, porém histórico. Os dois fazem parte de um *corpus*, que é uma formação histórica. Não há dependência de um sobre o outro em razão de que ambos estão submetidos a esse *corpus* histórico. Quando visível e enunciável entram em pressuposição recíproca, nasce daí a possibilidade de se instituir um saber.

Numa sociedade assim, que muda, que é potência (e a sexualidade está aí para comprovar que uma verdade se movimenta para outra – devires da sexualidade), é perceptível um movimento de forças. Com relação ao discurso recatado da burguesia e

⁶ O adjetivo *histórico* procura marcar diferenças com a ideia kantiana de *a priori*. Em Foucault, “O ‘*a priori histórico*’, efetivamente, não designa a condição de validade dos juízos, nem busca estabelecer o que torna legítima uma asserção, mas sim as condições históricas dos enunciados, suas condições de emergência, a lei de sua coexistência com outros, sua forma específica de ser, os princípios dos quais se substituem, transformam-se e desaparecem” (CASTRO, 2009, p. 21).

todo o seu aparato criado para a anulação das sexualidades desviadas, criou-se, ao contrário, a possibilidade de sua permanência, mesmo em suas instâncias de proibição:

As instituições escolares ou psiquiátricas com sua numerosa população, sua hierarquia, suas organizações espaciais e seu sistema de fiscalização constituem, ao lado da família, uma outra maneira de distribuir o jogo dos poderes e prazeres; porém, também indicam regiões de alta saturação sexual com espaços ou ritos privilegiados, como a sala de aula, o dormitório, a visita ou a consulta. Nelas são solicitadas e implantadas as formas de uma sexualidade não conjugal, não heterossexual, não monogâmica. (FOUCAULT, 1988, p. 46).

Infiltrando-se nos prazeres e implantando um discurso que almeja uma gerência do corpo, pode-se notar essa proliferação dos discursos numa dualidade entre prazer e poder. Também é possível, a partir daí, perceber que o poder não anulou a sexualidade; o que houve foi um encadeamento que, antes de instituir a repressão da sexualidade, consolidou seu aparecimento. Nesse viés de mudança, vê-se uma sexualidade que se espalha, que se dissemina, que participa de dispositivos rizomáticos. Percebe-se que a sexualidade está longe de ser entendida enquanto subordinada a linhas hierárquicas e ela não carece de um centro de significação que a colocaria num sistema arbóreo de conhecimento. A passagem do “dispositivo de aliança” ao “dispositivo de sexualidade” mostra claramente o distanciamento da hipótese de uma dicotomia no que diz respeito às análises do saber sobre ela.

A análise das perversões sexuais na Idade Média e depois na Modernidade permite mostrar como entender os dispositivos de uma forma acentrada. Eles participam de um fluxo constante de desterritorializações e de reterritorializações, tornando possível notar os saberes transitando e se deslocando de um ponto a outro, longe de se fixar enquanto raiz ou radícula.

Avançando ainda mais na história, é possível ter uma visão mais ampla daquilo que se denominou perversão e aos poucos fugiu dessa conotação. Alguns prazeres desviantes progredindo junto à economia ocidental estão ganhando espaços consideráveis na sociedade, e esse espaço vem sendo cada vez mais garantido pela ciência que se desenrola nessa atmosfera dos dispositivos. Tome-se a homossexualidade como exemplo. A respeito dela muitas políticas estão sendo elaboradas com o intuito de inseri-la nessa atmosfera social e econômica. Para uma melhor compreensão é só perceber as leis que enquadram a homossexualidade numa política na qual a heterossexualidade fora predominante, por exemplo: o casamento, a adoção, etc. (no terceiro capítulo trataremos da não aceitação dessas leis por parte de grupos que querem

afirmar a hegemonia de um único modo de vida). O mercado vem abrindo um espaço grande para os homossexuais. O asseguramento dessa nova visada é apoiado pelos novos discursos que possuem um alto grau de conhecimento, como é o caso do discurso médico, do discurso sociológico e até mesmo do discurso religioso. Com a proliferação e a adoção de novas formas de compreender o sagrado também se formaram possibilidades de fender o catolicismo e o cristianismo de forma geral.

Voltando à análise da perversão, Foucault ressalta (1988, p. 48):

A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações de poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática. Proliferação das sexualidades por extensão do poder; majoração do poder ao qual cada uma dessas sexualidades regionais dá um campo de intervenção: essa conexão, sobretudo a partir do século XIX, é garantida e relançada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da prostituição e da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos de excitação e de incitação.

Nessa relação íntima que o poder cria com o prazer através da confissão moderna, todas as formas ocultadas ressurgem. Não que elas não tenham sido recriminadas, pois num primeiro momento elas o foram, mas, olhando a homossexualidade, pode-se hoje perceber um outro “encaixe” evidente na sociedade ocidental.

Michel Foucault (1988) contrapõe uma *ars erótica* no Oriente a uma *scientia sexualis* no Ocidente, nas quais civilizações como China, Japão, Índia e Roma interpretavam de outra forma as relações do sujeito com a sua sexualidade. Percebe-se que, nessas civilizações, o prazer é levado em conta e as ampliações dos seus efeitos estariam ligadas a uma relação de domínio do prazer. O diálogo com ele era entendido de outra forma, era entendido como se uma espécie de esoterismo estivesse por trás da relação sexual, que era mantida em segredo não por uma condenação. Uma particularidade do indivíduo com o mestre sustenta os efeitos dessa arte magistral:

Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas, ao contrário, em relação

a si mesmo: ele deve ser conhecido como prazer, e, portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. (FOUCAULT, 1988, p. 57).

Nas civilizações ocidentais, ao contrário do Oriente, praticou-se uma *scientia sexualis* e o sexo ficou longe de ser guardado. Agora ele deve ser dito e interpretado por outro. O cristianismo deu direcionamento a uma forma específica de sexualidade, ou seja, a forma explicitada no “dispositivo de aliança”. Ele trouxe a carga negativa para as práticas externas aos padrões de genitalidade e a sodomia foi estritamente encarada como um vício a ser suprimido. Posteriormente, a partir do século XIX, o onanismo foi vigiado constantemente para que as crianças pudessem manter sua força e sua descendência. A sociedade ocidental não valorizou o sexo como segredo, aquele que o praticava não deveria guardar para si toda sua arte, e sim dizê-la para que outrem pudesse instruí-lo numa negativização de seus efeitos.

No “dispositivo de aliança” tem-se a família como cerne das questões do sexo, mas ela não se apagou na análise do “dispositivo de sexualidade”, pois a família foi o núcleo de toda a nova elaboração que a ciência do sexo se propôs a tratar, mas se instituiu uma mudança de foco. No primeiro momento a administração por parte da Igreja se articulava no viés daquilo que se pode ou não fazer no regime matrimonial e, quanto a isso, o campo de análise se concentra num pequeno número de regras. No segundo momento, a expansão das regras é nítida, pois essa administração deixa de se tornar funcional na sociedade moderna, como visto anteriormente. Segundo Foucault (1988, p. 101):

O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com *status* definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam.

Por mais que haja uma nítida diferença entre um dispositivo e outro, ainda não é possível afirmar que houve uma total substituição, pois, tanto um quanto o outro, tiveram o mesmo centro que possibilitou insurgir as configurações que os moldaram: a família. Embora se possa ver uma nova elaboração de gerência, a família continuou sendo o foco das questões do sexo. Com essa constatação se pode notar que, ao invés de

uma substituição, obteve-se uma lenta transformação dos dispositivos que ainda hoje podem ser percebidos. O que ocorre de fato é um deslocamento que faz com que o modelo familiar, aos poucos, ganhe um novo território e, conseqüentemente, a elaboração de novos saberes.

Na análise do núcleo familiar vê-se nascerem novas caracterizações fugidias ao quarto do casal. Tem-se: “[...] a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e o jovem homossexual...” (FOUCAULT, 1988, p. 104). Fora desse núcleo, numa desterritorialização dos sujeitos do parâmetro da família, é que podem ser identificadas essas formas perversas da sexualidade. Foi aí que, do ponto de vista de Foucault, a psicanálise se instituiu e constituiu uma nova atmosfera de interpretação que levou a sexualidade a converter-se da religião para a ciência:

Mas, eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio da sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esposais e do parentesco, o incesto. (FOUCAULT, 1988, p. 106).

Esta análise da interpretação da sexualidade no seio da família burguesa foi o que possibilitou a Foucault direcionar-se para a abolição de uma repressão da sexualidade nos termos marxistas. Quando analisou o aparato que procura administrar a sexualidade, não foi mais possível vê-lo focado na exploração de uma classe dominante como o fora no marxismo. Todas as tecnologias criadas atingiram a própria burguesia e não o proletariado. O corpo da mulher burguesa foi medicado e a pedagogização do corpo da criança foi instituída nas escolas onde os filhos dos ricos estudavam. Pensando em termos marxistas, todos os procedimentos estariam limitados à configuração do corpo masculino enquanto ferramenta, o que os estudos de Foucault põem em xeque. A atuação do “dispositivo de sexualidade” nas classes operárias ganhou força somente mais tarde, quando começou a surtir efeito em toda a população.

Primeiramente, viu-se como o sexo ascendeu da carne para o corpo. Assim é que foi possível perceber um novo agenciamento do saber e da verdade da sexualidade; tem-se a primeira fissura aberta em um muro construído pela Igreja, fissura essa aberta pela medicina para garantir a longevidade de uma classe específica que almejava manter a sua força e a sua descendência. Somente depois disso é que se vê esse agenciamento

descender para as outras classes, pois é necessária uma nova gerência e a sexualidade deve ser vista numa totalidade, onde seus ramos dialogam com todos os meios. Pode-se ver a preocupação com a sexualidade se estender rizomaticamente do núcleo burguês para as outras classes sociais, quando medidas são tomadas de modo massivo por meio de ações políticas governamentais onde a vida da espécie entra em jogo e as classes antes ignoradas surgem e suscitam um novo agenciamento. Nesse contexto pode-se compreender a insurgência daquilo que Foucault vai chamar de “bio-política”.

Nas sociedades medievais todo o corpo populacional se movia para a conservação da vida do soberano e a ele era permitida a exposição geral da morte pela ameaça de sua vida. As guerras eram requisitadas nesse contexto de ameaça à soberania. Depois, nas sociedades modernas, esse poder de causar a morte se desloca para outra forma, pois será a vida que circundará o novo movimento. Não é mais o soberano o foco. Agora será a população, a raça. As guerras modernas encontraram aí sua justificativa (como o nazismo na Segunda Grande Guerra). Houve um deslocamento daquilo que foi centrado numa forma jurídico-soberana para uma forma biológico-populacional: “O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava as táticas dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados” (FOUCAULT, 1988, p. 129). Para Foucault, o poder sobre a vida se desenvolveu, a partir do século XVII, em duas formas:

[...] 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 em sistemas 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, duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-lo variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. (FOUCAULT, 1988, p. 131 [grifos do autor]).

O saber sobre a sexualidade seguiu esse processo que levou à passagem de uma *anátomo-política* para uma *bio-política*.

Pensando a partir dos três momentos expostos até agora, pode-se perceber que tudo aquilo que fora instituído enquanto saber sobre a sexualidade ganhou novas formas, tudo isso aliado às circunstâncias sociais que necessitaram, em seu contexto, de

novos agenciamentos surgidos de suas necessidades. Vê-se que, longe de a sexualidade adquirir uma verdade estática, ela foi se moldando, constituindo outras novas verdades, o que mostra que o jogo de forças que o poder opera em cada dispositivo pode ser entendido a partir de uma perspectiva rizomática, na qual é possível perceber uma migração dos saberes constituídos.

Em suma, em cada dispositivo foi possível perceber algumas linhas de fuga no que diz respeito à sexualidade e, na maioria das vezes, essas linhas culminaram numa nova estilística do sexo, mas nunca de forma imutável. É possível ver que todo discurso, todo saber, toda verdade até então constituídos, migraram para um campo de possibilidades existentes nesse rizoma. Dessa forma, é possível notar o próprio devir inerente à filosofia foucaultiana. Para ele, todo saber participa desse campo de possibilidades, onde as estratificações perdem sua força e o movimento de forças está longe de ser entendido como impulsionado por uma estrutura macropolítica. Com Foucault, a partir da nova perspectiva de poder por ele criada, é possível pensar em uma microfísica do poder que transpassa qualquer forma de saber.

Frente à ideia de dispositivo produzida e evidenciada por Foucault, pode-se ver esse movimento incorpóreo das forças que possibilitam pensar não mais pela lógica essencialista, mas pela perspectiva do devir. Esse incorpóreo é o movimento do dispositivo, aquilo que possibilita a formação de epistemes identificadas na corporeidade. O termo “episteme” foi utilizado por Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1995) e em *A Arqueologia do Saber* (2002). Diz-se que o termo estaria ligado àquilo que ele compreendeu enquanto saber. Já o dispositivo seria entendido num campo estratégico, no qual esse movimento microfísico pode ser analisado. Em *Microfísica do Poder* ele explica essa diferenciação:

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre ligado a uma ou a configurações que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentado por eles. Em *As Palavras e as Coisas*, querendo fazer uma história da *épistémè*, permanecia em um impasse. Agora, gostaria de mostrar que o que chamo de dispositivo é algo mais geral que compreende a *épistémè*. Ou, melhor, que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos. (FOUCAULT, 1979, p. 139-140).

Como é possível ver, é no dispositivo que os discursos epistêmicos podem ser compreendidos, e esses discursos configuraram inúmeras formas científicas do

saber sobre a sexualidade. Sendo assim, entende-se o dispositivo como um rizoma, como se entende o poder, embora com algumas particularidades. O poder seria o que impulsiona os ramos para uma linha de fuga, ou seja, possibilita afetar as linhas espalhadas por todo o campo rizomático que é o dispositivo. Já o dispositivo seria esse campo onde se tem todos os ramos singulares se agenciando para criar conhecimentos, epistemes. Por ser rizomático, vê-se que o “dispositivo de aliança” não substituiu por completo o “dispositivo de sexualidade”, mas que o primeiro foi se alastrando, gerando um novo campo de possibilidades. Percebem-se diversos olhares sobre a sexualidade causando uma despolitização permanente sobre ela e suscitando notações diversas sobre as diferenças que sempre fizeram parte do contexto dos dispositivos.

Para avançar ainda mais na nossa pesquisa com relação às mudanças nas formas de pensar a sexualidade, abordaremos, no próximo capítulo, os dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. Nessas obras, Foucault retorna às civilizações gregas e greco-romanas e analisa uma nova esfera de gerência da sexualidade. Vejamos como, a partir de Foucault, podemos entender os processos de subjetivação antigos e, também, como a sexualidade é entendida nesses processos.

3 A SEXUALIDADE GREGA, A ROMANA E SUAS LINHAS DE FUGA

No capítulo anterior viu-se como a passagem do dispositivo de aliança ao dispositivo de sexualidade nos levou à questão do tema da sexualidade, porém o que parece até agora é que a preocupação com relação a isso se concentrou nos discursos das formas de sexualidade. Junto com Foucault, pretende-se agora deslocar o assunto para uma abordagem um pouco diferente, pois, nos volumes II e III de *A História da Sexualidade (O Uso dos Prazeres - 1984 e O Cuidado de Si - 1985)*, é perceptível um deslocamento do autor na análise das questões da sexualidade. Nessa fase de produção de Foucault, fase costumeiramente nominada de “período ético”, é introduzida uma problemática importantíssima: a questão do *homem de desejo*. Não se deve, porém, aqui pensar que, por meio dessa temática, ele teria feito uma história da libido, pois, como ele próprio afirma:

Com isso não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser. (FOUCAULT, 1984, p. 11).

A preocupação do autor está centrada antes numa história do pensamento do que em uma história dos comportamentos, que leva à suscitação de um estudo ético diferenciado⁷. Os estudos realizados por Foucault sobre o uso dos prazeres nas sociedades grega e greco-latina mostram que nessas civilizações as técnicas de existência são muito diferentes das que se vislumbram na Idade Média e na Modernidade. A sexualidade na Antiguidade participava do que se poderia chamar de uma “arte da existência”, a qual é constituída por uma hermenêutica do desejo aliada às

⁷ Foucault recorre aos gregos dos séculos V e IV a.C. para pensar a ética. Nota-se que o autor fez uma revisitação da política a partir da ética. Para desempenhar uma boa prática política – algo a que os gregos davam muita importância – era fundamental cuidar de si próprio. Somente o homem livre, determinante de sua razão, pode exercer papel na administração da *polis*. Cuidar do outro está associado ao cuidado de si. Era importante para o grego conduzir sua vida como se ela fosse uma obra de arte, e isso implica tomar as rédeas e saber conduzir suas ações. Ética, nesse sentido, é um modo de relacionamento consigo mesmo, diferente do que foi posteriormente no cristianismo, que instituiu uma moral como obediência a um sistema de regras. Sendo assim, tomando como base a ética grega, Foucault pensa uma estética da existência, por meio da qual é possível pensar a variabilidade e a diversidade, diferentemente da obediência e da uniformidade.

“técnicas de si”, que elaboram os critérios para a formação de uma “estética da existência”⁸.

Foucault evidencia que existem muitas diferenças no trato da sexualidade na Antiguidade com relação à Idade Média; ela não é centrada em uma proibição apoiada numa estrutura universal. O trato com o corpo tinha uma significação muito diferente para os gregos, e o controle do ato sexual era sinônimo de uma sabedoria um tanto quanto diferente da Idade Média e da Modernidade. Foucault recusará a ideia de que esse controle fosse o embrião do modelo cristão, embora algumas práticas permitam alguma associação. Não se entende a sexualidade “[...] como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade” (FOUCAULT, 1984, p. 25). Pensar a sexualidade a partir da medievalidade (compreendida na análise do “dispositivo de aliança”) suscita a interpretação de uma moral na qual a ação estaria centrada na obediência do código. Já na Antiguidade parece que a interpretação da moral não respeita essa mesma forma integralmente, embora a explicitação da ação permita um vislumbamento de um *status* social. O que é possível notar é que um controle de si, que orienta o homem grego e romano no trato com a sexualidade, não está centrado numa unidade de sentido. Nas palavras de Foucault: “[...] parece, pelo menos numa primeira abordagem, que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *askesis*⁹, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido” (FOUCAULT, 1984, p. 30).

O filósofo mostra que o movimento do desejo na satisfação do prazer é analisado nessas civilizações numa esfera quantitativa. Isso evidencia que o exagero do ato é muito mais dimensionado na problematização acerca do uso dos prazeres do que na forma como ele se promulga. Nos escritos dos filósofos, dos moralistas e dos médicos que Foucault traz à luz, há todo um olhar para a relação sexual que desvela uma moralidade sem excluir o ato. Aos antigos interessa a forma como o homem se porta no momento da relação, na qual se conjugam prazer e desejo. Não se trata, pois, como será posteriormente na pastoral da carne, de manter o ato sexual na esfera do que é proibido. É preciso lembrar, ao lado disso, que se está tratando de uma moralidade específica,

⁸ “Estética’ porque remete à arte (conjunto aberto e variável de técnicas de construção e criação) e, nesse sentido, cabe ao indivíduo produzir e gerenciar a própria vida exercendo sua maioridade intelectual, sem recorrer a dogmas e autoridades” (LIMA, 2009, p. 46).

⁹ Treino de si mesmo, exercício constante sobre si, mediante o qual o sujeito dá forma à sua existência.

centrada na supremacia masculina, que se distancia da suposta fragilidade feminina. Trata-se, portanto, de uma moralidade eminentemente viril. Outro fator importante a considerar, quando o propósito é realizar uma cartografia dos estudos foucaultianos acerca da história da sexualidade, é que a forma do ato sexual não se restringe à natureza da genitalidade. Por meio de tais estudos é possível mensurar uma virtude pensada em tipos de relações que fogem a um molde exclusivamente aceito como na Idade Média, como foi o caso da heterossexualidade.

Segundo Foucault, a reflexão sobre o uso dos prazeres, que em grego se denomina *chresis aphrodision*, centrava-se numa tripla linha de análise que diz respeito à necessidade, ao momento e ao *status*; suprir a necessidade com relação à sexualidade é algo tolerável. O momento em que se consuma o ato (*Kairos*) também deve ser levado em conta. Esse momento está relacionado com a melhor idade a se praticar a atividade sexual, o melhor clima, a melhor hora do dia. Tudo deve ser levado em consideração para que a relação seja frutífera e possa produzir uma boa descendência. A crítica ao incesto tem aí um de seus pilares:

Sócrates coloca sem equívoco que a “interdição das relações entre um pai e suas filhas, entre um filho e sua mãe” constitui uma lei universal e estabelecida pelos deuses: ele vê uma prova disso no fato de que aqueles que a transgridem recebem um castigo. Ora, esse castigo consiste em que, apesar das qualidades intrínsecas que os pais incestuosos podem ter, sua descendência é mal vinda. E por quê? Porque eles desconheceram esse princípio do “momento” e misturaram fora do tempo o sêmem de genitores dos quais um é forçosamente muito mais velho do que o outro: engendrar quando não se está mais “na flor da idade” é sempre “procriar em más condições” (FOUCAULT, 1984, p. 56).

A ação que constitui um sujeito ético na Grécia varia conforme a posição que este possui. Assim, pode-se pensar numa singularidade ética associada à *techne*, uma prática associada a cada cidadão conforme seu *status* (para o homem público há uma espécie de prudência, não cobrada para o jovem ou para o escravo, assim o que não se tolera aqui, pode, talvez, ser tolerado acolá). Um molde e conduta comum e universal não são legítimos nessas sociedades, pois a legitimidade varia conforme as situações, posições e condutas que particularizam e impossibilitam uma prescrição moral homogênea.

É possível pensar que o homem grego livre deve ser mais forte que ele mesmo, ou seja, saber administrar as inclinações que levam à desmedida do prazer. A pessoa comedida, temperante, atinge o que os gregos chamam de *enkrateia*, que “[...] é a

condição da *sophrosune*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante” (FOUCAULT, 1984, p. 62). Esse controle implica uma espécie de exercício (*askesis*) necessário para todo homem de reconhecimento social e político. Trata-se de uma relação consigo mesmo, com as próprias forças do homem, e esse domínio está ligado a uma espécie de relação instituída nessa *askesis*. O autodomínio subentende a experiência daquilo que em si é pretendido dominar, no caso, a experiência do prazer. Experiência que não é negada, como dito anteriormente, contudo, ainda assim, é motivo de inquietação, é campo de orientação e cuidado moral. Por isso o seu tratamento não pode ser encarado de uma única maneira, porque a condição da ação varia de cidadão para cidadão.

Essa variação pode ser percebida ao se tratar das virtudes daqueles ditos “inferiores” na sociedade grega. Então, por exemplo, a mulher tem suas virtudes avaliadas numa dependência do homem, o domínio de seus prazeres é articulado à submissão ao marido. O primordial neste campo de problematização é o domínio do homem livre, primeiro sobre ele mesmo, depois sobre os outros. Somente assim ele fará uma boa gerência doméstica e também da *polis*.

No caso da homossexualidade, não se tem a divisão hétero–homo como na modernidade. O homem que é capaz de autodomínio em nenhum momento deve manter-se como passivo na relação, pois essa atitude o aproxima das mulheres e, conseqüentemente, o inferioriza. O que está em jogo é justamente a questão do controle de si, não se deixar levar pelos prazeres atrativos, ser um sujeito livre, saber atingir a *sophrosune*.

A *sophrosune*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres, é caracterizada como uma liberdade. Embora seja tão importante governar desejos e prazeres, e apesar de o uso que se faz deles constituir um alvo moral de tal preço, não é para conservar ou reencontrar uma inocência de origem; não é, em geral – salvo, evidentemente, na tradição pitagórica – para conservar uma pureza; é para ser livre e poder permanecer-lo. (FOUCAULT, 1984, p. 73).

A ideia de *sophrosune* ocupa um importante papel na avaliação da conduta moral na Antiguidade clássica. Ela está totalmente ligada ao pensamento racional, que é o que formaliza o sujeito enquanto agente moral. Governar-se a si mesmo está associado à relação com o *logos*: “[...] não se pode constituir-se enquanto sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 1984, p. 80). O exercício do *logos* está articulado à ideia de temperança.

Esse movimento de sabedoria que caracteriza o sujeito que se autodomina parece ser, segundo Foucault, o que movimenta o sujeito de desejo; tal movimento, antes de suprimir o desejo, gerencia-o encaminhando o homem a criar uma estética da existência. Isso quer dizer que o valor moral da atividade sexual não está associado a um único código de conduta: “A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem ‘livre’ exerce em sua atividade” (FOUCAULT, 1984, p. 89).

Os gregos tinham uma prática de regime físico, de dietética. Tratava-se de uma categoria fundamental pela qual eles podiam pensar a conduta humana. Esse regime constituía uma “arte de viver” (1988, p. 94). Nessa arte, problematizava-se o corpo e, por isso, ela também se ocupava da sexualidade. O regime abrangia tanto o corpo quanto a ordem moral. No corpo ele era entendido em cinco esferas: nos exercícios, nos alimentos, na bebida, no sono e nas relações sexuais. Em contrapartida, entendia-se que, para conseguir permanecer numa boa dietética, era necessária uma espécie de firmeza moral segundo a qual o corpo deveria estar em acordo com a alma, ou seja, era preciso ascender à *sophrosune* para conseguir estabelecer uma *dieta* adequada. Nesse sentido, a prática do regime físico era uma arte de viver. Pode-se afirmar que essa arte estava orientada pelo seguinte lema: Ter por seu corpo uma forma justa de condução racional necessária para um bom encaminhamento do sujeito ou, nas palavras de Foucault, “[...] o regime físico deve-se ordenar ao princípio de uma estética geral da existência, onde o equilíbrio corporal será uma das condições da justa hierarquia da alma” (FOUCAULT 1988, p. 95).

A prática sexual, nesse viés da dietética, colocava o ato sexual como uma necessidade a ser administrada numa relação do homem com ele mesmo e com o mundo. É possível vislumbrar, pelas referências pesquisadas por Foucault, como a atividade sexual esteve presente, agenciada a métodos de saúde que singularizavam os sujeitos e os levava a criar uma dietética própria. Criava-se um regime conforme a descrição física individual, levando em consideração o contato perceptivo do sujeito com as oscilações do movimento do mundo: estações do ano, dia, noite, luz, umidade, etc.:

O regime dos *aphrodisia*, com a necessidade de moderar sua prática, não se baseia no postulado de que os atos sexuais seriam, neles próprios, e por natureza, maus. Eles não são objeto de nenhuma desqualificação de princípio. A questão colocada a seu respeito é a de

um uso a ser modulado segundo o estado e as circunstâncias exteriores. (FOUCAULT, 1984, p. 107).

Embora existisse uma espécie de supressão da atividade sexual em alguns tipos de temperamentos, em outros ela aparecia como necessária: “[...] assim para aqueles que sofrem de uma abundância de pituíta, pois ela permite a evacuação que, ao se corromperem, fazem surgir esse humor” (Idem). Já para os atletas, a contensão do sêmen parece dar uma espécie de vigor. No caso das mulheres, em alguns momentos é necessária a atividade sexual. Percebe-se que tudo isso está ligado a um controle que visa uma melhor descendência, uma melhor saúde, e não um lugar ao céu.

Na Grécia Clássica pode-se perceber uma outra interpretação e que não se associa às técnicas da carne medievais e também da arte erótica oriental. No caso das técnicas medievais da carne, os procedimentos de vida devem respeito ao código, assim homogeneizando a sexualidade. Na arte erótica oriental descobre-se o prazer para uma intensificação do gozo. Já nos gregos tem-se uma *techne* voltada para um domínio de si, que torna o sujeito um conhecedor de seu corpo e do uso correto de seus apetites. Trata-se “[...] da possibilidade de se constituir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar – como médico em relação à doença, piloto entre os escolhos ou o político em relação à cidade” (FOUCAULT, 1984, p. 125).

Esse domínio é o que mostra o sujeito virtuoso; o autodomínio constrói a dignidade e o *status* do sujeito. Subentende-se que, assim, o homem possa ser um bom regente, tanto da vida doméstica quanto da vida da cidade. Na vida doméstica pode-se entender a sabedoria da gerência do *oikos*, e na *polis* a sabedoria do legislador. O homem que se constrói virtuoso deve fazer transparecer sua virtude e a esfera do *oikos* e a esfera da *polis* podem servir de instrumento dessa visibilidade.

Mesmo sem muitas restrições com relação ao uso dos *aphrodisias*, o homem grego tem sua moral medida por seu *status*. No casamento – onde se entende a gerência do *oikos* –, por exemplo, aquele que se mostra fiel à esposa legítima, que se utiliza do regime correto, que sabe demonstrar um bom uso do seu poder, é visto pela sociedade como um homem virtuoso. Esse homem provavelmente será visto como um bom legislador na *polis*, pois governar a si, governar o *oikos* e governar a *polis* é algo que não se destitui em um legislador, uma tríade bem regida que se faz necessária aos olhos de quem avalia. “Dirigir o *oikos* é comandar; e comandar a casa não é diferente do poder que se deve exercer na cidade” (FOUCAULT, 1984, p. 138).

No laço matrimonial está suposta uma espécie de divisão natural. O homem possui um papel na relação econômica do casamento e a mulher outro. O papel do homem consiste, primeiro, na realização da educação de sua esposa e, só em segundo lugar, na realização das atividades externas à casa. A parte interna da casa está nas mãos da mulher – ela gerencia conforme o reflexo dos ensinamentos de seu esposo, visto que ela é entregue muito jovem ao casamento, necessitando de todo um processo educativo, que será bom ou mau na medida da ação do homem. A maturidade vai se construindo nessa relação dupla e o bom casamento é medido no sucesso da administração do *oikos*, sucesso que depende do homem e da mulher.

Considerando as características físicas do homem, segundo os gregos, vê-se que sua fisiologia compactua com as atividades externas. Já a mulher possui uma delicadeza e eficácia necessárias às funções internas da casa. Essa troca é dependente de uma construção masculina e o sucesso econômico está aliado à *sophrosune* do homem, pois “[...] é preciso compreender que o casamento, as funções de chefe de família, o governo do *oikos*, supõem que se chegue a ser capaz de governar a si próprio” (FOUCAULT, 1984, p. 144). O homem e a mulher estão numa conjunção necessária que é entendida como algo natural, mas o natural aqui deixa um pouco de lado a sexualidade, podendo-se perceber que ambos os papéis são avaliados pela gerência da propriedade, pois esta é levada mais em conta do que o sentimento de um pelo outro.

A fidelidade sexual no matrimônio está associada a essa esfera econômica. Os apetites sexuais devem estar ligados a um domínio que se tem de si, mais do que de normas prescritivas que dizem respeito aos sentimentos ou modelos de relações sexuais no matrimônio. Outro fator interessante é que a fidelidade não é entendida da mesma forma para o homem e para a mulher. Dela se espera a fidelidade sexual como um princípio necessário que já se supõe admitido, mas também como uma maneira pela qual ela sabe se conduzir em casa e conduzir a casa; dele, a fidelidade não está ligada à renúncia a qualquer prazer sexual obtido fora do casamento, mas fiel será o homem “[...] que sustenta até o fim os privilégios reconhecidos à mulher pelo casamento” (FOUCAULT, 1988, p. 147). Há, sim, uma reciprocidade nessa fidelidade, no entanto ela não é simétrica, uma vez que o comportamento de ambos não se baseia nas mesmas exigências, nem obedece os mesmos princípios, pois “[...] a temperança do marido diz respeito a uma arte de governar, de se governar, e de governar uma esposa que é preciso conduzir e respeitar ao mesmo tempo, pois ela é, diante do marido, a dona obediente da casa” (FOUCAULT, 1988, p. 148).

Em Platão, contudo, é onde Foucault (1988, p. 151) identifica uma simetria de preceitos que correspondem tanto ao homem quanto à mulher. Essa simetria se encontra na ideia de que tanto um como o outro devem regular a função do matrimônio para o bem da cidade. A relação sexual encontra aí sua justificativa: na fidelidade sexual estaria a honra da descendência legítima e a boa harmonia para a educação da prole, que deve sempre ser educada para contribuir com a vida política. Mesmo assim, ainda há a supremacia masculina, e a fidelidade permeia essa técnica de equilíbrio da *polis* antes de um sentimento recíproco entre os cônjuges.

Entre os gregos, o homem que legisla deve ser sempre a referência. Então o comedimento é uma forma de mostrar que ele domina a si, e isso transpassa uma espécie de respeito. Em Isócrates, outro grego que trata da questão econômica, parece ser isso que move a conduta masculina. O equilíbrio do homem, a boa educação da esposa e o zelo pela conjunção patrimonial demonstram uma boa gerência doméstica que não está dissociada da boa gerência política da cidade. Já Aristóteles afirma que “[...] o homem é chamado a temperar sua conduta em função do domínio que espera exercer sobre si mesmo, e da moderação com a qual ele quer fazer funcionar seu domínio sobre os outros” (FOUCAULT, 1984, p. 162).

Nota-se que a relação sexual no matrimônio da Grécia Antiga possui diferenças consideráveis no que diz respeito à relação que existirá posteriormente na pastoral da carne, como foi na Idade Média. Cada um, tanto o homem quanto a mulher, deve regular sua conduta sexual conforme seu *status* social e não com relação ao seu parceiro: “A virtude da mulher constituía o correlativo e a garantia de uma conduta de submissão; a austeridade masculina inscrevia-se numa ética da dominação que se limita” (FOUCAULT, 1984, p. 163).

3.1 A Perspectiva Grega Clássica e o Pensamento da Erótica

Com relação à homossexualidade na Grécia, Foucault apresentará sua complexidade e, de forma indireta, evidenciará o quanto na contemporaneidade nosso entendimento a respeito da relação de amor entre o homem e o rapaz gregos é deturpada. Percebe-se que, na Grécia, esse tipo de relação possuía uma tolerância diferente, e sua abolição não foi exigida como ocorrera na Idade Média. Ao contrário, sua prática era difundida. Não havia lei que a condenasse e seu agrado era reconhecido; reprovado entre os gregos era “[...] o desprezo pelas obrigações mais essenciais e a

sujeição ao domínio geral dos prazeres [...]”, fosse por homens ou por mulheres (FOUCAULT, 1988, p. 168). A relação entre os rapazes não era distinta da relação que se podia ter com uma mulher, desde que o critério de escolha fosse o da *beleza*, e que os apetites fossem regidos assim como era nas relações matrimoniais entre marido e mulher. Não havia dois tipos de desejo e dois tipos de comportamento diferentes que se dirigissem ou ao sexo oposto ou ao próprio sexo:

As linhas de demarcação não seguiam uma tal fronteira. A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias de prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente. (FOUCAULT, 1984, p. 167).

Ainda assim, o uso dos prazeres em uma relação homossexual foi tema de inquietação para os gregos. A intolerância que se tinha com relação a essa prática encontrava-se na desmedida da ação do ato sexual e em algumas formas recriminadas nas quais o homem perdia seu papel de sujeito viril. O homem deveria conservar uma posição propriamente masculina, isto é, viril e ativa, não assemelhar-se às mulheres e também não ser demasiado fácil e interessado. Quando o desejo se inclinava à *beleza* masculina, havia uma tolerância muitas vezes respeitada e venerada, visada em algumas situações, como situações pedagógicas e militares.

Levava-se muito em conta a idade da prática, e aí se encontrava o limiar que separava o adolescente do homem. Na relação entre homem e rapaz tolerava-se melhor uma espécie de passividade que o homem mais velho jamais poderia ter e que estaria a cargo do mais jovem que ainda não possuía um *status*. O jovem amado tinha um tempo marcado, sua honra era questionada conforme suas inclinações a essa prática, pois a sua posição de amado era tolerada enquanto jovem, mas também a recusa da passividade deste próprio jovem era prestigiada. Eis aí alguns dos aspectos que marcam a complexidade das relações homossexuais entre os gregos.

Na relação entre dois homens era mais evidente a conquista e a união pelo sentimento. Eros parecia estar muito mais presente nessa relação do que na relação entre o homem e a mulher que estava presa à forma econômica. Claro que era possível existir amor entre homem e mulher, mas o respeito do homem estava muito mais associado ao merecimento da mulher na condição de boa esposa, visto que ela estava sob seu poderio. Já na relação entre homens, os dois eram livres, tinham a opção de escolher se queriam

ou não relacionar-se, então o jogo do cortejo era muito mais forte. Entre os homens livres havia mais uma conquista do que um agenciamento econômico:

É porque entre dois cônjuges, o *status* ligado ao estado de casamento, a gestão do *oikos*, a manutenção da descendência podem fundamentar os princípios de conduta, definir suas regras e fixar as formas da temperança exigida. Em compensação, entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto (com preferências, escolha, liberdade de movimento, desfecho incerto) que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização, portanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar. (FOUCAULT, 1984, p. 179).

Esse jogo entre os homens tinha um papel muito importante para os gregos, pois era por meio dele que se instituíam a pedagogia, por meio da qual se formava a virtude do jovem. Nesse jogo de cortejo, o rapaz exercia a temperança, auxiliado por alguém que vivenciou de certa forma este estado. Esse jogo – essa erótica – era avaliado por toda a sociedade, pois o comedimento do rapaz nessa fase serviria de referência para a construção de seu *status* e de um lugar político de honra na *polis*: “[...] é, sobretudo, no campo da conduta amorosa que funciona a distinção entre o honroso e o vergonhoso” (FOUCAULT, 1984, p. 184).

Neste jogo erótico, tudo devia ser minuciosamente calculado. O rapaz deveria saber medir a forma correta de relacionar-se, assim como o amante saber a forma certa de conduzir o adolescente. Havia, antes de tudo, uma relação transitória entre o amor e a amizade (*philia*), em que esta última que era almejada: “[...] aí se encontra, para ele, uma prova que exige aplicação e exercício: como também para os outros, uma ocasião de preocupação e de cuidado” (FOUCAULT, 1984, p. 188). Essa troca era feita de forma que a sociedade pudesse ver *beleza* na relação, o equilíbrio do jovem com relação aos impulsos era venerado. A sua honra corporal e a sabedoria que se tirava de uma relação era constantemente avaliada. É aí que se pode entender a relação homossexual entre os gregos, na esfera de uma formação filosófica que é efetivada entre sujeitos livres e superiores.

O ato sexual e a conduta moral pareciam andar numa mesma trilha, como se ambas estivessem inscritas conjuntamente na esfera da penetração. O homem jamais deveria servir de objeto, se submeter, ou seja, jamais estar por baixo, visto que o papel viril, que se expressava pela firmeza e temperança, era o que demonstrava sua superioridade. Outro fator importante era a questão do controle dos prazeres. Assim,

aquele rapaz, que por toda juventude se mostrou temperante, provavelmente (na visão dos gregos) seria temperante nas ações políticas, ou seja, estaria mais apto a comandar a *polis*.

Segundo Foucault, o fator mais importante dessa relação entre homens estava na ideia de domínio de si, de saber comandar seus prazeres e de adquirir controle sobre si mesmo. Isso não significava, no entanto, que ceder ao parceiro na juventude seria em todas as formas um ato de desvirtuação, mas a forma como se cedia sempre era avaliada e questionada: “[...] ele só deve ceder se experimenta, por seu amante, sentimentos de admiração ou de reconhecimento e afeição, que lhe fazem desejar dar-lhe prazer” (FOUCAULT, 1988, p. 197). Para que pudesse assumir, no futuro, responsabilidades e o exercício do poder na cidade, o rapaz jamais poderia ter sido identificado com o papel de objeto de prazer para outros, mas, acima de tudo, o jovem mesmo não deveria se identificar com esse papel:

O amor pelos rapazes não pode ser moralmente honrado, a não ser que ele comporte (graças aos benefícios razoáveis do amante e graças à complacência reservada do amado) os elementos que constituem os fundamentos de uma transformação desse amor num vínculo definitivo e socialmente precioso, o de *philia*. (FOUCAULT, 1984, p. 198).

Apesar de todas as dificuldades dos gregos frente aos prazeres entre homens e rapazes, Foucault tornará visível que só por meio dessa relação entre os homens que poderia se chegar o mais próximo possível de uma relação do amor com a verdade. Vários autores gregos questionam como seria a forma ideal de amar, o que desloca o amor da esfera da relação física. Em Platão, especialmente no *Fedro* e no *Banquete*, talvez seja onde se tenha o ponto mais forte dessa interrogação: – O que é o amor em seu ser mesmo? Em seus diálogos é possível perceber esse deslocamento de corpo para alma, mas isso não significa pensar que a relação física entre duas pessoas deveria ser extinta, principalmente relação entre dois homens. Esse domínio da esfera física e a valorização de um plano de verdade é, para Platão, o ponto crucial de se entender o que é o amor, e questionado para além do objeto a que ele se prende, no caso, o amor entre homens. Claro que é possível a presença de Eros nas relações entre um homem e uma mulher, mas, entre os gregos, as grandes problematizações e a compreensão de sua verdade foram questionadas com muito mais ênfase nas relações masculinas.

O que há de mais interessante em Platão, para Foucault, é a inversão do amante e do amado (*erasta* e *erômeno*), e essa inversão é percebida em Sócrates quando, no final

de *O Banquete*, ele enamora, com sua sabedoria, Alcebíades. Tinha-se até agora um cortejo daquele que ama o rapaz, contudo Sócrates quebra esse paradigma resistindo à sedução do belo Alcebíades e o encantando, fazendo-o buscar a sabedoria, ou seja, mostrando não mais um amor carnal, e sim um amor da alma. Com isso, Sócrates se torna um exemplo de equilíbrio e de domínio de si e Platão encontra uma solução para a complexidade presente na cultura grega que girava em torno da relação entre homens e rapazes:

Platão resolve a dificuldade do objeto do prazer reportando a questão do indivíduo amado para a natureza do próprio amor; estruturando a relação de amor como uma relação com a verdade; desdobrando essa relação, e situando-a tanto naquele que é amado como naquele que é apaixonado; invertendo o papel do jovem amado para fazer dele um enamorado do mestre da verdade. (FOUCAULT, 1984, p. 212).

Com esse argumento, Platão desloca a questão da procura da outra metade colocada pelo mito narrado por Aristófanes em *O Banquete*. Aristófanes dizia que todo homem sempre procurava sua metade. Na verdade, segundo Platão, a outra parte com que o homem se identifica é a lembrança daquilo que é verdadeiro, e é aí que se entende o amor, numa relação com a sabedoria e não com o corpo. Nessa solução, percebe-se que há uma espécie de renúncia ao prazer e outro direcionamento do desejo. Ainda assim não se vê uma condenação de formas de amar como na Idade Média, ou uma condenação da prática ao nível do pecado. O que se vê é um exercício que possibilita o sujeito atingir um autocontrole necessário e condizente para um cidadão que mira a liberdade.

3.2 A Perspectiva Greco-Romana e a Inversão da Erótica

Saltando um pouco na História, procuramos agora abordar, juntamente com Foucault, como se pensava a moral sexual após o período clássico. Essa época é historicamente denominada “período helenístico” e abrange o declínio do domínio político, econômico e militar grego e a expansão de sua cultura como estratégia política dos macedônicos. Ocorreram aí algumas inovações, porém é ainda mais forte a apropriação da cultura grega com relação aos valores morais que se findaram mais tarde com a supremacia teocêntrica e o advento do cristianismo.

Na esteira de Foucault, procura-se a seguir ainda mostrar o entendimento de uma moral sexual aliada a uma ideia de cuidado de si, mas vê-se que, aos poucos, a sexualidade vai se enquadrando num outro foco epistêmico e numa dimensão diferente daquilo que os filósofos da Grécia Clássica entenderam. No início da obra que finda os três volumes da *História da Sexualidade*, que Foucault nomeia *O Cuidado de Si*, ele procura mostrar como a sexualidade pode ser trabalhada nesse viés moral, ou seja, onde foi possível pensá-la e problematizá-la nessa forma de contextualização. Diretamente sobre ela não há registros escritos que a trataria nessa dimensão, porém há outros documentos que a suscita, cuja enunciação permite que Foucault trate dela nesses termos, como, por exemplo, o trabalho de Artemidoro e de Galeno, como também os escritos de filósofos como os estoicos e os epicuristas.

Nesse volume, por meio da análise do texto *Chave dos Sonhos*, de Artemidoro, Foucault inicia seus estudos a respeito da experiência moral dos *aphrodisia*; interessa ao filósofo trazer à tona o que pode haver de singular e de parcialmente novo na reflexão filosófica ou médica sobre os prazeres e a conduta sexual, a fim de pôr em evidência que, nesse período, o centro das preocupações não é mais a política, o cuidado com a cidade, mas o cuidado de si – Foucault chega a afirmar, no texto *Técnicas de Si* (1982, p. 9), que, na época helenística e sob o Império Romano, “[...] ocupar-se consigo tornou-se um princípio universal [...]”, quando isso passou a ser uma maneira de viver “[...] da qual cada um deve se incumbir ao longo de sua vida”.

Na interpretação dos sonhos, ou onirocricia, presente no texto *Chave dos Sonhos*, pode-se tratar a moralidade do sujeito, visto que é possível, segundo Artemidoro, perceber-se moral a partir da análise que se faz de si mesmo pelos sonhos. Os sonhos podem indicar, de alguma maneira, o grau de moralidade da pessoa:

Artemidoro ressalta a importância primordial que há em interrogar-se sobre o sujeito sonhador. É certo, explica ele, que os sonhos de estado não poderiam se produzir nas almas “virtuosas”; estas, com efeito, souberam dominar seus movimentos irracionais, portanto, suas paixões – desejo ou medo: elas também sabem manter seu corpo em equilíbrio entre a falta e o excesso; para elas, conseqüentemente, não há perturbações, portanto não existem esses “sonhos” (*enupnia*) que devem ser sempre compreendidos como manifestações de afetos. (FOUCAULT, 1985, p. 20).

Nesse contexto, Artemidoro diagnostica vários sonhos e suas interpretações partindo do *status* e da posição dos indivíduos. Ele considera os sonhos que dizem respeito tanto ao presente como também previsões que se podem fazer a partir da

possível comunicação onírica com os deuses. Isso era comum na Grécia, mas o que interessa para o nosso trabalho são os sonhos que dizem respeito à sexualidade e, para isso, Artemidoro diagnosticou vários, e também sua aplicação na vida prática. Aí está um dos lugares onde se pode problematizar a sexualidade e a temática moral que se pode fazer dela.

É claramente percebida por Foucault, nas obras de Artemidoro, essa ligação que se faz do sonho com a posição social, quase como se um redundasse no outro, e o ponto unificador dessa redundância está na questão viril. Todo esse estudo de Artemidoro está focalizado especialmente no homem livre; mesmo que, em alguns momentos, seus diagnósticos abranjam o escravo e a mulher, é o homem livre o principal objeto de análise, pois é ele a principal figura do ambiente social grego, e de onde se compreende o maior transmissor da percepção moral da Grécia nessa época.

O homem grego, em todos os casos, deve sempre agir como sujeito ativo nas relações e no sonho isto não é diferente. O princípio ativo-passivo que direciona a penetração no ato sexual e que prescreve a estética viril do homem grego também é implantado na análise do sonho como princípio de conduta, no qual o homem deve sempre permanecer no papel de virilidade, ou seja, no papel de ativo. Há, contudo, uma situação onde ser passivo não é de todo ruim, é o caso de ser penetrado em sonho por alguém mais rico e mais velho. Pode-se notar que o sonho e a realidade seguem um princípio de isomorfismo, exceto no caso da vida incestuosa¹⁰. O que tem de mais importante é atribuir ao sexo a sua posição central na sociedade:

A questão principal parece estar menos na conformidade dos atos com uma estrutura natural ou com uma regulamentação positiva, do que no que se poderá chamar o “estilo da atividade” do sujeito, e a relação que ele estabelece entre a atividade sexual e os outros aspectos de sua existência familiar, social e econômica. O movimento da análise e os procedimentos de valorização não vão do ato a um campo como poderia sê-lo o da sexualidade ou da carne, cujas formas permitidas fossem desenhadas pelas leis divinas, civis ou naturais; eles vão do sujeito, enquanto ator sexual, aos outros campos da vida onde ele exerce sua atividade; e é na relação entre essas diferentes formas de atividade que se situam, não exclusivamente, mas no que diz respeito ao essencial, os princípios de apreciação de uma conduta sexual. (FOUCAULT, 1985, p. 41).

A questão da sexualidade, tanto no sonho como na vida prática, sempre é vislumbrada em relação ao sujeito e não a um código que a entendesse na esfera do certo e do errado. No período helenístico e também nos primeiros séculos da Era

¹⁰ No sonho, a relação incestuosa com a mãe é sinal positivo.

Romana parece que o trato com a sexualidade seguia ainda uma dietética próxima dos personagens gregos da época clássica, herança associada a uma relação do sujeito consigo mesmo. Todo regime sexual encontra aí sua rota. É no princípio de uma relação que o homem tem consigo mesmo que se entende a austeridade sexual. Segundo Foucault, foi nos dois primeiros séculos da era imperial que a cultura do cuidado de si teve seu ápice.

Se na época de Platão seus relatos sobre Sócrates colocam a discussão filosófica com relação à sexualidade apoiada na relação entre o rapaz e o adulto, anos depois esse princípio de tutoria não fica mais restrito ao rapaz. O homem em geral leva em conta saber direcionar a si próprio. Aos poucos, nos últimos e primeiros séculos dessa era, a prática de cuidar de si mesmo foi se alastrando e se solidificando um pouco mais que na época socrática.

O termo “cuidado de si” é tirado do grego *epimeleia heutou*; *epimeleia* significa muito mais que um cuidado com o mero indivíduo, pois o termo é entendido em um conjunto de ocupações “[...] para designar as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido” (FOUCAULT, 1985, p. 55-56). Cuidar de si implica todo um conjunto de trabalho, conjunto no qual está incluída a condução da alma e também a da sexualidade. Um fator que Foucault deixa claro é que esse cuidado não implica um individualismo, pois nele está inclusa a vida social, visto que se cuida também pelo seu ingresso e permanência num *status* social digno de moral. Cuidar-se de si “[...] é uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Nessa época é comum pensar a Filosofia associada à Medicina. Então o tratamento filosófico que se faz no cuidado da alma seria equivalente ao tratamento de revigorar o corpo dos males que o acometem ou que o podem acometer. É uma necessidade de vivência essa dietética médica. Para isso eram imprescindíveis os médicos do corpo e da alma. Era comum pagar o estudo a um tutor que ensinasse a entender esse regime de moral, assim como se pagava para recuperar-se de uma enfermidade. Mais do que uma condição de não conhecimento, a ignorância era uma doença que deveria ser curada. Para isso, algumas posturas eram adotadas e todas elas estavam inclusas nesse viés. Algumas delas, como “o procedimento de provação” e “o exame de consciência”, eram práticas constantes para aquele que queria levar uma vida virtuosa. Todas essas práticas necessitavam e possibilitavam um trabalho do

pensamento sobre ele mesmo. Esses procedimentos são um exercício de tomada de atitude com relação à vida, mais do que um mero ato reflexivo:

Velar permanentemente pelas próprias representações, ou verificar as marcas assim como se autentica uma moeda, não é interrogar-se (como se fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da ideia que surge; não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito. (FOUCAULT, 1985, p. 69).

Na sociedade helenística pode-se perceber que esse jogo da relação consigo possui algumas características que parecem torná-lo mais expressivo do que antes. Na sociedade grega clássica vê-se que todo o cuidado que se tinha consigo e com a sexualidade fazia parte de um processo racional no qual estavam interligados a sexualidade e a ação política. Via-se o cuidado com a sexualidade unido, em grande escala, a um *status* relacionado à presença de um jogo de poder, como foi o caso do paternalismo bem relatado por Foucault na relação matrimonial. Já nas sociedades posteriores essa questão do *status* vai perdendo força e uma nova versão da política se desenha, pincelando um novo panorama da relação consigo e com a sexualidade. O jogo econômico da relação matrimonial, por exemplo, parece enfraquecer, “desferramentalizando” a mulher e agregando-a nos pilares das restrições antes produzidas unicamente para ela; agora o marido ganha foco. O que leva a essa ocorrência é a gerência de uma relação na qual a administração do *oikos* é substituída pela problematização da vida conjugal, abrindo caminhos para pensar uma relação em um novo jogo, agora menos econômico.

Pode-se entender que essa nova visada ocorreu concomitantemente ao declínio das Cidades-Estado gregas. Diga-se que as Cidades-Estado perdem um pouco de sua autonomia, e o sujeito evade-se dela para a sua própria. A expansão territorial ocorrida no final da Antiguidade e no início da Era Romana deixou o jogo político um pouco mais complexo e, de carona, pode-se entender o condicionamento das questões sexuais e morais. Neste viés, é possível perceber uma nova reflexão que se faz em torno de outro *status*, suas funções e obrigações: “[...] as novas regras do jogo político tornam mais difícil as definições das relações entre o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática” (FOUCAULT, 1985, p. 91).

A atenção que é preciso dar a si mesmo nessa época é uma ferramenta necessária, que faz parte da atividade cívica e do jogo político. O jogo duplo: “governar-se para melhor governar” parece ganhar mais força nessa época. Com relação aos governantes, por exemplo, uma vontade de governar torna-se necessária, problematizando o *status* de governante adquirido pela hereditariedade: “Quem exerce o poder deve se situar num campo de relações complexas onde ocupa um ponto de transição: seu *status* pode tê-lo colocado ali, mas não é esse *status* que fixa as regras a serem seguidas e os limites a serem observados” (FOUCAULT, 1985, p. 95).

Assim como no período clássico e helênico, a virtude no período romano também está associada ao uso da razão; a ideia de que o bom governante deve ser virtuoso está presente. A diferença está em que, no período romano, a condução racional segue uma linha mais defensiva, na qual parece ser enfraquecida a harmonia dos ideais políticos pensados em conjunto como foi no período grego. Nessa época era preciso mais autonomia com relação ao comando e às decisões da liderança política, “[...] na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal” (FOUCAULT, 1985, p. 95). Nessa época, a racionalidade do governo dos outros chega o mais próximo, segundo Foucault, da racionalidade do governo de si. Nesse contexto, o labor político expressa a aproximação que Foucault entende do governo de si e do governo dos outros. O trabalho ético de si sobre si aparece como condição necessária para qualquer bom governante, o que Foucault encontra tanto em Plutarco, como em Marco Aurélio, Epicteto, Sêneca e Epicuro.

Na medicina também se vê o aspecto importante do cuidado de si. Na Antiguidade, o saber médico está entre os principais exercícios que fazem parte da prática do homem de virtude, junto com a filosofia e a retórica. Isso pode ser afirmado porque essa arte possuía e possui o saber de desenhar a dietética que manterá o vigor da saúde do corpo. Pode-se dizer que, nesse cuidado com o corpo, está entendido o trato que se deve ter com o uso e a administração da sexualidade. O cuidado com o corpo e o conhecimento de seu funcionamento é uma das maneiras de manter-se no poder de seu próprio domínio. Por isso se pode dizer que ela é uma arte praticada no corpo de um sujeito que faz um correto uso da razão. A sexualidade é vista no âmbito dessa arte, pois seu cuidado não se restringe a um território anatômico, pois o seu uso está em constante relação com todo o corpo:

Por um lado, os atos sexuais são suscetíveis de serem afetados, em seu desenrolar e em seu termo conveniente, por toda uma profusão de

fatores diversos: há o temperamento dos indivíduos, há o clima, o momento do dia, há o alimento que se consumiu, sua qualidade e quantidade. Eles são tão frágeis que o menor desvio, a menor doença corre o risco de perturbá-los. Como diz Galeno, para usar dos prazeres sexuais, de certa forma no ponto zero de todas as variações orgânicas possíveis: “abster-se do demasiado pleno e do demasiado pouco”, evitar “a fadiga, a indigestão e tudo o que, de resto, poderia ser suspeito ao homem em relação a sua própria saúde”. (FOUCAULT, 1985, p. 120).

Nessa época também não se pensa em uma abstenção total da sexualidade, tal como entre os gregos da época clássica, quando, em alguns casos, é atribuída uma positividade na abstenção, mas em outros, não. O diálogo com o corpo do indivíduo é seguido por uma arte de reconhecimento de si que não está num plano homogêneo. Diferente das sociedades medievais, as sociedades antigas parecem dar mais ênfase na heterogeneidade tendo como subsídio o pensar racional permitido pela medicina. Não se trata de uma centralização do uso da sexualidade, mas antes de um regime que é aplicado de forma diferente e em situações diferentes. Por isso a necessidade dessa arte como suporte de conhecimento de si mesmo, justamente para a compreensão de um regime que seja mais conveniente com a sua própria disposição.

O interessante é que a prática do regime que se adota para a sexualidade nessa esfera é um regime que ultrapassa as fronteiras do corpo e o coloca em conexão com um regime da alma. Alma e corpo são formam o conjunto de fatores que levam à compreensão das qualidades que melhor definem aquele que age em consonância com a virtude. Por isso a necessidade de a arte médica se preocupar com ambas. Entenda-se que o corpo e, conseqüentemente, a sexualidade, é afetado por três estados de alma que estão no centro de um necessário regime: “o movimento do desejo, a presença das imagens, o apego ao prazer” (FOUCAULT, 1985, p. 137).

Essas três esferas estão no centro das questões da dietética da era greco-romana, mas muito diferente daquilo que moldou os preceitos do cristianismo mais tarde. A atividade sexual anteriormente estaria relacionada às questões de cunho mais natural, naturalidade em que a sexualidade devia ser administrada e não encerrada num código moral unificado que a marginalizasse fora da procriação. Um exemplo interessante está na masturbação, prática que na era cristã suscitou uma proibição, e na era greco-romana fazia parte, para alguns, da manutenção da própria saúde, ou seja, era necessária em alguns casos: “O único fim que a razão deve se dar é aquele indicado pelo estado do corpo, em função de suas próprias necessidades de purgação” (FOUCAULT, 1985, p. 142). Na medicina grega, quando se fala da masturbação, e isso raríssimas vezes, então

aparece “[...] sob uma forma positiva: um gesto de desprendimento natural que tem valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário” (FOUCAULT, 1985, p. 142):

Tal é de fato a lição que Galeno tira do célebre gesto de Diógenes: sem mesmo esperar a prostituta a quem tinha pedido para vir, o filósofo liberou-se a si próprio do humor que o embaraçava; ao fazer isso, ele queria, de acordo com Galeno, evacuar seu esperma, “sem buscar o prazer que acompanha essa missão”. (FOUCAULT, 1985, p. 142).

Outro polo de discussão sobre a atividade sexual foi analisado por Foucault na esfera do matrimônio. Nessa esfera, Foucault nela percebe algumas mudanças que problematizam a estatização da elaboração de uma estilística. Percebe-se isso nas linhas de fuga que os filósofos estoicos e epicuristas criaram com relação ao matrimônio da Idade Clássica. Como se viu anteriormente, o casamento no período grego clássico fazia parte de uma economia na qual se dividia a posição feminina e a masculina na administração do *oikos*. Isso leva a uma percepção que divide e separa completamente os dois estados sexuais, o *status* de homem e o *status* de mulher. O que se valorava era a forma de administração da casa, o civismo e o *status* dos indivíduos, percebidos associados à boa gerência dessas esferas, onde cada um ocupa seu posicionamento que ao mesmo tempo ofusca a problematização das questões dos prazeres sexuais, relevantes a uma ordem masculina que entende uma possibilidade de relações externas ao matrimônio.

Nos dois últimos séculos e nos dois primeiros da era cristã é possível, segundo Foucault, perceber uma mudança no que diz respeito à interpretação do casamento na esfera econômica. A fidelidade matrimonial agora passa a ser entendida mais como uma fidelidade conjugal, contingência na qual a mulher ganha participação na construção ética que era estritamente associada ao homem na Idade Clássica¹¹. A dietética clássica, no que diz respeito ao uso dos *aphrodisia* na esfera do casamento, estava associada mais à preocupação com a descendência do que com o valor do matrimônio. Já nas primeiras sociedades da era cristã, o cuidado com a sexualidade numa esfera do governo de si traz consigo a valorização da esposa, ou seja, a fidelidade sexual na conjugalidade é, para o homem, antes de tudo, um cuidado consigo mesmo, um sinal de força. Como o homem seria mais fraco que sua mulher no sentido de domínio dos prazeres sexuais? Nesta

¹¹ O que se faz aqui não é generalizar a forma de casamento nesse período, pois há divergências entre os estoicos e os epicuristas nas formas de pensar o casamento.

questão se encontra um dos cernes da fidelidade conjugal do casamento, cerne em que a figura do sujeito forte está associada àquele que domina seus desejos sexuais, pois se a mulher conseguisse conservar a sua fidelidade sexual, seria mais fraco o homem que não o conseguisse.

Na Grécia Clássica, o uso dos prazeres “[...] encontrava umas de suas justificações principais na necessidade de fornecer à cidade os filhos de que precisava para subsistir e conservar sua força” (FOUCAULT, 1985, p. 184). Em compensação, na moral inspirada pelo estoicismo:

[...] é para satisfazer as exigências próprias à relação consigo, a fim de não lesar o que se é por natureza e por essência, a fim de honrar-se a si mesmo como ser racional, que convém fazer, dos prazeres sexuais, um uso interno ao casamento e conforme aos seus fins. (FOUCAULT, 1985, p. 185).

Esse aumento de foco, que ocorreu nesse período com relação ao casamento e sua naturalização racional, problematizou o que se pensava sobre a relação erótica entendida na relação entre os rapazes e muitas vezes benquista na Grécia Clássica. Diga-se que, posteriormente, a questão homossexual foi um tanto quanto apagada. Se, na Grécia Clássica, a relação entre os rapazes recebia uma forma de *philia* por trás da sua manifestação, e ela, muitas vezes, excluía os prazeres sexuais como base dessa forma de amor – pode-se perceber isso na erótica socrática e seus efeitos em Alcebiades – posteriormente, com a valorização do casamento, a instauração do prazer conjugal e a mudança da esfera pedagógica, a relação homossexual perde um pouco de sua importância e relevância filosófica. A relação com Eros não está mais restrita à ordem masculina. O amor, agora, se instaura na relação com a mulher, sendo possível pensar um contato de *philia* na forma heterossexual: “Plutarco transpõe para a dualidade conjugal os traços que tinham sido por muito tempo reservados a *philia* dos amantes do mesmo sexo” (FOUCAULT, 1985, p. 203).

Embora a discussão sobre a homossexualidade não tenha deixado de existir e algumas vezes seja possível perceber analogias com as ideias dos filósofos antigos (como é o caso dos diálogos do Pseudo-Luciano, onde parece clara uma disputa entre os clássicos e os estoicos), também é possível notar uma diferença de trajetória no que diz respeito a uma naturalidade da relação conjugal. Há a inclusão da mulher como parte integrante de uma vida filosófica. O jogo erótico não se restringe à relação de amizade entre rapazes, pois há uma maior preocupação com a questão dos prazeres físicos como conservação de uma relação conjugal heterossexual que ganha espaço na cena

filosófica. Embora algumas vezes pareça que, mais tarde, o cristianismo encontraria aí sua herança de sistema moral, na verdade é dessemelhante, pois no período imperial toda a preocupação que se tem com relação aos prazeres sexuais vai ao encontro do desenvolvimento de uma arte de existência aliada a uma preocupação consigo, uma afirmação de si. Já no cristianismo pode-se entender uma relação ética na qual se dá a renúncia de si, as ações restritas às regras de um deus pessoal, e a prática sexual vista como algo a ser suprimido e não gerenciado.

3.3 Uso da Teoria das Linhas e as Desterritorializações dos Discursos

É possível notar, nessa mirada foucaultiana da História Grega e Greco-Romana, que os discursos com relação à sexualidade apresentaram uma considerável mutação, mutação que levou à produção de regimentos morais sem uma estrutura sólida que permitisse pensar uma homogeneidade com relação à sexualidade, embora essa preocupação não fosse tão central nessa época como na Idade Média. Mesmo assim, é possível perceber várias desterritorializações dos discursos sobre a sexualidade quando se analisa, a partir de Foucault, os referidos filósofos e seus pensamentos com relação ao uso dos prazeres, a uma estilística de vida que envolve a sexualidade e a uma estética da existência que se molda no cuidado consigo mesmo, característico das sociedades grega e greco-romana.

Com isso, percebe-se que os discursos sobre a sexualidade e, conseqüentemente, o conhecimento sobre ela apoiado nesses discursos, sempre estiveram num constante movimento, ainda que, em alguns momentos, tenham ocorrido tentativas de fixação de alguns deles enquanto segmentos molares codificadores, mas que não se conservaram. Para esta pesquisa, interessa dar visibilidade a algumas linhas de fuga que surgiram nesse movimento de desterritorialização dos discursos que fizeram parte de toda retórica estudada no pensamento desses filósofos.

Segundo Deleuze e Guattari (1996), tudo o que há é constituído por linhas e em todo momento os indivíduos estão sendo cruzados por linhas, a vida, os pensamentos, o conjunto em que se está. Por mais que, em determinados momentos, as linhas se estratifiquem em molaridades, criações vivas, uma outra linha e plano mais abstrato está em volta. É possível ver o cruzamento dessas linhas em algumas mudanças de pensamentos que disseram respeito à sexualidade nesses períodos e que tiveram pretensões hegemônicas. Vê-se como a representação matrimonial grega aos poucos

entrou em um estado maleável, no qual a abertura para uma nova proposta de matrimônio ganhou espaço. Pode-se notar isso, por exemplo, na inclusão da mulher no desenho da nova estilística que se produz no Período Romano, no qual se tem uma nova forma de pensamento moral, forma que futuramente também entrará em estado de instabilidade. Outro exemplo é a questão do estatuto do amor entendido na relação de *philia*, reconhecido na erótica entre os rapazes e que, aos poucos, foi sendo retransfigurada para a relação heterossexual, mudando de território toda uma cadeia de raciocínio que admite novos pontos de vista e desenha uma nova estrutura filosófica de pensar a sexualidade, unindo a amizade ao prazer conjugal, que agora envolve o prazer nesse estado de *philia*. A todo tempo as linhas estão se cruzando e “[...] não param de interferir, de reagir uma sobre a outra, e de introduzir uma sobre a outra uma corrente de maleabilidade ou mesmo um ponto de rigidez” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 63).

É notável que a sexualidade não para de se engajar em segmentaridades, porém parece sempre que algum impulso externo vem de encontro a ela, colocando seus saberes em xeque e instaurando os devires que movimentam pontos de força microfísicos que possibilitam a fuga dessa segmentaridade. Nesse movimento vê-se a emergência de uma linha de fuga impulsionada pela ação do pensamento e que pode se tornar linha de vida ou de morte. Linha de vida pode ser percebida na nova concepção erótica no período imperial, ofuscamento e tentativa de morte que debilita a beleza da erótica grega clássica e sua força filosófica. Outro corte se dá mais adiante com a pretensão da total abolição da erótica clássica pela sociedade cristã. Depois se nota, como visto no capítulo anterior, que essa mesma força, que abalou as estruturas de pensamento sobre a sexualidade na passagem da Grécia Clássica para greco-romana, abalou também o pensamento medieval, levando-o a outra problemática moral devido a novas formas de pensar a sexualidade. Notam-se, assim, em toda essa passagem dos discursos morais sobre a sexualidade:

[...] três linhas que nos atravessam e propõem “uma vida” (título a Maupassant). *Linha de corte, linha de fissura e linha de ruptura*. A linha de segmentaridade dura, ou de corte molar; a linha de segmentação maleável, ou de fissura molecular; a linha de fuga ou de ruptura, abstrata, mortal e viva, não segmentar. (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 67 [grifos dos autores]).

Essa perspectiva de leitura, feita a partir da teoria das linhas, criada por Deleuze e Guattari, sobre a *História da Sexualidade*, de Foucault, permite uma nova confecção

cartográfica, cartografia na qual se podem vislumbrar as mutações dos saberes. Pensar por meio dessas linhas é estar ciente de que qualquer saber sobre a sexualidade estará em ponto de abalo, de molecularização, que o colocará no vazio a qualquer momento. Isso assim é porque nenhuma linha sobressai à outra, pois que todas estão imanentemente agindo antes de qualquer segmentação dura. Pode-se vislumbrar, nos discursos sobre a sexualidade, toda essa imanência, percebendo que os saberes aí gerados tiveram sempre por trás aquilo que os contrastava, em todo momento histórico.

O debate sobre uma moral sexual sempre teve a diferença subjacente em sua problematização. Assim, possível é pensar que toda estratificação produzida em uma moral abrangente, do tipo que estabelece um código moral na medida em que constitui um conjunto prescritivo de regras e de valores com pretensão de universalidade, foi um processo de segmentarização criado com linhas duras, molares, porém não forte e compacto o suficiente para obstruir as frestas que se abriam nela pelo movimento da própria diferença que é sempre primeira¹². A partir disso, pensa-se uma via de mão dupla na configuração da erótica, uma na qual a segmentaridade esteve na interpretação homossexual e depois o desvio para uma erótica heterossexual. Depois a remodelação das estruturas que assegurou a emergência da concepção cristã de sexualidade. Como se nota, o movimento de forças que está por trás de todos esses sistemas de confecção dos saberes sobre a sexualidade não parou de guerrear.

Uma outra rota de fuga pode ser percebida na ação do sujeito com ele mesmo. Nas pesquisas de Foucault, nas sociedades grega e greco-romana, faz-se visível que a gerência da sexualidade estava articulada em uma perspectiva orientada pelo princípio do cuidado de si. Toda a problematização do desejo tinha por trás uma construção racional de uma dietética, que debatia uma erótica confeccionada nas formas do uso e do não uso dos prazeres sexuais. Ambas objetivariam a construção de uma estética da existência na qual o cuidado de si operaria como subsídio de um pensamento moral (lembrando que a participação na coletividade faz parte desse cuidado). Já nas sociedades medievais, nelas se pode perceber uma renúncia de si estipulada na crença de uma ordem que transcende os saberes, que procura ofuscar esse jogo de forças das linhas num plano de problematizações e de segmentos ainda mais duro, mas que não se sustentou devido às inevitáveis fissuras que a diferença, que sempre compõe os indivíduos, abriu em toda a construção moral. Nisso se nota fortemente essa imanência

¹² Quanto à primazia da diferença, disso se tratará no terceiro capítulo.

percebida por Foucault na ação do poder, que é sempre relação de forças, e por Deleuze e Guattari na imanência dos fluxos intensivos que está suposta nos lineamentos que nos compõem (1996, p. 78). Nossa tese é que a sexualidade compõe um rizoma e seu entendimento não se dá por conhecimentos estáticos e transcendententes.

Mais tarde, nas sociedades modernas, toda a nova configuração social vai, aos poucos, exigir uma nova segmentação; novas estratégias e novas gerências darão margem para o abalo dessa moral medieval. Foi o que aconteceu nas sociedades modernas com a nova confecção de sujeitos renunciando a si mesmos por um sistema de vida capitalista. Compreende-se que, nas sociedades modernas, há a instauração de linhas de segmentações tão duras quanto as da medievalidade, com isso atraindo o homem para um buraco negro, deixando-o incapaz de planejar uma rota de fuga, fechado para abalos moleculares, engaiolado¹³.

No sentido de uma autonomia do sujeito, parece que as sociedades antigas estavam num processo mais afirmativo de si. Embora existisse todo um civismo na configuração de uma estética da existência, essa estética permitia um maior cuidado de si. O trabalho racional e intelectual estava mais presente, e a preocupação das pessoas em exercitar isso para melhor dirigir-se parecia ser mais forte. Havia a busca de uma gerência de si, e não de uma gerência para si, como nas sociedades posteriores. Nesse sentido, pode-se entender uma autonomia maior. Foucault não questiona se ela é melhor ou pior, mas que é uma atividade forte, digna de considerações, e que pode nos sensibilizar a pensar um exercício de constituição da sexualidade num jogo de um cuidado que não percebemos na contemporaneidade.

Já a questão da diferença esteve em voga em todas as épocas, mas a tentativa de homogeneização e ocultamento da diferença parece ganhar mais força nas sociedades cristãs e tem-se presenciado resquícios disso ainda hoje. É possível perceber as divergências de aceitação da diversidade nos atritos entre política e religião, em seus debates sobre como se deve moldar um tipo de sexualidade em diferentes ideias de moral que dividem a sociedade na criação e aceitação da Constituição Federal, no caso

¹³ Deleuze e Guattari, diferentemente da modernidade, estão preocupados em pensar uma subjetividade que não mais se estruture na ideia de unidade e universalidade. A teoria dos dois filósofos rompe com as barreiras causadas pelas teorias da modernidade relativas ao sujeito, o que possibilita pensar a subjetividade no âmbito da multiplicidade; a subjetividade se constitui por meio da experimentação. Sendo assim, eles nos propõem sairmos do buraco negro da subjetividade identitária, do buraco negro do eu, “[...] daquilo que o eu tende a aprisionar, substancializar, sair do muro que fixa, que impõe a regra, que identifica e que quadricula, embora ele reconheça que a nossa sociedade não cessa de querer produzir o rosto, fixar a imagem, de querer assegurar a rostificação, o muro do significante, o quadro” (BRITO, 2012, p. 12).

brasileiro. O Brasil está vivendo isso fortemente nas divergências de posicionamentos que movem disputas de leis sobre como sedimentar, molarizar a sexualidade. Isso interfere nos direitos de “minorias”¹⁴, como o direito à união civil, a adoção e até mesmo a incorporação de uma identidade sexual, que esteve em pauta na patologização que membros evangélicos da antiga Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Brasil tentaram forçar no que tange à cura dos homossexuais. E tudo isso ocorrendo na proposta DDde uma Constituição de um Estado Laico.

Cartografando a *História da Sexualidade* de Michel Foucault, é possível perceber que a diferença sempre esteve presente, ainda que muitas vezes ofuscada por formas hegemônicas de pensar a sexualidade. Compreendemos que essas formas hegemônicas sempre foram desestabilizadas exatamente devido à presença da diferença, graças à sua força que se expressa, especialmente, por meio de linhas moleculares e de fuga. Sendo assim, não seria hora de pensar com mais cuidado o direito de “minorias”¹⁵? Entre tantas formas de pensar uma moral sobre a sexualidade e todas as fissuras que se abriram no que se refere a sua compreensão, não seria a hora de admitir a diferença? São estas as inquietações que mobilizarão a investigação desta pesquisa no próximo capítulo.

¹⁴ O conceito de “menor” surge das leituras de Deleuze e Guattari sobre Kafka. No livro *Kafka – por uma literatura menor* (1977), os dois autores mostram uma ideia de “menor” como uma prática marginal que vai de encontro a processos representativos ideológicos de uma língua, no caso a língua alemã. Na literatura de Kafka, é possível notar a desterritorialização de uma língua materna e a recriação de uma língua marginal como é o alemão que compõe as suas obras. Trata-se de um idioma triplamente desterritorializado, pois ele não escreveu em tcheco, que é a língua de sua Pátria (Praga), não escreve em iídiche, que é como falam na sua comunidade, mas elege um alemão deficitário, deslocado da língua maior. A prática literária de Kafka remete pensar uma corrosão de uma prática nacionalista, possibilitando rupturas nas práticas ideológicas centradas numa língua materna que servem de conteúdo para uma identidade orgânica. É por essa desarticulação da consciência coletiva e nacional que “[...] a literatura se torna positivamente encarregada do papel político” (DELEUZE, GUATTARI, 1977, p. 27).

¹⁵ Deleuze, quando fala de “menor”, associa essa ideia a tudo aquilo que foge dos campos de molarização, das estruturas que orientam uma determinada cultura a seguir modelos hegemônicos e estáticos de formas de vida. Essa estatização em um campo molar, ou um campo “maior”, é permanecer num campo representativo. A subversão do “maior” possibilita um campo de criatividade que possibilita a emergência de novas formas de vida, de novas possibilidades de visualização da vida. Quando pensamos uma sexualidade “menor”, estamos pensando em uma sexualidade que está dissociada das formas hegemônicas ou, pelo menos, de tentativas de hegemonização da sexualidade, que é o caso da visão heteronormativa elucubrada por instâncias de normalização. Liberando a sexualidade dessas instâncias, a potencialidade de criação de modos de vida se instaura, e vemos isso como modo positivo, visto que, para Deleuze e para Foucault, é no campo da multiplicidade que está o fator positivo que movimenta a criação em todos os aspectos. Dessa forma a sexualidade foge a um campo de representação e ganha um aspecto de criação. Nesse sentido, podemos ver, em Deleuze, ou pelo menos entender por conta própria, uma função política em seu conceito.

4 DA UTILIDADE DA CARTOGRAFIA PARA A VISUALIZAÇÃO DA DIVERSIDADE

Depois da análise foucaultiana das sociedades grega, greco-romana, medieval e moderna, e do uso de conceitos deleuzeguattarianos para uma análise cartográfica da *História da Sexualidade*, vale agora discutir como atualizar esses estudos em torno de problemas que trazem a sexualidade como debate na sociedade de nosso próprio tempo. Compreendemos que as conceitualizações do pensamento foucaultiano, e também deleuziano (naquilo que o filósofo pode dar a pensar em relação à diversidade), contribuem para a complexificação dos debates que envolvem a sexualidade, pois esses filósofos nos fornecem ferramentas conceituais para nos questionarmos como hoje é possível se posicionar com relação à sexualidade, do ponto de vista da filosofia da diferença.

Viu-se, até aqui, de um lado, tentativas de imposição de um discurso homogêneo/hegemônico com relação à sexualidade no percurso histórico realizado por Foucault, bem como resistências a tais tentativas e, de outro, como isso afetou toda uma construção de saberes científicos que modelaram preceitos de existência, os quais implicaram as condutas morais dos seres humanos até então e, conseqüentemente, na constituição de subjetividades. Pode-se concluir que o que temos como resultado de tal pesquisa é mesmo um mapa complexo, com muitas vias, entradas e saídas, mapa o qual constitui um rico rizoma, distante de um discurso único, homogêneo e hegemônico. Analisando a sexualidade nesse rizoma, perguntamos: – Como se pode constituir um entendimento sobre ela e como isso afeta a arte de viver? – Em que medida o retorno às sociedades antigas poderá contrastar pensamentos hegemônicos que coabitam ainda hoje o sistema político no que se refere às questões da sexualidade?

O que se pleiteia, conjuntamente com Foucault, é de como a arte da existência pensada pelas sociedades grega e greco-romana pode, em certa medida, nos levar a refletir sobre as discussões em torno da sexualidade no Brasil. Para isso, consideramos que a estética da existência grega, tal como atualizada por Foucault, pode produzir uma outra forma de percepção da sexualidade – forma dissociada da percepção que liga a sexualidade a uma homogeneidade suposta nos discursos hegemônicos (principalmente no que se refere às diferenças ou “minorias”). Esses discursos visam uma sexualidade padronizada no contexto da heteronormatividade e fazem parte do ambiente político do Senado. Eles são empregados pela ala de representantes evangélicos, políticos que vêm

gerando polêmicas no Congresso. Alguns representantes religiosos, como pastores e simpatizantes de determinadas religiões assumiram uma postura que desclassifica qualquer tipo ou conduta da sexualidade que fazem parte dessa atmosfera “menor”. Menor aqui é pensado além de uma classe repreendida, como gays, negros, mulheres. Segundo a professora Ester Heuser:

Nesse sentido, minoria não apenas designa um estado de fato, tal como a situação de um grupo excluído do padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria, como por exemplo, as mulheres, as crianças, os negros, os gays, os camponeses e os países em desenvolvimento no Terceiro Mundo (ou emergentes como se passou a designá-los no século XXI), os quais escapam da constante ideal, do metro-padrão usado por aquele que avalia, do tipo “homem branco – ocidental – macho – adulto – racional – heterossexual – habitante de cidades – falando uma língua standard” (Deleuze, 1978, s/p); mas, especialmente, minoria no sentido de um devir no qual a pessoa se engaja, um devir-minoritário que diz respeito a todo mundo – inclusive às mulheres, às crianças, aos negros, aos gays, uma vez que não basta ser um deles, estar num desses subsistemas, pois “mesmo quando é uma mulher que devém, ela tem de devir-mulher, e esse devir nada tem a ver com um estado que ela poderia reivindicar” (Deleuze, 1997, p.11) – na medida em que cada um constrói, de um ou outro modo, sua própria variação a fim de escapar aos modelos, livrar-se do *métro* procustiano normalizador do sistema de Poder, que faz de cada um, parte da maioria.

Fazer parte de uma atmosfera menor é muito mais do que simplesmente pertencer a um meio marginalizado ou minorizado por instâncias de dominação, pois menor aqui pode ser entendido no movimento de dissociação do Poder, o que leva muitos heterossexuais a apoiar a causa da diversidade em meio aos conflitos gerados por essas posições excludentes de alguns representantes na Câmara dos Deputados. Também podemos ver que esse movimento de resistência do Poder, pontencializado em um âmbito de uma atmosfera “menor”, produz um interessante movimento político que faz pensar a diversidade num âmbito de inovação e de criação de propostas novas e mais trabalhadas numa esfera mais democrática.

A fim de pensar o conceito de diversidade do ponto de vista filosófico, consideramos interessante abordar o conceito deleuziano de diferença, visto que ele é, para nós, uma potência para percebermos o quanto o diverso na sociedade pode ter um alcance produtivo, uma vez que pode ser pensado em um sentido positivo. Deleuze, assim como Foucault, pensou não a partir da unidade, mas da multiplicidade; ambos estão desconectados de um pensamento filosófico que organiza o múltiplo e a diversidade num sistema de identidade/universalidade; ao mesmo tempo que trazem embutidos em suas criações filosóficas uma séria crítica a valores tradicionais que estilizaram, uniformemente, a vida das pessoas em sociedade, valores configurados num

sistema-família que ignora qualquer desvio de um molde que hoje vem perdendo força: o molde da tradicional família burguesa cristã, centrada na obrigatoria heterossexualidade.

No dispositivo de sexualidade que vimos em Foucault é onde se configura esse modelo de família, que, no final da modernidade e no auge do século XX, perde consideravelmente a força com o enfraquecimento e a crítica que se faz ao pensamento dualista que imperou na filosofia em vários aspectos do saber. Na época pós-Segunda Guerra, os valores tradicionais de uma burguesia capitalista serão fortemente avaliados, pois os valores pregados que levaram à ascensão do holocausto e outros problemas de tipo totalitaristas e fascistas, mostraram que era hora de reavaliar o pensamento que trazia em si a defesa de um sistema de territorialidade e semelhança.

Foucault pôs luz nas minorias até então invisíveis para a filosofia. É interessante quando lemos suas análises em torno de vidas obscuras, ínfimas, breves e infames, assim como as análises acerca das instituições inventadas para a consolidação do capitalismo, tais como presídios, hospitais, escolas; organizações disciplinares que, por muito tempo, procuravam disciplinar os corpos e as mentes aos moldes das regras da burguesia, de produção econômica e subjetiva. Foucault procurou dar visibilidade ao preso, ao louco, ao sexualmente desviante; a todos aqueles que, de alguma forma, agrediram a imagem de uma família que não é mais a única no cenário da sociedade atual, que, sem o sucesso da correção pelo adestramento, procuravam, sem pudor, silenciar ou ocultar qualquer manifestação da diferença.

4.1 Hegemonia/Homogeneidade x Diversidade: um exemplo brasileiro

Podemos ver os conflitos gerados por essa imagem familiar (do Dispositivo de Aliança) e dos ideais que ela carrega consigo nas revoluções sociais a que assistimos no Ocidente, as de que Foucault e Deleuze fizeram parte, mas também as que vimos e vimos presenciando no Brasil, em pleno século XXI. É impossível não referir os protestos que vêm ocorrendo desde junho de 2013, iniciados pela crítica ao aumento das tarifas de ônibus no país, mas que se expandiram rizomaticamente a análises críticas nos campos da educação, da saúde e de medidas políticas que agrediam minorias gays, étnicas e econômicas, deixando explícita a corrupção e a desigualdade social do país. O intuito de calar o cidadão ficou evidente nas ações das autoridades que trataram do caso

de maneira completamente incondizente, visto que os protestos tinham total legitimidade¹⁶.

Os protestos no Brasil, e a reação a eles, também serviram para diagnosticarmos que órgãos gestores do país ainda administram situações políticas, culturais e sociais orientados por uma lógica fascista. Para essa pesquisa, tomaremos como exemplo algumas ações da gestão de 2012-2013¹⁷ da “Comissão de Direitos Humanos e Minorias” (CDHM) da Câmara de Deputados, na medida em que, para nós, ela é a expressão de um sistema fascista de pensamento hegemônico e homogeneizante que tenta intervir em importantes aspectos da sexualidade e, assim, interferir nos modos de vida contemporâneos. Tal gestão, assumidamente representante da chamada “ala evangélica” do Congresso Nacional, elaborou propostas de leis excludentes inscritas no modo de pensar próprio a um sistema identidade/universalidade e assumidamente influenciado por fundamentalismos religiosos. Com as ações da gestão 2012-2013¹⁸ da CDHM foi possível presenciar a deturpação da Constituição Federal, especialmente em seus princípios de laicidade do Estado brasileiro e o de igualdade dos cidadãos, bem como feriu a Declaração Universal dos Direitos Humanos que repudia qualquer tipo de discriminação. São muitos os exemplos que podem ser referidos, no entanto, a título de ilustração, apresentamos aqueles que são, para a nossa temática, os mais polêmicos;

¹⁶ Os protestos ocorridos no Brasil em 2013, também conhecidos como “Manifestação dos 20 centavos” (Passe Livre), ocasionaram várias manifestações populares em todo o Brasil e também no exterior. As manifestações inicialmente surgiram para contestar o aumento da tarifa de ônibus, principalmente nas principais capitais. Foram as maiores manifestações no país desde a mobilização nacional pró-impeachment do presidente Fernando Collor de Melo, em 1992, e chegaram a contar com a simpatia da maioria da população brasileira. Os atos pela redução das passagens ganharam grande apoio popular, principalmente após a repressão policial que se instaurou, e seu ápice se deu no dia 13 de junho em São Paulo. Quatro dias depois, um grande número de pessoas tomou parte das manifestações em novos protestos por várias cidades brasileiras, até do exterior. Milhões de brasileiros protestaram não apenas pela redução das tarifas do transporte público e contra a violência policial, como também por grande variedade de temas, como os gastos públicos em grandes eventos esportivos, a má qualidade dos serviços públicos e a indignação com a corrupção. Os protestos geraram grande repercussão nacional e internacional.

¹⁷ Foi um episódio de agressão às consideradas “minorias” na política brasileira, isso porque teve a conivência de muitos partidos em cederem vagas para o Partido Social Cristão (PSC), além da incabível indicação de Jair Bolsonaro (PP/RJ) para integrá-la, indicando pastores em detrimento de pessoas historicamente atuantes no campo dos direitos humanos. E o pior, a Comissão de Direitos Humanos foi a penúltima a ser escolhida, mostrando uma falta de prioridade generalizada.

É fato que o Congresso Nacional não esteve preocupado com os direitos humanos e as consequências que isso podia gerar. Vimos na política brasileira uma imperdoável negociação de interesses de poder dos religiosos e um profundo descaso com a Comissão de Direitos Humanos. Em consequência disso, vimos a população LGBT, mulheres, indígenas, negros sendo prejudicados completamente com as novas medidas que tentaram ser implantadas pela antiga comissão.

¹⁸ Em fevereiro de 2014 houve uma nova eleição para a Comissão de Direitos Humanos e Minorias elegendo como Presidente o deputado Assis do Couto (PT-PR). Ele venceu o deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ), que é integrante da ala evangélica e que apoiou as leis que procuravam excluir alguns direitos das “minorias”, implantando ideias de leis preconceituosas e racistas.

todos eles propostos ou defendidos pelo presidente da CDHM (2012-2013), o pastor e deputado Federal Marco Feliciano (PSC-SP)¹⁹. Dentre eles, apresentamos os que seguem. Ressalva-se que visam, diretamente, negar a igualdade de direitos a pessoas LGBT:

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 637/2012. Ementa: *Susta a aplicação da decisão do Supremo Tribunal Federal proferida na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e na Arguição de Descumprimento do Preceito Fundamental (ADPF) 132, que reconhece como entidade familiar a união entre pessoas do mesmo sexo.*

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 521 e 495/2011. Ementa: *Convoca plebiscito sobre o reconhecimento legal da união homossexual como entidade familiar.*

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 234/2011. Ementa: *Susta a Aplicação do Parágrafo único do Artigo 3º e Artigo 4º da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1, de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.*

O embate entre Feliciano e outros parlamentares contra a comunidade LGBT vai contra o fluxo internacional, tanto de países europeus, quanto de países vizinhos do Brasil, como Argentina e Uruguai. Ambos os países vêm se esforçando para garantir o direito das pessoas LGBT. Vejamos o Uruguai, por exemplo, que, em abril de 2013, se tornou o segundo país da América do Sul a liberar o matrimônio gay e atualizar os direitos civis (a Argentina autorizou o casamento gay em 2007). Além disso, o Uruguai organizou, no fim de 2012, os procedimentos de aborto; a medida visa reduzir práticas de abortos voluntários e clandestinos que causam inúmeros danos à saúde da mulher. Além da aprovação do aborto e do casamento gay, o presidente uruguaio, José Mujica, autorizou a legalização e regulamentação do uso da maconha, o que revela uma política liberal de preocupação com as liberdades individuais.

A lei uruguaia também estabelece outras mudanças no seu Código Civil, como o fim da obrigatoriedade de que o sobrenome paterno anteceda o materno nos registros dos nomes dos filhos de um casal. Tanto no caso de uniões homossexuais quanto no caso das heterossexuais, a nova lei determina que a ordem dos sobrenomes dos filhos obedeça somente à vontade de seus pais. Foram equiparados, ainda, deveres e direitos

¹⁹ Na sua página do Twitter fez acusações racistas, dizendo que os africanos descendiam de um ancestral amaldiçoado, e que na África “repousa a maldição do paganismo, ocultismos, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, AIDS, fome”. Afirmou que a AIDS é uma doença gay e que existe um ativismo gay promovido por satanás que está “infiltrado” no governo brasileiro (Cf. <<http://portugues.christianpost.com/news/marco-feliciano-denuncia-o-ativismo-gay-conexoes-com-hitler-e-a-aids-video-12838/>>).

quanto a situações como divórcio, pagamento de pensão alimentícia, filiação e separação de bens. Com isso, o que se reconhece é o olhar de uma sociedade heterogênea, onde não se determina quais corpos, ideias e concepções são os corretos, onde não há uma perspectiva política homogeneizante.

Já no Brasil, Feliciano e os correligionários anteriormente eleitos, atuaram na contramão da plenitude e universalidade dos direitos humanos, não só na questão LGBT, como também em outras que dizem respeito diretamente aos direitos das minorias, como as terras indígenas, os direitos sexuais e reprodutivos da mulher, as políticas afirmativas de acesso de pessoas negras à universidade, e assim por diante. Sabemos que o fundamentalismo e a intolerância religiosa não são atitudes de todos os evangélicos. Nossa crítica procura centrar-se na apologia ao preconceito, à discriminação, à violência e a crimes como racismo e homofobia, praticados por alguns representantes da Comissão de Direitos Humanos, se é que assim pode ser chamada essa Comissão.

De todas as ementas, pode-se dizer que uma das mais polêmicas, naquilo que diz respeito diretamente ao nosso objeto de pesquisa, a sexualidade, é o projeto do deputado João Campos (PSDB-GO). Ele protocolizou, na Câmara dos Deputados, o projeto de decreto que pretendia suprimir a resolução do Conselho Federal de Psicologia que proíbe profissionais da área de tratarem a homossexualidade enquanto uma patologia. Após algumas tentativas de votações frustradas e muito barulho a respeito do tema, o projeto, posteriormente chamado de “Cura Gay” pelos opositores e sensacionalistas, foi aprovado, no dia 18/6/2011, pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara.

Há anos os movimentos LGBTs atentam para o crescimento da bancada fundamentalista evangélica de extrema direita e que, desde sempre, seus integrantes se pautam contrariamente às questões da diversidade. Esta guerra vem sendo enfrentada, desde 2006, quando o PLC 122/2004, que visa tornar crime a homofobia em todo o território brasileiro, tramitou no Congresso Nacional, e que, por conta do *lobby* fundamentalista, segue paralisado. E assim foi nas três últimas legislaturas, de 2003 a 2014. Nesse período, vários projetos com a intenção de garantir direitos civis às minorias foram barrados por conta do *lobby* fundamentalista que, além de tudo, também se articulou e fez o governo federal recuar em pautas como o Projeto do Ministério da Educação “Escola sem Homofobia”, campanha de prevenção de 2012 aos jovens gays, e

também a cartilha de prevenção aos jovens LGBTs, que hoje são um dos principais focos da AIDS/HIV.

Um outro debate que se constrói é a questão do Estado laico. Questiona-se a legitimidade de representantes de instituições religiosas, visto que esses eleitos não se pautam pela legislação de um Estado laico, mas, sim, pela *Bíblia*, desamparando todas as questões que dizem respeito às minorias. Outra questão importante, e que chama nossa atenção, é a retomada de ideias eugenistas pela bancada fundamentalista de extrema direita. Para esses representantes, o ser-humano é um instrumento que vem para reproduzir a espécie, isso a partir do prisma da heterossexualidade obrigatória. É nesse contexto que surge o projeto de “Cura Gay”. Isso tudo revela bem o objetivo dessa bancada que se alimentou e cresceu sob a égide da coalizão governista, ou seja, a bancada trata de defender uma sociedade heterossexual, saudável e livre desses outros corpos que inundam o espaço público – e, do ponto de vista dessa bancada, o tornam “imundo”.

Em meio a nossos estudos da filosofia de Foucault e da cartografia que vínhamos inventando ao longo desta pesquisa de mestrado, os acontecimentos de 2013 evidenciaram a pertinência da problematização em torno daquilo que podemos nomear de uma “história da sexualidade do presente”. Sensibilizados por nosso tempo, pelas pesquisas de Foucault e de Deleuze, que pensaram a contrapelo de seu tempo, pareceu-nos importantíssimo relatar os últimos acontecimentos na política brasileira com relação às questões que envolvem as consideradas minorias. Ainda notamos que o Brasil está longe de lidar bem com a diversidade. Embora muitas coisas estejam sendo revistas, como, por exemplo, o casamento gay e a adoção, vemos o país sofrer muito ainda com a discriminação que envolve a diversidade. É muito difícil lutar contra o preconceito quando se tem no próprio cenário político o inimigo. É possível notar, em toda a história política do Brasil, que o descaso com a questão da diversidade em geral surtiu somente efeitos negativos e que levaram a descasos abusivos com relação às minorias, estas sempre prejudicadas pela poderosa reafirmação do pensamento homogêneo/hegemônico da burguesia familiarista. Na tentativa de igualar todos num esquema padrão de comportamento, temos a catástrofe se instalando, na medida em que o pensamento identitário e universalista limita muito a potencialidade que a diversidade pode gerar no aspecto de produção de modos de vida. Essa produção da diversidade é, porém, inevitável, pois o que queremos defender é que só é possível produção de vida, afirmativa e produtiva, no exercício de uma filosofia do diferente.

Trata-se, pois, de pararmos de pensar por homogeneidades/hegemonias e de passarmos a pensar por heterogeneidades e multiplicidades. Esses dois últimos termos, a nosso ver, trazem consigo a noção de diferença. Digamos que é no campo de diversos acontecimentos e sujeitos que é possível a ocorrência da produção positiva. A tentativa de igualar e de podar a diferença bloqueia, em grande medida, o valor produtivo de olhar adiante, de pensar novos possíveis. É isso que ocorre com algumas ações políticas tomadas no Brasil nos últimos tempos: o bloqueio de produtividade de pensamento, o bloqueio da diversidade de personalidades, o bloqueio da construção de subjetividades autônomas e ricas em sua vitalidade rizomática.

4.2 Como Sair do Pensamento Homogêneo/Hegemônico com o Auxílio da Filosofia

Como já afirmamos, Deleuze e Foucault, pensadores da multiplicidade e que produziram um novo olhar sobre o poder, nos ajudam a pôr em questão o pensamento homogêneo/hegemônico. Ambos, juntamente com outros filósofos franceses, tais como Merleau-Ponty, Lyotard e Derrida, inauguraram um novo método de filosofar e provocaram uma espécie de liberação da forma tradicional de se fazer filosofia, que se pautava mais na análise de conceitos do que na sua criação, segundo Alliez (1996, p. 57):

Enfrentando o termo equívoco da sua realização, uma certa identidade da filosofia francesa se constituiu: contemporânea. Da retomada da crítica bergsoniana das filosofias da consciência por Merleau-Ponty no quadro de sua crítica do idealismo transcendental de Husserl, à desconstrução derridiana da fenomenologia, ‘metafísica da presença na forma da idealidade’, como filosofia da *vida*, projetando um espectro cujas extremidades se dividiram hoje entre Deleuze e Badiou, impôs-se assim um campo de pesquisa cuja aposta, em toda a diversidade de seus procedimentos, é simplesmente a de libertar a razão do triângulo mágico Crítica-Positivismo Lógico-Fenomenologia transcendental.

No quadro de diversidade da filosofia francesa contemporânea, ousamos dizer, Deleuze foi um dos filósofos que chegou mais longe no pensamento da multiplicidade. Segundo Roberto Machado, “[...] não há dúvida de que a grande ambição de Deleuze é realizar, inspirado sobretudo em Bergson, uma filosofia da multiplicidade” (2009, p. 12). Além de dialogar com a história da filosofia para fazer uma espécie de retomada do passado e liberar as forças do pensamento, a fim de produzir novos conceitos e saídas para a vida, Deleuze criou encontros com a não-filosofia, roubou elementos das ciências

e das artes e os transformou em impressões filosóficas ou, melhor dizendo, em conceitos. Não é à toa que, junto com Guattari, ele pensou uma filosofia rizomática.

Assim como em Foucault, em Deleuze também há um enorme afastamento do estudo das unidades, de uma filosofia do uno. Produzir uma filosofia do múltiplo fez com que esses pensadores recusassem as tradicionais filosofias do Ser, ou seja, aquelas que seguiam por analogia, que, desde Parmênides, com a sua distinção entre o ser e o não-ser, passam pelas dicotomias da dialética platônica e hegeliana, estendendo-se para a fenomenologia.

Sobre o método de Deleuze, Badiou (1997, p. 43-44) afirma:

O verdadeiro método filosófico não deve permitir-se absolutamente nenhuma divisão do sentido do ser por distribuições categoriais, nenhuma aproximação do seu movimento por recortes formais preliminares, por mais refinados que sejam. É preciso pensar “juntas” a univocidade do Ser e a equivocidade dos entes (a segunda sendo apenas a produção imanente da primeira), sem a mediação dos gêneros e das espécies, dos tipos ou dos problemas, em suma: sem categorias, sem generalidades.

Com essa postura, Deleuze redefine um fazer filosofia que, em nosso entendimento, levou Foucault a dizer que “[...] um dia, talvez, o século será deleuziano” (FOUCAULT, 1995, p. 230). Na sua última obra escrita com Guattari em 1991 (*O que é a Filosofia*), Deleuze vai trabalhar o que é a filosofia e a discussão se encadeará no cerco de que ela se faz na arte de criar, inventar, fabricar conceitos. Vejamos:

O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos [...] Criar conceitos sempre novos, é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência [...] Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos? (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 13-14).

A criação de conceitos aparece como uma espécie de intervenção no mundo mostrando que a filosofia possui um papel transformador. Não se deve fazer, com Deleuze, uma leitura idealista do conceito. Não se trata de afirmar que é uma ideia que funda a realidade, mas, antes, entender o conceito imanente à realidade, uma vez que ele surge dela justamente para fazê-la compreensível. Diferentemente de uma filosofia que compreende o conceito como um universal na esteira de Platão a Kant, Deleuze fará um outro percurso, assim dando outro sentido ao que é criado pela filosofia: um conceito se organiza pela sua zona de vizinhança, pois ele só pode ser pensado num plano do

acontecimento. O acontecimento, por sua vez, não diz sobre a coisa ou a essência, ele, ao contrário, é sempre devir. Podemos, então, compreender que, antes de uma homogeneidade, o conceito é uma heterogeneidade, pois ele retoma, a todo momento, outros problemas, outras histórias, outros conceitos, ou seja, ele está presente imanentemente num campo de relações. Sobre o conceito, Diaz escreveu que:

O conceito não é uma opinião, nem a opinião “verdadeira” dialeticamente formada nem a arqui-opinião de uma subjetividade universal constituinte: nem Doxa racional nem Ur-doxa transcendental. Antes é um operador mais preciso, muito específico, em si mesmo indiscutível, válido apenas pela *fecundidade eventual de seus efeitos paradoxais*, ou seja, por aquilo que, em domínios heterogêneos, ele faz pensar, ver e até sentir o que sem ele continuaria impensado, invisível, insensível, precisamente porque o que ele revela, o que só ele pode revelar, é por natureza incaptável no horizonte real-vivido das opiniões. Pragmatismo intrínseco da noção filosófica, do conceito-paradoxo. O conceito intervém, pois, reagindo sobre as opiniões, sobre os fluxos ordinários de ideias, criando “pregnâncias” inéditas, novas singularidades ou um novo sistema de pontos singulares, propondo uma redistribuição inesperada dos dados, uma reclassificação insólita e, todavia, “iluminadora” das coisas e dos seres, aproximando coisas que se supunha afastadas, afastando outras que se supunham próximas. Só a filosofia detém essa capacidade, esta força selvagem do conceito, mesmo se o exclusivo dessa função criativa não lhe outorgue nenhum privilégio ou preeminência, visto haver outros modos de idear e de criar, como a ciência e a arte, que não passam pelo conceito. (DIAZ, 1995, p. 32).

Para Deleuze, a ciência e a arte não produzem conceitos, pois a primeira ele diz produzir “prospectos” e a segunda “affectos” e “perceptos”. Só a filosofia produz conceitos e a forma como eles podem ser apreendidos é numa espécie de plano de imanência onde se entende o caos, visto que o movimento é onde o conceito está sempre implicado. Sendo assim, fica impossível pensar uma verdade do conceito, pois o que ele possibilita é um olhar para a multiplicidade. Ele não está para ser compreendido, pois o que “[...] importa [é] que ele seja ou não operativo para o nosso pensamento; importa que ele nos faça pensar, em lugar de paralisar o pensamento” (GALLO, 2008, p. 48). A tentativa de se pensar uma verdade acaba por querer anular o caos, justamente a força daquilo que dá a pensar, a criar. Ao invés de enfrentar o caos, a verdade o inibe e dele foge, mas essa fuga é apenas aparente, pois o caos jamais deixa de permanecer. Fugir dele não adianta. O que importa é tirar proveito de sua permanência. Isso é o que possibilita um movimento de criatividade. Agir criativamente no enfrentamento com o caos é viver ativamente no mundo, é agir com autonomia²⁰.

Ao longo da História da filosofia, o caos teve um sentido unicamente negativo (o que, nietzscheanamente, podemos chamar de dionisíaco), sendo necessária sua

²⁰ A ideia de autonomia será tratada mais adiante, com as propostas de Foucault.

supressão do pensamento e uma intensificação da ordenação (do apolíneo). As ideias de multiplicidade, de diferença, de mudança quase sempre estiveram presas a um estigma temível. Tais ideias sempre causaram estranheza naqueles que sempre se submetem a algum tipo de modelo, sem nunca se insurgir contra a regra estabelecida. Quando esses conceitos anárquicos foram pensados, eles foram tratados como algo que alteraria ou subverteria o Ser. Para entender um princípio que não é o da lógica da identidade, já que se pretende pensar por diferença e multiplicidade, tratamos agora de elucidar um conceito que norteia toda a filosofia deleuziana: o conceito de diferença, para que depois possamos, conjuntamente com a análise da ética foucaultiana, pensar um sujeito autônomo e afirmativo no plano da diversidade.

4.3 Os Movimentos da Diferença no Pensamento de Deleuze

A diferença “entre” duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue - e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. (DELEUZE, 2000, p. 36).

A diferença, em Deleuze, assume uma forma completamente diferente daquilo que costumeiramente entendemos. É estranho pensar uma ideia de diferença que foge ao estatuto da empiria, ideia que a mantém dentro de um modelo que se desenha nas divergências dos objetos visualizados, extrínsecos. Para Deleuze, pensar uma ideia de diferença está para além daquilo que se diferencia do generalizável empírico. Ela é muito mais profunda, é a própria condição de tudo o que há. O próprio geral é entendido enquanto objeto criado no próprio jogo da diferença. Assim, portanto, a diferença se faz potência afirmativa com Deleuze.

Segundo o autor, essa maneira de pensar faz com que possamos compreender a própria ideia de gênero onde o mesmo é colocado e entendido no jogo da diferença. A ideia de gênero foi, até então, compreendida na atmosfera do Uno. Por exemplo, as coisas são distinguidas por gêneros: temos o gênero humano (que se distingue do gênero animal), o gênero feminino (que se distingue do masculino), o homossexual (do heterossexual). A diferença, nesse caso, é percebida num contexto de generalidade. Deleuze, por sua vez, tem outra maneira de interpretação e nos desafia a pensarmos a diferença não restrita a uma abordagem presa aos equívocos do externo generalizável,

ou da alteridade. Ele foi mais longe e conseguiu mostrar o jogo imanente da diferença na análise do ser, o qual se diz num só sentido, numa só voz: a voz e o sentido da diferença:

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas “vias”, como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só “voz” do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se difere: ele se diz da própria diferença (DELEUZE, 2000, p. 44).

É possível notar, nessa forma de interpretação, que, para Deleuze, a imagem unívoca que o ser possui está distanciada do jogo de semelhanças que levam o fenômeno ao encontro de uma identidade conjunta com o Ser. O jogo de identidade comumente conhecido entre fenômeno e Ser, na história da filosofia, dá lugar a outro jogo: o da diferença. Isso possibilita pensar o ser não mais na esfera da unidade, mas, pensá-lo nesse jogo onde a diferença nos faz valorizar a esfera do múltiplo como necessária para a captação e a produção do Ser. Com Deleuze, há uma inversão no pensamento da tradição. O ser se diz não mais do uno. Agora ele se diz do múltiplo. É como se ele não pudesse ser uno sem a diferença, pois ela aparece de forma apriorística: “O Ser é que é diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não é [...] é nossa individualidade que permanece equívoca num ser que não é” (Idem, 2000, p. 47).

Essa abordagem filosófica da diferença que Deleuze nos apresenta possui fortes influências das filosofias de Nietzsche, Spinoza e Bergson, entre outros que, segundo ele, possibilitaram um exercício do pensamento que nos distancia da filosofia da representação. Quanto às filosofias representacionais que se instituíram no viés do pensamento platônico, pode-se dizer que a crítica a ela serviu de mola propulsora para Deleuze criar sua filosofia. Assim como Nietzsche faz uma filosofia terrena, Deleuze pensa a vida como instância fundamental para a criação de uma maneira legítima de se pensar filosoficamente. Essa ideia é que inspirará pensar a filosofia como criação de conceitos e de que a forma coerente de encaminhar o pensamento estaria no afastamento da adoção de imagens. Não que Deleuze não trabalhe com imagens, mas, para ele, elas

servem como ferramentas para a criação do novo, de um conceito, e não funcionam como modelos a serem seguidos.

Para pensar a diferença é preciso partir dessa inversão do pensamento da filosofia tradicional, esta entendida enquanto filosofia da representação. Desde Platão, a divisão entre essência e aparência fez com que a esfera do sensível se transformasse em um obstáculo para a esfera do pensamento. O sensível teria um aspecto sempre secundário, subordinado a outra esfera que o representaria e o estabilizaria. De qualquer forma, o sensível aparece sempre como imperfeito, desigual no sentido negativo. Essa forma de pensar produz um efeito de negar a vida, sempre presa a um ideal transcendente e que nega o processo de devir, de movimento. A representação do mundo está hierarquizada e priorizada num plano de referência de pensamento abstrato único. Segundo o pensador,

[...] de Platão aos pós-kantianos, a filosofia definiu o movimento do pensamento como uma passagem do hipotético ao apodítico... em Platão a dialética se definia assim: partir de hipóteses, servir-se de hipóteses como trampolins, isto é, como problemas, para se elevar até o princípio não hipotético que deve determinar a solução dos problemas e a verdade das hipóteses. (DELEUZE, p. 253-254).

Deleuze trilha outra rota na interpretação de Platão, ainda contribuindo para pensar positivamente uma filosofia que valorize não mais um ideal transcendente, mas, uma filosofia da imanência. Na leitura de Deleuze sobre o platonismo, ele vai sugerir que o importante para o filósofo grego é a eliminação dos simulacros, ou seja, daquelas aparências que se distanciam da forma perfeita. Digamos que se encontra aí o movimento. No jogo entre essência e aparência, é na aparência que Deleuze vai identificar a potência criadora. A ideia de diferença acompanha a ideia de simulacro: “O simulacro, a imagem demoníaca, a imagem sem semelhança, ou que coloca a semelhança no exterior, é a diferença” (MACHADO, 2009, p. 49). Pensando que é pela diferença que se dá a possibilidade de impulso à forma, Deleuze se mantém na subversão da Filosofia da representação, que, segundo ele, não está só em Platão. Ele também vê a questão de hierarquização do ser na filosofia aristotélica e também na interpretação original que ele faz de alguns filósofos da medievalidade e da modernidade. Antes de Nietzsche, Deleuze também nota em Spinoza o princípio de uma filosofia da diferença. No viés spinozista, pode-se fazer a crítica da filosofia moderna que pensava o Ser como analogia e que o separava da esfera dos atributos. Segundo Deleuze, a originalidade do pensamento spinozista está em pensar uma causa

imane, e não mais transcendente. Essa causa imanente leva a pensar numa ideia de potência, como se a causa imanente permanecesse em si para produzir.

É possível notar que o interesse de Deleuze está em dar ênfase, assim como Foucault fez, a uma esfera de campo de forças, a uma imanência de forças, onde será possível dar sentido a uma ideia de potência que é herdada tanto de Spinoza quanto de Nietzsche. Deleuze entende que a possibilidade de se criar algum conceito se concentra na necessidade de criação que se dá num devir ativo, ideia que ele elabora na torção que faz do conceito de “Vontade de Potência” de Nietzsche. A interpretação deleuziana do autor alemão tem características bem particulares e que tornaram suas leituras polêmicas, no entanto potentes e propulsoras da novidade, na medida em que o importante está em criar com a filosofia e não simplesmente representar, repetir o mesmo. Deleuze (1976), a partir do conceito de “Vontade de Potência”, vê uma distinção entre vontade e força que não é enfatizado por Nietzsche em suas obras. A distinção entre força e vontade é condição importante para a compreensão da filosofia de Deleuze.

Ocorre, no entanto, que Deleuze qualifica as forças em ativa e reativa, entre elas havendo luta: as reativas negam tudo o que difere de si, negam a diferença, enquanto as ativas, ao contrário, afirmam a diferença. Essa distinção é importante para que se compreenda como Deleuze pensa a ideia de “Eterno Retorno”, outro conceito importante que ele interpreta de forma original. Para Deleuze, entende-se o “Eterno Retorno” como o próprio Ser do devir, no qual se deve pensar o devir ativo como uma afirmação que se eleva ao eterno: “O que você quiser, queira-o de tal modo que também queira o seu eterno retorno” (1976, p. 77). A ideia de “vontade de potência” está completamente associada à de “eterno retorno” e em ambas o que importa é pensar a integridade da vontade associada a uma vontade afirmativa. Roberto Machado, em seu livro sobre Deleuze, nos diz:

Eis o sentido da vontade de potência como vontade afirmativa: seja o que for que se queira, elevar o que se quer à última potência, à enésima potência, que é a potência do eterno retorno. A função do eterno retorno é separar as formas superiores das formas médias, as potências extremas dos estados moderados ou, melhor, criar as formas superiores, as potências extremas, fazendo da vontade uma vontade criadora. (MACHADO, 2009, p. 97).

Para que seja possível essa afirmação da vontade é necessário que haja uma destruição das forças reativas, bem como o prevalectimento das forças ativas enquanto uma possibilidade de transvaloração de qualquer valor. Por isso a ideia de força ativa e

força reativa é indispensável para entender a interpretação de Deleuze. É na relação entre as forças, numa relação agonística, de luta, de destruição, de negação das forças reativas, é aí que está o ponto-chave da questão. Para Deleuze, ir ao encontro dessa ideia de destruição é essencial, pois é nela que se pode pensar uma ideia de afirmação na negação da força reativa: “[...] o ponto decisivo da filosofia dionisíaca: o ponto em que a negação exprime uma relação com a vida, destrói as forças reativas e restaura a atividade em seus direitos” (DELEUZE, 1976, p. 200-201). O eterno retorno enquanto ser do devir é entendido nesse movimento do devir ativo que é a forma na qual se afirma a vontade de vida. Nesse movimento, o retorno se torna não mais a repetição do mesmo, pois a atividade, enquanto criação, está sempre em movimento de mutação, de tal forma que o que se tem é uma repetição constante da diferença, um eterno retorno da diferença. Essa articulação dos conceitos nietzschianos é o que possibilitou a Deleuze trabalhar com os seus conceitos de Diferença e também de Repetição, conceitos que expôs em sua tese de doutorado intitulada: *Diferença e Repetição* (2000), obra que o consagrou como filósofo.

A diferença enquanto ser, eis a reviravolta que Deleuze faz em toda filosofia clássica. O que era antes fadado às interrogações superficiais, isso agora ganha um aspecto ontológico, ou seja, fica despojado de uma existência plena, real. A carga negativa que a diferença ganhou no decorrer da história começa a ser repensada. Com isso, qualquer princípio de identidade desaba. Pensar a diferença requer que a razão ultrapasse a si mesma, rompendo com o modelo representativo e com a sua estrutura absolutamente lógica. Para isso é necessário que a razão supere a função conhecer/reconhecer, para pensar a diferença. É a diferença, e não a semelhança, que deve ser levada em consideração se se quiser pensar como criação e não como mera reconhecimento. Assim sendo, é necessário o abandono de padrões de referência do pensamento como princípios identitários. Trata-se de levar necessariamente em conta o caráter anárquico da diferença, para que a razão possa ser impulsionada à criação. Outro fator importante é pensar o caráter incorporeal da diferença, pois ela não está sendo discutida no âmbito da representação, no âmbito empírico, dos estados de coisas.

Nessa trajetória de pensamento é que se abre o horizonte do ser deleuziano. Ele ultrapassa a esfera das dualidades, pois ele não é algo e também não é nada. Pode-se entender que o ser é um acontecimento. Segundo o professor Eládio Craia (2005, p. 56): “É preciso lembrar, sucintamente, que, segundo Deleuze, o ser se expressa, mas aquilo que é próprio da expressão é o ‘sentido’ e, por sua vez, a natureza mais íntima do

sentido é ser ‘acontecimento’”. A separação que antes isolava o ser e o ente é deixada de lado e o que se entende agora é um jogo de imanência. Essa dualidade superada por Nietzsche, segundo Deleuze, pode ser entendida numa análise de dois momentos: o momento platônico que restringe a diferença a uma representação orgânica, onde se pode notar o primeiro gesto de negatização da diferença; e, na modernidade clássica, que, embora movimente uma outra forma de representação, não mais orgânica, mas ainda negativa, negando-a. Se o primeiro momento é entendido como uma representação orgânica, onde a diferença é constituída em uma dimensão finita, no segundo momento ela estará problematizada no âmbito da infinitude, passando a ser entendida enquanto representação orgânica. Nas palavras de Deleuze, quando a representação é orgânica, então “[...] ela encontra o tumulto, a inquietação e a paixão sob a calma aparente e os limites do organizado. Ela reencontra o monstro” (DELEUZE, 2000, p. 61).

Ainda que breves e concisas, as críticas de Deleuze a Aristóteles podem nos ajudar a compreender esse deslocamento de percepção da diferença. Para ele, Aristóteles protagoniza uma dissolução da diferença e “[...] confunde um conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença num conceito geral, confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado” (Idem *ibidem*, p. 60-61). Segundo esse esquema de classificação, é possível ver como a diferença se liga a uma ideia de semelhança e analogia, uma representação orgânica e finita. Com efeito, em Aristóteles, quando se trata das exigências do ideal de classificação:

As grandes unidades são determinadas segundo relações de analogia que supõem uma escolha de caracteres operada pelo juízo na representação abstrata e, ao mesmo tempo, as pequenas unidades, os pequenos gêneros ou as espécies, são determinadas numa percepção direta das semelhanças, o que supõe uma continuidade da intuição sensível na representação concreta. (DELEUZE, 2000, p. 64).

Na modernidade, Deleuze dirá que Leibniz e Hegel superarão essa posição de Aristóteles, só que por via não mais orgânica e finita, mas, sim, infinita e orgânica. Os dois filósofos transferem a discussão para além de um campo de finitude: Leibniz para a convergência de um ponto metafísico, que, por sua vez, determina uma mônada, ou seja, uma essência; com relação a Hegel, Deleuze critica vorazmente a dialética como protagonista de um falso movimento, onde a contradição e o negativo oferecem uma imagem indigna da diferença. Para Deleuze, o negativo compactua com o princípio de

identidade no conceito e fornece um falso movimento do real. Contra a dialética da negação hegeliana, Deleuze opõe o eterno retorno nietzschiano como o verdadeiro protagonista do verdadeiro e produtivo movimento.

A primeira representação da diferença (aristotélica) tem termos e lugares fixos, enquanto a outra compreende essencialmente o deslocamento e o disfarce. A esse deslocamento e disfarce, a diferença acrescenta a divergência e o descentramento. Ambas pertencem à Ideia, que faz delas um mesmo problema simultâneo. Há, porém, uma terceira possibilidade que, como propõe Deleuze na esteira de Nietzsche, está na forma de um eterno retorno do diferente, nem do mesmo, nem da sombra do negativo. Essa possibilidade nos leva a pensar que nem o mesmo retorna nem o negativo, somente a afirmação, o diferente, o dissimilar, ou seja, só a terceira repetição retorna.

Deleuze nos mostra que os pensadores modernos não souberam (ou não quiseram) superar o princípio fundante da identidade. O fato de se ter “pensado” a diferença e, até mesmo de se tê-la levado ao infinito, esse fato não garante que ela não se encontre subordinada ainda a uma identidade prévia. A diferença permanece incluída na identidade do conceito em geral, pois “[...] a representação infinita não se desfaz do princípio de identidade, enquanto pressuposto da representação” (DELEUZE, 2000, p. 70). E ainda: “A diferença continua sendo subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia” (Idem *ibidem*, p. 71). E, para finalizar, ele conclui que as duas representações, tanto a de finitude quanto a de infinitude “[...] têm, pois, o mesmo defeito [...] confunde o conceito específico de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito em geral” (Idem *ibidem*, p. 70). O principal que está em jogo é que devemos pensar a diferença fora de algo que a faz secundária, pois ela deve ser reconhecida enquanto primeira, enquanto um motor. Isso faz muito sentido quando pensamos que toda forma de representação pode ser atravessada pela diferença. Os grandes sistemas representacionais mostram isso, essa possibilidade de atravessamento da diferença. As grandes teses filosóficas, por exemplo, sempre foram atravessadas por reconsiderações, o que levou à formação dos conceitos criados pelos filósofos que se superaram, o que exatamente faz Deleuze em mostrar uma outra imagem da filosofia, ou melhor, uma filosofia sem imagem.

O pensamento da diferença, nesse contexto, aparece num âmbito primeiro, só que agora a-formal, porque detrás da diferença não há nenhuma forma, e ela está detrás das outras coisas enquanto intensidade. Com Deleuze, com ele não se trata de pensar a diferença enquanto diferenças de graus. Devemos, antes, entendê-la como diferença de

potencial que marca um nível intenso, que, como tal, é inatribuível a qualquer ponto de uma graduação geral e média que a subsuma, o que Craia resume assim: “*O mundo da diferença não é nem um mundo extenso nem um mundo mensurável, mas sim um mundo intenso e pré-sensível*” (2005, p. 73, grifos do autor).

A diferença é entendida num campo anterior ao sensível, embora ela seja compreendida no sensível; ela não é nem objetivável e nem representável e também não é identidade – ela é um diferencial intenso que atravessa e gera um campo ontológico. É como se a superfície do extenso recobrisse uma profundidade intensa. A ideia de intensidade anula qualquer forma de pensar a diferença como representação. Isso se dá porque a diferença, enquanto intensidade, não possui conceito genérico real ou possível, nem qualidade ou determinações individuais:

A diferença é o ser de tudo o que é representável e de tudo o que pode ser sentido, mas ela própria não pode ser representada nem percebida sensivelmente. Nem conceito, nem sensação, nem categoria, nem força empírica, a diferença é pura intensidade que difere sempre de si mesma e se perde como diferença se a forçamos a aparecer no campo em que ela se abre. (CRAIA, 2005, p. 77).

A diferença, portanto, não pode ser representada, mas ela existe ou insiste enquanto exclusivamente objeto do pensamento. Daí tratar-se, no sentido kantiano, de diferença pura. A filosofia da diferença de Deleuze fica valendo como um campo de enunciação, onde a diferença, em nossa interpretação, parece estar em contato direto com o múltiplo. As multiplicidades arremessam-nos ao plano do pensamento.

4.4 Diferença e Multiplicidade

No livro dedicado a Bergson, de 1966, Deleuze trata do tema da multiplicidade. Lá Deleuze procura pensar uma multiplicidade que não fique restrita à dualidade uno-múltiplo, uma vez que, enquanto a multiplicidade ficar presa a tal dualidade, estaremos presos a “pseudo-multiplicidade” (ZAHARA, 1990). Com Deleuze, o par uno-múltiplo não será considerado de modo que o múltiplo sempre esteja submetido ao uno e a multiplicidade ganha uma definição substancial, não sendo mais adjetivo restrito ao campo da unidade. Bergson define dois tipos de multiplicidades: a de termos justapostos no espaço e a dos estados que se fundem na duração. Para Deleuze, tais definições foram confundidas na história da filosofia, o que acarretou uma secundarização do tema

da multiplicidade. Segundo o professor Hélio Rebelo Cardoso Jr., que nos ajuda a pensar o que Deleuze fez a partir da filosofia de Bergson:

Todo o misto mal analisado tem por base a confusão entre espaço e duração. O espaço apresenta apenas as “*diferenças de graus*” entre as coisas, segmenta a matéria segundo o aumento e a diminuição das suas partes; por isso é um modo de abstrair a materialidade dos objetos segundo uma “homogeneidade quantitativa”. A duração apresenta a “heterogeneidade qualitativa” da matéria, isto é, ela é uma maneira de estar no tempo que não se reduz a quantidades homogêneas e, por isso, destaca a “*diferença de natureza*” entre os objetos e dos objetos consigo mesmo. (CARDOSO JR., 2005, p. 98).

Quando o múltiplo tem seu alcance formulado a partir das diferenças de grau no espaço, a duração homogeneiza-se, de modo que não levamos em conta as diferenças de natureza ou alterações de estado. Essa é a confusão que se produz com o dualismo da tradição filosófica. Nesse dualismo, a essência desconhece as alterações da natureza tornando-se um ponto de referência e fazendo com que o espaço passe a ser um “espaço auxiliar” que representa exteriormente, em suas graduações, a impassibilidade de uma essência imóvel. Uma outra maneira de confundir esses dois termos é identificar a duração como uma temporalidade relativista, porém a intenção de Deleuze não é fazer dessa teoria da multiplicidade um decalque do espaço-tempo da física relativista, embora esse conceito sirva como ponto de partida.

O método filosófico dualista coloca o uno e o múltiplo como par de opostos onde o uno detém uma supremacia. Por isso Deleuze afirma ser possível dizer que a multiplicidade não está contida em um vocabulário filosófico. Foi preciso o aparecimento da ciência, mais precisamente da teoria da relatividade, para que surgisse um conceito próprio de multiplicidade. Deleuze procurará manter contato com essa teoria, da qual ele procurará extrair elementos para a sua.

Deleuze irá perceber como Bergson já propunha um remanejamento através do seu interesse de reconfigurar a teoria da multiplicidade do físico e matemático Bernhard Riemann, direcionando a questão da multiplicidade para um vocabulário filosófico autêntico, apto a fornecer uma crítica à teoria riemanniana, que, aliás, seria em parte adotada por Einstein para a elaboração da teoria da relatividade. Segundo Riemann, as coisas poderiam ser classificadas em dois tipos de multiplicidades, uma que ele vai chamar de “multiplicidade discreta”, que se caracteriza pela distribuição de um princípio métrico entre as partes que a compõem; e o segundo tipo, denominado de “multiplicidade contínua”, que não depende de um princípio espacial, mas de outra

coisa, como fenômenos ou forças que agem nessas multiplicidades e dependem do tempo, e que definiriam o espaço-tempo da relatividade. Justamente sobre esse tipo de multiplicidade que Bergson pretendia aprofundar a teoria riemanniana, pois é esse tipo de teoria que reformula a concepção científica de espaço, uma noção de espaço que envolve um princípio ligado a estados temporais. Para Bergson, segundo o mesmo professor Hélio Rebelo:

[...] esta operação teria incorrido no equívoco de reeditar mais uma vez o misto espaço-duração, ao passo que, se o elemento próprio da multiplicidade fosse a duração, estaria preservada a distinção real entre esse tipo de multiplicidade e a discreta ou espacial, bem como a própria definição de multiplicidade se revestiria de um caráter positivo. (CARDOSO JR., 2005, p. 101).

Para Deleuze (1996), isso quer dizer que, quando uma multiplicidade de duração (contínua) se divide, a multiplicidade muda não apenas de referência, mas de natureza para um estado temporal. Bergson, contudo, não leva a cabo essa crítica, e será Deleuze que a fará estabelecendo uma aliança entre a ciência física e a filosofia bergsoniana. A crítica de Deleuze a Riemann e a Bergson incide sobre a formulação de uma tipologia da multiplicidade, não ficando claro o envolvimento entre os tipos de multiplicidades.

A mudança de natureza que Bergson percebeu na reflexão da multiplicidade contínua servirá para Deleuze elevar essa tipologia para uma ontologia da multiplicidade, elevando a “diferença” de natureza para uma “diferenciação” interna que definiria e conduziria o conceito de multiplicidade. Para Deleuze, Bergson teria logrado transformar a teoria riemanniana, pois não conseguiu dar o aspecto ontológico necessário de modo a esclarecer como se daria a relação entre multiplicidade de duração e espacial, porém o arcabouço teórico deleuziano para uma ontologia das multiplicidades será quase que plenamente elaborado a partir da teoria bergsoniana.

Para Deleuze é muito importante o conceito de multiplicidade, pois a partir dele é possível evitar o pensamento abstrato, aquele que relacionaria uma dualidade e rebaixaria o múltiplo ao empírico, bem como afirmaria que o uno passa no interior do múltiplo tornando-se uma generalização abstrata. Essa forma de pensamento, segundo Deleuze, é um rebaixamento ontológico do ponto de vista do múltiplo. Ele diz: “[...] não se reunirá jamais o concreto, combinando-se a insuficiência de um conceito com a insuficiência de seu oposto; não se reunirá o singular, corrigindo uma generalidade por outra generalidade” (DELEUZE, 1999, p. 38). Em outras palavras, não se deve conceber o ser como um uno geral, um ser que, conseqüentemente, instauraria a

constituição de um não-ser. Não se deve, portanto, pôr em oposição ser e não-ser, que, ao se combinarem, produziriam todas as coisas. Segundo ainda o professor Hélio Rebelo:

[...] em ambos os casos, uno e múltiplo combinar-se-iam abstratamente ou genericamente, porque o movimento do real e da duração estaria, de alguma maneira, fosse por degradação, fosse por oposição, marcado por uma negatividade em relação ao ser. É que o negativo, que justamente combina ser e duração como degradação e oposição, como analisa Deleuze, impede que o ser seja visto em suas “diferenças de natureza” e que a duração sejam as variações dessas *diferenças* no ser. (CARDOSO JR., 2005, p. 104).

Assim como Bergson, Deleuze procura mostrar o problema da multiplicidade como um problema verdadeiro, só que para isso é necessário dissociar o conceito de multiplicidade do dualismo uno-múltiplo. Deleuze irá, porém, mais adiante ao explicar a relação desse conceito com o de “problema”, que, para Bergson, serviria apenas para desfazer os mistos de espaço e duração que obliteravam a diferença de natureza propiciando a formulação de um conceito. A relação verdade e falsidade de alguma coisa não está associada à ideia de solução do problema, mas, sim, com a posição em que se encontra certo problema. Segundo Deleuze, o problema nunca é dado, pois a ele é conferido um caráter transcendental: “[...] o problema ou o sentido é, ao mesmo tempo, o lugar de uma verdade originária e a gênese de uma verdade derivada” (DELEUZE, 1999, p. 207). Deleuze pensa que o problema deve possuir um caráter intrínseco, quebrando com o que ele vai chamar de “ilusões lógicas”. Essas ilusões lógicas levarão a uma “ilusão filosófica” que perfaz o problema sempre numa zona de exterioridade, extrínseca. Essas ilusões terão como necessária a resolubilidade que levaria a uma definição universal, seja da opinião do senso comum, seja uma opinião científica. Ambas as ilusões caracterizam a reconhecimento da verdade, realimentaria a solução do problema como possível.

Conferir ao problema um campo de alcance proposicional, universal, é não se preocupar com seu real alcance e negatvá-lo. A universalidade do problema jamais deve ser pensada de maneira abstrata que é o que acontece ao analisá-lo nas possibilidades das proposições. Deve-se pensá-lo por relações que, determinando as condições intrínsecas, “diferenciantes” de um problema, as atualizam em uma solução que é uma singularidade concreta. Há um encontro entre universal e singular que consolida uma multiplicidade como condição de criação de um problema, de maneira que os casos de solução não são mais avaliados pelo dualismo do falso/verdadeiro.

Agora eles passam a ser analisados pela repartição das condições do problema: “O encontro entre o singular e o universal define uma tipologia das multiplicidades tendo por operador a diferença que está isenta do dualismo em que incorreram as tentativas de filósofos e cientistas em definir o conceito de multiplicidade” (CARDOSO JR., 2005, p. 109).

Os conceitos de multiplicidade e de problema envolvem e redimensionam simultaneamente a noção de diferença, agora em sua plenitude como conceito em uma filosofia da diferença. A diferença está em todos os elementos da multiplicidade. Ela é o seu elemento problematizante, ou seja, pode-se dizer que a diferença convive na multiplicidade e é movida por um problema. Entende-se a diferença como elemento-base da multiplicidade, aquilo que possibilita um movimento criativo que tem a capacidade de manter-se numa certa indeterminação, livre de qualquer subordinação, livre até mesmo de uma existência atual, pois possui uma existência virtual.

Podemos dizer de uma indeterminação da diferença num sentido atual, pois no sentido virtual ela é determinável, constituindo multiplicidades não localizáveis. O elo entre esses tipos de diferenças se dá de forma intrínseca através de relações diferenciais, de modo que essas diferenças ligadas passam a corresponder a singularidades. O conceito de singularidade é muito usado na contemporaneidade. Pensando em termos deleuzianos, é necessário associá-lo à noção de diferença. Segundo François Zourabichvili, “[...] o conceito de singularidade está fundado sobre a noção de ‘relação diferencial’, que permite evitar uma redução do simples ao atômico e, por consequência, a confusão do singular e do individual” (1994, p. 12). Na distribuição da singularidade enquanto relação diferencial é possível uma verdadeira criação em que não é possível a reconhecimento da verdade, nem mesmo é possível a repetição do idêntico, segundo Hardt:

A diferença entre o virtual e o atual requer que o processo de atualização seja uma criação. Sem qualquer ordem pré-formada para ditar sua forma, o processo de atualização do ser tem de ser uma evolução criadora, uma produção original da multiplicidade do ser atual por meio da diferenciação. (HARDT, 1996, p. 18).

É possível notar a presença nietzschiana quando se percebe que, no jogo da singularidade, onde é entendido o processo de relação diferencial, ocorre um impulsionamento a um processo criativo produzido no jogo da multiplicidade. O único processo motor desse jogo produtivo é a diferença agindo enquanto constante devir que se atualiza em realidades espaços-temporais, mas que deixa o enaltecimento de um lado virtual que sempre permanece.

Não se deve pensar que o virtual se destaca do atual, pois uma atualização é um movimento imanente que acopla os dois estados. Na atualização, temos um movimento pelo qual o objeto atual alcança os circuitos virtuais. Trata-se de uma fusão, que ocorre entre os dois estados e que permite um problema de sempre voltar a si mesmo num jogo de diferenciação. O problema é reconhecido como uma potência intrínseca à multiplicidade, o que faz com que ele possua um alcance ontológico. A ontologia é, por excelência, um tema deleuziano, pois sua teoria da multiplicidade coloca questões sobre a natureza do ser que recusam qualquer fundamento profundo ou oculto do ser. Ainda segundo Hardt (1996, p. 23): “[...] o ser de Deleuze não conserva nada velado ou negativo; ele é inteiramente expresso no mundo”.

Para que haja multiplicidade substantiva em termos ontológicos é necessário que os regimes atuais e virtuais estejam em imanência. Isso indicará que a afirmação do ser será dada enquanto diferença, o que descartará o não-ser como uma questão ontológica. Nesse sentido, o negativo desenvolvido antes na questão da multiplicidade, que representaria a ilusão filosófica antes instituída, que, colocada em termos ontológicos, desnaturalizaria o ser entendendo-o como potência do idêntico e da negação, dará espaço, na filosofia de Deleuze, para a potência da diferença que não participaria de nenhuma forma sistêmica fechada. Nesse sentido, tem-se então uma diferença que é pensada como o inverso da ordem da semelhança que o idêntico e a negação promoveriam.

Sendo assim, a diferença torna-se positiva e produtiva, e seu caráter de negação será entendido nos limites que ela pode proporcionar aos pretensos sistemas estáticos: “A diferença não é, por conseguinte, uma oposição (não-A) proposicional que se exprimiria em uma contradição real, como desejava a dialética; a dialética hegeliana lidaria com diferenças fingidas, ansiosas para voltar à totalidade-uno” (CARDOSO JR., 2005, p. 122). A diferença é, então, antes de mais nada, uma pulsão positiva que possibilita o surgimento de um conceito.

Com a formação do conceito de multiplicidade, Deleuze trilha um caminho que o situará em um campo filosófico adequadamente denominado “pensamento pluralista”, ou “pensamento das multiplicidades”. Visto que todo o seu aparato teórico é crítico com relação aos sistemas das filosofias da representação, sua filosofia é uma filosofia de luta contra qualquer opinião generalizante e escravizante, todas tendendo ao mesmo. E essa luta é amparada na criação, no brotar dos acontecimentos. Deleuze entende a filosofia como um esforço criativo do pensamento.

Essa forma de filosofar acaba por parecer, para nós, um estímulo à liberdade. Isso parece também ser o interesse de Foucault quando ele se volta às sociedades gregas e greco-romanas para mostrar que se deve sair do aprisionamento das teorias do Uno. Ambos os filósofos nos possibilitam articular uma crítica aos sistemas que procuraram produzir uma ditadura do “mesmo”. Vejamos agora como a estética da existência grega, nos estudos de Foucault, pode contribuir para um estudo da diversidade e para realizar a crítica a um sistema de política que procura instituir uma ditadura da sexualidade no modelo familiar da burguesia capitalista.

4.5 Resistência à Ditadura do “Mesmo”: sexualidade, diversidade e cuidado de si

Foucault, quando retorna aos gregos para estudar a ética, nos mostra a possibilidade de uma constituição autêntica do sujeito quando trabalha com a noção de cuidado de si. O cuidado de si está configurado em uma noção ética na qual é possível pensar uma estética da existência que compreende o sujeito como criador de si. Essa ética nos permite pensar uma noção de subjetividade na qual o exercício de um cuidado de si aparece como uma ação virtuosa e criativa. Vimos, no segundo capítulo desta pesquisa, que as ações virtuosas direcionavam a prática que os indivíduos daquela época teriam para melhor se decidirem nas contingências da vida.

Essas práticas podem ser entendidas como práticas de autocriação, práticas com as quais o indivíduo se torna capaz de trabalhar melhor seus desejos, discernindo sobre aquilo que deseja e sobre aquilo que lhe é induzido e formatado como desejo por forças externas. Foucault, estudando essas práticas na Antiguidade, observa não mais um sujeito como substância, e sim um sujeito singular, capaz de tornar-se objeto de si próprio. Com esse pensamento, Foucault dinamita as formas de subjetivação que se instituíram com os mecanismos disciplinares e fomenta uma possibilidade de resistência e de enfrentamento aos modos de sujeição. Trata-se, portanto, de enxergar, no pensamento foucaultiano, rotas de fuga que permitam a visualização de outros processos de subjetivação.

O cuidado de si é analisado por Foucault em diferentes momentos, como vimos anteriormente. Para elucidar o momento socrático-platônico, Foucault utiliza a obra *Alcibíades*, de Platão. Por meio dela ele nos mostra Sócrates como alguém que incita os outros a cuidarem de si mesmos. Seu principal alvo é Alcibíades, jovem de família, dono de fortuna financeira e também muito belo. Ao envelhecer, Alcibíades acaba por

ficar sozinho, pois todos os que se aproximaram dele o faziam por interesse material. A relação entre Sócrates e Alcibíades é expressa por Foucault em uma natureza pedagógica erótica, mas que também é fundamentalmente política: “[...] é preciso cuidar-se para bem cuidar da cidade, governar-se para governar os outros, desempenhando papel claramente instrumental, e a relação de si para consigo passa, portanto, pela mediação da cidade” (MUCHAEIL, 2011, p. 74). O segundo momento, considerado ápice da cultura do cuidado de si, é o período helenístico e romano. Nessa época serão rompidas algumas limitações existente no período socrático-platônico, como relata Salma Tannus Muchail:

Cuidar-se não é privilégio, nem dever de alguns para o governo de outros, é imperativo para todos; [...]. Cuidar-se não se endereça a uma fase específica da vida, é tarefa para todo tempo, e se há alguma etapa que melhor se destina é a maturidade, principalmente a velhice [...] Cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestres e discípulos, expande-se aos círculos de amizades, de parentesco, de profissão, quer em formas individualizadas (cartas, aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas. (MUCHAIL, 2011, p. 76).

Temos, nesse período, um alastramento dessa forma de exercício que não se restringe apenas à erótica masculina. Em outra perspectiva, ter cuidado de si se torna uma máxima para todos. Para Foucault, “[...] o termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações” (1985, p. 55). O cuidado de si implica um labor, entendido numa teia de relações rodeada de significações em torno de como cada um deve cuidar de si mesmo. Foucault ressalta que, no momento helenístico, esse exercício do cuidado de si não é entendido com aspecto egoístico, aspecto que, muitas vezes, pode ser compreendido no horizonte de um sujeito contemporâneo individualista. Na perspectiva de Grabois (2011, p. 106): “Michel Foucault, ao conferir importância às práticas de si, não defende uma posição individualista; defende, ao contrário, que essas práticas se inserem num contexto mais amplo de práticas sociais”, ou seja, as práticas sociais têm suposta a presença do outro e tal cuidado se fundamenta na troca de cuidados que primeiro são praticados consigo próprio e, depois, com o outro.

Algo que é muito importante notar é que o cuidado de si ganha um sentido com finalidade em si mesmo. Assim, o cuidado de si não é mais entendido como finalidade de governar aos outros. Dessa forma, “[...] a meta da prática de si é o eu. Somente alguns são capazes de si, muito embora as práticas de si são dirigidas a todos”

(FOUCAULT, 2010, p. 114). Outro traço significativo dessa mudança está relacionado à questão do conhecimento, em que “[...] o cuidado de si não mais se determina manifestadamente na forma única do conhecimento de si” (Idem ibidem, p. 77).

O imperativo “conhece-te a ti mesmo” não desaparece, mas é possível pensar sua ressignificação não só associada à dimensão de atitude do espírito. Ele agora é entendido como “[...] uma forma de atividade, atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada e etc.” (Idem ibidem, p. 77). Sendo assim, o cuidado de si tem no eu o objetivo final, objetivo que é alcançado numa prática de vida que se revela como crítica e inventiva sobre si mesmo que reflita numa prática da liberdade.

A liberdade, para o eu que adota o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”, está associada à autonomia. Assim como a escravidão está para a dependência, o filósofo francês impulsiona pensar um cuidado que está para além do paternalismo institucional. Nas sociedades contemporâneas é muito evidente uma espécie de intenção de ser cuidado. É como se a dependência da vida infantil procurasse nas instituições uma referência: “[...] pode-se dizer que vivemos a égide do paternalismo, exigimos cada vez mais que alguém cuide de nós” (Psicanalizarte, 2010). Esse modo de vida pode ser um grande empecilho para pensar a liberdade, pois transferimos o nosso cuidado para outro e perdemos nossa condição de autonomia²¹.

Parece que a nossa sociedade não vive isso, não vive o cuidar de si mesmo, e, pior, não ensina isso. Os mecanismos de controle procuram, nesse movimento de cuidar, uma maior submissão do sujeito, seu controle. Aprendemos, desde cedo, a procurar no outro as respostas das nossas demandas, e culpá-lo pelos fracassos das nossas conquistas. Não se trata aqui de afirmar que as injustiças não ocorram, e que é culpa nossa o erro que acontece na atmosfera administrativa dos governos. A intenção está em refletir sobre até onde nos tornamos submissos, tanto com relação às nossas conquistas materiais, quanto às intelectuais.

Foucault permite que nos perguntemos até que ponto estamos presos aos meios de dominação. Para ele, é importante entender a vida de forma contingente. Qualquer tentativa de estatizá-la é entendida em técnicas de sujeições elaboradas pelas sociedades. Isso ocorre porque se entende que os meios de controle se dão por um

²¹ As psicomedicinas vão muito longe com isso. Elas, por exemplo, assumem a vida do cliente dando apoio e colo. A busca de ser cuidado, claro, é menos dolorosa, mas devemos aprender a buscar em nós mesmos a forma de manipular nossas angústias.

discurso verdadeiro visto sempre como um produto com finalidades estratégicas. A verdade, segundo Foucault, só pode ser pensada nas relações poder/saber, onde, também, é entendida a noção de liberdade. São essas relações que condicionam as formas possíveis da criação do conhecimento. Foucault pensa que a limitação da liberdade existe, pois está associada a uma interpretação filosófica que leva a crer que, para ser livre, é preciso alcançar uma verdade sobre o nosso ser ou sobre o mundo. Isso implicaria abandonar o campo da multiplicidade onde o sujeito teria um campo de possibilidades que permitiriam diferentes modos de conduta. Para Daniel Luiz Cidade Gonsalves:

A liberdade em Foucault é o elemento sem o qual nem o poder nem a ética podem existir. O poder, definido por Foucault como um modo de ação sobre ações, ocorre quando uns tentam conduzir a ação de outros e só exerce sobre sujeitos livres enquanto livres. Aqui não se trata de negar a existência de estados de dominação, nos quais a liberdade é demasiadamente dissimétrica e insatisfatória, mas de apontar que para que exista poder é necessário que tenhamos sujeitos (individuais ou coletivos) que tenham diante de si um campo de possibilidades onde possam ter diferentes tipos de conduta, reações e comportamentos. Não há relações de poder onde não há liberdade. A escravidão, na medida em que o homem está encadeado, é uma relação física de coerção, e não uma relação de poder, embora dissimétrica. (GONSALVES, 2012, p. 2-3).

Foucault (1979) percebe uma variante nas relações de dominação analisando na história as mutações que ocorrem em campos macro e micro. Para ele, as modificações ocorridas são frutos de uma liberdade atuante, que não permite a dominação contínua de um único estado. Essa liberdade pode ser pensada associada à capacidade crítica do ser humano, e também como aquilo que possibilita articular uma nova história incentivando um processo criativo na negação das práticas coercitivas. A liberdade aparece em Foucault como condição da ética e é entendida no âmbito da prática de vida onde o sujeito deve constituir a si mesmo. Ela não é entendida através das normas estabelecidas pelos códigos do poder coercitivo, mas como um *êthos*, uma prática, um modo de ser.

Os estudos dos gregos e romanos antigos fizeram com que Foucault se interessasse pela perspectiva de ética ascética. Todavia, esse ascetismo não deve ser entendido pela maneira como o termo foi estabelecido pelo cristianismo, como uma moral de renúncia, mas, sim, como um exercício de si, por meio do qual se procura atingir um novo modo de constituir-se, reinventando-se. O cuidado de si no mundo greco-romano constitui o modo como a liberdade foi pensada como ética. Sendo assim,

é possível pressupor uma posição mais ativa do indivíduo frente a uma forma de poder vertical.

Este estudo leva Foucault a pensar o que ele vai chamar de “estética da existência”, ou seja, uma forma de construir sua vida como se ela fosse uma obra de arte. A estética da existência aparece em Foucault como uma reflexão crítica em que se problematizam formas de controle e de dominação produzidas ao longo da história, as quais ele denominará como formas de “governo”. Ele refletirá sobre uma possibilidade de transição entre as diversas formas de governo, mostrando suas transformações e prováveis reversibilidades. Isso tudo abala as posições políticas modernas, e também percepções contemporâneas ainda presas a um mesmo estigma.

Em contraposição a esse discurso de governo, Foucault (2004) introduzirá a ideia de um “governo de si”, isto é, a recusa dos métodos de vida instaurados pelos meios de dominação, recusa que se funda na ideia de estética da existência. Segundo ele, é necessário uma condução artística da vida e do corpo como condição de um princípio ético, com vistas a um exercício de liberdade irredutível e relutante.

A existência dessa estética da existência postula uma nova forma de criação da subjetividade que não está mais postulada na forma do governo, entendendo-o enquanto “[...] técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Governo das crianças, governos das consciências, governo de uma casa, do Estado e de si mesmo” (FOUCAULT, 1997, p. 101). Foucault diz que essas técnicas de governo se fortalecem a partir do século XVI, quando ocorre uma “[...] verdadeira explosão na arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1990, p. 107). Essas práticas de governo passarão por múltiplas esferas: a família, os hábitos e costumes, a população, etc. Governar “[...] foi umas das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no século XVI (Idem *ibidem*, p. 45).

Foucault entende que o Estado Moderno sofre um processo que ele chamará de “governamentalização”, que seria o fortalecimento do Estado com a sofisticação dos meios de regulação dos indivíduos, suas táticas e técnicas (FOUCAULT, 2008b, p. 143). A noção de “governamentalidade” será objeto de estudo de Foucault em um curso ministrado no Collège de France, em 1978, intitulado: *Segurança, Território e População*. Lá Foucault explica como é o funcionamento de sua “análise do poder” (FOUCAULT, 1988, p. 81) e responde às frequentes objeções com relação ao desvinculamento do poder com o Estado. Essa análise do poder vem em contraposição a uma “teoria do poder” (Idem *ibidem*, p. 80), mostrando a recusa de Foucault em pensar

uma identidade para o poder. O filósofo considera que mesmo o Estado não definindo o que seria o poder, ainda é possível fazer uma análise que atravesse os dois campos, e isso é possível com a noção de governamentalidade. Sobre o conceito de governamentalidade, no curso de 1978, p. 214, Foucault diz:

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 e essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade entendo a tendência, a linha de força que, em todo Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de governo sobre todos os outros, soberania, disciplina e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por governamentalidade, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de Justiça da classe média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado Administrativo que viu-se pouco a pouco governamentalizado.

Foucault, com essa ideia, elucidará as diferentes etapas desse processo de governamentalização dos Estados: o pastorado cristão, a passagem do pastorado para o governo político; o surgimento e desenvolvimento do governo segundo a razão de Estado; que se sustenta, por sua vez, em um dispositivo diplomático-militar permanente e no Estado de polícia (tal como essa noção era entendida na época)²².

Para superar isso que Foucault chama de governamentalização, o pensador francês nos mostra uma possibilidade nova, como vimos anteriormente, de pensar a partir do poder e da liberdade uma nova visada daquilo que anima uma instituição governamental. Poder e Estado pensado em um jogo, e, nele, as resistências que surgem (pois, segundo o pensador francês, “onde há poder há resistência”), como forma de ação:

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto livres, - entendendo por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se de uma relação física de coação) – mas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. (FOUCAULT, 2000, p. 244).

Foucault procura não mais pensar o sujeito na esfera da totalização, que é onde está apoiada a arte de governar criada a partir do século XVI, e também, o que se

²² A partir do século XVII, vai-se começar a chamar de “polícia” o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado.

entende por biopolítica, termo que traz em si a ideia de governamentalidade. Ele consegue dar um outro roteiro para a subjetividade com o retorno histórico à Grécia e à Roma antigas, pensando o singular, pensando as multiplicidades de agentes sociais como partes da força que faz surgir o poder. Por mais que as sociedades modernas e contemporâneas tenham criado uma forma totalizante (fascista) de bio-organização, as diferenças ou, se quisermos usar outro termo, as minorias, que não estão vinculadas ao normativo empregado pelos governamentos para um controle da massa social, surgem como as principais causas de criação de novas ideias ou de novos ideais.

Nesse ponto parece estar um encontro forte entre as teorias de Deleuze e as de Foucault. A teoria do poder em Foucault permite dar a uma ideia de diferença (entendendo a diferença como aquilo que foge à normatividade) uma positividade no que tange à criação de conhecimento. Em Deleuze vimos que a diferença é aquilo que possibilita a criação de conceitos. A diferença é a condição de tudo o que há, pois ela é primeira.

As características centralizadoras do Estado não devem possuir um valor de universalidade, visto que a condição de avanço na produção de subjetividades tem a necessidade de processos de descentralização. A heterogeneidade está sempre servindo de suporte para o atravessamento das fronteiras que o Estado e alguns de seus representantes insistem em colocar no processo de constituição do sujeito. Pensar o Estado por heterogeneidade e multiplicidade só é possível se ocorrer um processo de subjetivação desvinculado de qualquer forma normativa de assujeitamento. Nessa perspectiva podemos pensar o cuidado de si como uma ferramenta de um novo processo de constituição do sujeito.

Essa nova forma de pensar um sujeito de cuidado dá a possibilidade de configurar uma nova forma de entender o aparelho político estatal. Nesse viés é possível perceber que Foucault está na esteira do pensamento crítico capaz de desconstruir os modelos tradicionais de se fazer política. Trata-se de um pensamento crítico que nos dá a possibilidade de combater discursos de caráter normativo que fazem parte do aparato político que não dão importância ao convívio heterogêneo de uma sociedade pluralista. Tais discursos de caráter normativo, muito pelo contrário, pretendem a exclusão ou a resignificação dos sujeitos, obrigando-os a se inserirem nos moldes de uma sociedade preconceituosa e fascista.

As tentativas de algumas medidas governamentais atuais, como as dos últimos integrantes da Comissão de Direitos Humanos e Minorias no Brasil, integrantes que

fazem parte da ala evangélica, principalmente as que se referem às minorias e à diversidade, digamos que seguem isso que Foucault entende enquanto governamentalidade. Não só alguns dos antigos membros dessa Comissão de Direitos Humanos e Minorias fazem parte dessa forma de gerenciamento. Graças à disseminação dessas ideologias de cunho fascista, vemos vários casos de violência no país: manifestações de racismo, homofobia, machismo; e isso ocorre em vários ambientes: escolar, esportivo, midiático, familiar, religioso, entre outros. Defendemos que uma política que considera as minorias e a diferença é peça fundamental para uma sociedade mais justa e menos violenta. E essas reflexões filosóficas que trazem a possibilidade de pensar tanto a sociedade quanto o sujeito por um viés do múltiplo e não do normativo, ou seja, essa positividade da multiplicidade e da diferença, é isso o que nos oferecem de valioso tanto Foucault quanto Deleuze em suas obras, obras que aqui utilizamos e procuramos valorizar. Elas funcionam ainda para combater qualquer discurso homogêneo/hegemônico com relação à sexualidade.

Quanto a esses discursos da governamentalidade, carregados de ideologias de cunho fascista, por eles perpassa a constituição de um sujeito assujeitado, um sujeito que não comanda a sua própria vida. De um sujeito sem vida desses, que podemos dizer dele na medida em que não tem autonomia para produzir seu próprio estilo de vida, no qual está implicada a constituição da própria identidade sexual? Para a reversão de tal quadro e para que a percepção da diversidade não fique restrita ao campo da perplexidade, defendemos que a diversidade entre como peça fundamental na constituição de uma identidade autêntica ou, melhor dizendo, autônoma, uma vez que ela impulsiona pensar modos de vida que fogem a parâmetros elaborados por instituições de controle presas a normatizações dos sujeitos e suas sexualidades.

Assim como as conceitualizações dos filósofos que nos propomos a estudar estão distanciadas de segmentarizações identitárias, tentamos pensar como essas conceitualizações podem nos impulsionar a pensar um movimento de constituição da sexualidade que também seja encarada no viés da criação. Para isso, nosso intuito é defender que a diversidade, no que tange à compreensão da sexualidade, pode ser pensada no mesmo movimento que tanto a diferença quanto a multiplicidade possibilitaram na constituição do sujeito. O foco que nos propomos mirar é a diversidade sexual como suporte para criar modos de vida e não apenas para compreendê-los. Pensar a perspectiva da identidade sexual sem a secundarização da diversidade é a possibilidade de focar em novas visualizações de formas de vida. Sendo

assim, a diversidade precisa ser encarada como algo positivo na elaboração de regulamentos políticos, visto que ela sempre esteve e estará presente.

Nesse sentido, pensamos uma constituição da identidade sexual no viés da diferença deleuziana e também na ética no cuidado de si foucaultinana, uma vez que ambas as teorias possibilitam pensar a diversidade positivamente. Pensando dessa forma, toda e qualquer tentativa governamental de estilizar a sexualidade num viés normativo ou, melhor, heteronormativo, se torna descabível. Por isso nosso trabalho ataca, às vezes ferozmente, algumas das últimas tentativas de criação de leis propostas por partidos e representantes políticos que trazem em suas ações políticas um arraigado moralismo que não quer deixar a diferença manifestar-se por meio da diversidade.

As conceituações foucaultianas e deleuzianas nos dão a possibilidade de pensar em processos de subjetivação e de constituição da sexualidade que tomam a diversidade como fator positivo, pois, em certa medida, ela estaria contribuindo para a abertura da positiva constituição de uma sexualidade livre e criativa. É como entender a diversidade no movimento e no jogo da diferença, como atividade de produção de saber, sempre aberta e possibilitadora de encarar novidades no que tange à construção da identidade do sujeito. E o cuidado de si entra como um exercício nesse jogo da diferença, onde a experiência do diverso, ou da diversidade, é exercitada em relações vividas por sujeitos livres.

A nossa tentativa de cartografar a *História da Sexualidade* de Foucault, para isso nos utilizando das criatividades conceituais de Deleuze e de Guattari, leva-nos a uma defesa da diversidade. Vimos que as tentativas de instaurar estratos, que se querem inquebrantáveis, com relação aos saberes sobre a sexualidade, foram, e ainda são, impossíveis, e que a fixação de saberes instituídos num viés de bio-organização simplesmente surgiram como processos de regimes de governamentos que visaram um controle social. Esses estratos, porém, mesmo tendo gerado uma pseudoestabilidade, provocaram um bloqueio de produções de vida na negativização de formas diversas de sexualidade. A raiz heteronormativa pensada como modelo ou, sendo mais foucaultiano, o dispositivo de aliança, sofreu processos de fissura gerados pelo jogo de forças da diferença (Deleuze), ou no jogo de resistência do poder (Foucault), mostrando-nos como a sexualidade compõe um rizoma, que é atravessado por forças vindas de todos os lados. As referências “politicamente corretas” da sexualidade foram sempre atravessadas por um movimento de forças, por um movimento ou força molecular, por uma microfísica, evidenciando a diversidade como um detalhe eminentemente central

no nosso trabalho no que tange ao pensamento da identidade sexual, claro, sempre pensada no âmbito da singularidade e nunca no generalizável.

5 COMENTÁRIOS FINAIS

A sexualidade sempre será alvo de debates em vários âmbitos das construções dos saberes. Ela tem grande influência nas orientações que os sujeitos assumem para desenvolver o processo de constituição de si ou, como Foucault nos permite pensar: um outro processo de subjetivação. É claro que, desta vez, se trata de um processo de subjetivação pensado de forma positiva ou, melhor dizendo, de forma autônoma. Um processo de subjetivação positivo se resumiria em um meio de constituição da subjetividade dado pelo sujeito numa relação ativa com a exterioridade. O sujeito não mais estaria preso aos processos de assujeitamento social. Assim posto esse processo, cabe então a questão: – Será que é isso que está ocorrendo?

Quando vemos algumas das medidas políticas que se referem à sexualidade, o que percebemos permanece na esteira de uma sociedade de sujeitos objetivados. O trato com a sexualidade ainda está administrado num processo de normatização, processo no qual os sujeitos não são constituídos por eles mesmos, mas por uma padronização que auxilia na consolidação de formas de um controle de bio-organização injusto e excludente. Trata-se de processo injusto e excludente porque essas formas de controle seguem com uma homogeneização da sexualidade que marginaliza aquilo que está fora da heteronormatividade. Podemos dizer, na esteira do pensamento de Deleuze e de Guattari, que as comissões políticas que querem gerenciar a sexualidade ainda estão presas a uma “raiz” de interpretação da sexualidade que pensamos ser inadequada e cruel. É possível ainda dizer que elas estão orientadas por um *eixo-tronco* de pensamento herdado da história. Essa herança está apoiada num momento histórico em que cuidar da sexualidade ainda segue instruções morais da religião, ou seja, o sujeito parece ainda estar sendo orientado pelo ascetismo cristão instaurado na medievalidade, não permitindo a presença das despadronizadas “identidades sexuais” (ou, melhor, diferenças sexuais) que fazem parte da sociedade e que possibilitam um “olhar a mais” e necessário para qualquer vida criativa, o que constitui o que denominados ponto de vista da multiplicidade.

Essa medida de administrar a sexualidade, que procura a abolição da diferença, não é viável, pois bloqueia um necessário exercício de preocupação consigo mesmo que é possível naquilo que, de alguma forma, se impulsiona a partir da diferença. Grande parte dos discursos políticos sobre a sexualidade enraizados numa estrutura imutável está mediada por uma visão religiosa do mundo. Nesse viés vê-se a

criação de ideias políticas que agridem parte da população, que se vê desvinculada dessa raiz discursiva. No Brasil ainda se presenciam medidas políticas instituídas na sombra daquilo que seria pecado, misturando, inclusive, a religião com a saúde psicológica, como é o caso da tentativa de “cura gay” sugerida por alguns integrantes da última Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Brasil. Defendemos que medidas vindas de influências desse tipo não são cabíveis para uma satisfatória administração dos sujeitos e sua sexualidade. Pensar a diversidade de modo positivo é justamente se desvincular dessa forma de política e adotar outras maneiras de interpretação e de conhecimento da sexualidade que levam em conta um sujeito que possa conhecer a sua sexualidade de maneira livre. Essa nova forma deve aceitar as diferentes possibilidades de relações sociais que geram territorialidades diversas no seio da sociedade – territorialidades sempre passíveis de novos agenciamentos, como: novos agenciamentos familiares, quando se trata da aceitação de novas concepções de família que permitem a inclusão de pais gays, casamentos entre iguais; também na escola, com relação ao uso de alguns ambientes, como o banheiro feminino por alunos transexuais e a ideia de uma igualdade de direitos, considerando a diferença como princípio para a diminuição de atitudes machistas e homofóbicas.

Pensar elementos de uma arte da existência presentes na cultura grega e greco-romana hoje contribuiria para a des-sacralização e a des-moralização de um discurso sobre a sexualidade em seu meio dado, tanto no viés religioso, como no ambicioso entendido nas formas de governamento que visam apenas lucro e poder. Isso seria uma proposta de pensamento que agencia os parâmetros antigos aos atuais, configurando uma possível estética da existência hoje – estética que tem a proposta de uma maior autonomia do sujeito numa análise do seu meio, de sua sexualidade, e que, conseqüentemente, se faz na dissociação de uma educação cristã e capitalista em que se encontra inserida a sociedade, e na qual são dirigidos os indivíduos com vistas a uma “correta” inserção no meio social.

Na ética antiga, embora também se encontrem discussões no que se refere à religiosidade e à economia, é possível notar um viés um tanto quanto mundano, conforme o que evidencia Puchet:

La noción estoica es la de un orden cósmico impersonal, una ley a la que responden los sucesos naturales y humanos y a la que los hombres tienen que adecuarse sin queja ni veleidades de trastorno; en tanto que, en el cristianismo, domina la noción de un Autor (un Señor) con quien los sujetos experimentarían afinidad (“somos de su raza”)

precisamente porque Creador y creatura son, ambos, de la estirpe de los entes personalizados. (PUCHET, 2013, p. 44).

A configuração da mística antiga parece entrar em contato mais direto com o movimento do mundo. O homem parece ser uma peça-chave fazendo parte viva de seu movimento e o comondo. Por isso há toda uma elaboração de uma dietética construída na agregação do homem ao mundo. Há aí um princípio racional de construção das condutas que se dá na compreensão da relação entre mundo e indivíduo, um agenciamento de funcionamento. Já no pensamento religioso se compreende uma associação entre razão e fé e a passividade do sujeito num movimento que é de ordem divina: “En las dos orientaciones rige una especie de principio de comunidad: del sujeto humano con el orden cósmico, en el pensador estoico; con Aquel a quien se debe que haya mundo y hombres, en la criatura cristiana” (Idem *ibidem*). Parece que a Antiguidade se afasta um pouco mais de um pensamento de caráter arborístico que divide a natureza, e entende o homem agenciado a esse movimento natural, a esse rizoma a que todos estão conectados.

Hoje, no Brasil, e também em outras partes do mundo, assiste-se a debates sobre questões que envolvem a sexualidade orientadas por um eixo-tronco de pensamento herdado da história e já inaplicável. Como exemplo dessas questões pode-se entender a negativização e a patologização da homossexualidade. Essas tentativas de criar segmentaridades ou modelos hegemônicos que apoiariam uma estética comum de sexualidade foram, e ainda são, um grande problema nas sociedades, porque em todas as épocas isso gerou divisões violentas por conta de as pessoas se inserirem e se anularem num estrato que tenta não dar margem para a diferença que é presença inevitável, gerando violência e transpassando um estatuto anormal para quem foge a esse segmento. Os mecanismos governamentais como escola, família, etc., ainda hoje, crê-se, seguem muito forte essa perspectiva e, por mais que os pontos de resistência estejam a todo momento desestabilizando essas estratificações, em nosso ponto de vista, a violência está presente devido a essa fixação a uma raiz de compreensão das coisas que exclui indivíduos.

A perspectiva grega de pensar-se a si mesmo enquanto primeira instância, sem levar em conta enquadramentos individuais, pode ser uma alternativa de acabar com a construção de um discurso sobre a sexualidade apoiado numa raiz fixa de entendimento. Parece que o caminho que leva à autorreflexão deve ser construído nesse viés, em que o sujeito parte de si e do mundo para reger-se e não de um objeto transcendente que o

anula e o rege. A necessidade de pensar isso está inscrita nessa cartografia aqui elaborada, na qual se percebe que, antes de divisões segmentarizadas, vive-se em um rizoma onde a diferença a todo o momento abre fissuras impedindo segmentarizações estáticas, e isso é algo, neste modo de ver, positivo para a produção de pensamentos e de modos de vida.

Hoje, no Brasil, isso se mostra muito evidente. A discriminação da sexualidade que não se enquadra ao modelo-padrão é produzida por meio de discursos homogêneos/hegemônicos que inseriram padrões de sexualidades apoiados numa visão de família inscrita no molde cristão e burguês. Toda a patologização moderna que se criou com relação à sexualidade tinha, em certa medida, essa modelização do casal heterossexual como forma de compreender as estilísticas das ações. Ainda hoje a exposição de um sentimento em público que não seja entre um homem e uma mulher surpreende até mesmo alguns homossexuais. Graças à construção estática de uma sexualidade pseudonormal se construiu uma aversão ao diferente, aversão que, muitas vezes, é repercutida na própria singularidade excluída.

Pensamos que uma nova política com relação ao reconhecimento da diversidade sexual é necessária e que as medidas políticas que emergem incluindo a multiplicidade não mais sejam como algo marginal. Este é o começo de uma nova configuração social que amenizará o preconceito e a violência que a acompanha. Vê-se que os conflitos gerados na tentativa de estatizar um modelo de sexualidade são inevitáveis, pois a diversidade sempre esteve e estará presente, na medida em que ela é a própria atualização da diferença. O que se deve exercitar é a boa convivência com ela. Isso só é possível numa perspectiva de visão de mundo desvinculada de segmentaridades duras criadas ao longo da história em modelos de vida que privilegiam apenas uma parcela da população.

Por essa razão, articulamos os conceitos desses importantes filósofos a nossa realidade, pois eles nos permitem um outro olhar na questão da diversidade sexual. Um olhar que está desvinculado de qualquer estrutura hegemônica. Estrutura que pode ser percebida nessas medidas políticas que marginalizam a diversidade sexual, prendendo aquilo que diverge e fechando as “minorias” numa atmosfera de indivíduos iguais, que sabemos ser prejudicial quando se pensa um olhar a mais no que diz respeito a diversidade enquanto potência de uma sexualidade produtora de novas visadas, novos saberes. Os conceitos de Foucault, de Deleuze e Guattari possibilitaram nossa defesa da diversidade que instabiliza essas medidas políticas geradas no âmbito de uma

hegemonia da sexualidade. Nesta outra perspectiva, a partir da filosofia da diferença, o sujeito pode liberar-se de uma inserção raiz ortodoxa a uma única raiz de compreensão e constituição da sua sexualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/.../11743>>. Acesso em: 3 ago. 2013.
- ALLIEZ, E. *A assinatura do mundo. O que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Tradução de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- BADIOU, Allan. *Deleuze, o clamor do ser.* Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BUYDENS, Sahara. *L'esthétique de Gilles Deleuze.* Paris: Vrin, 1990.
- CARDOSO JR., Hélio Rebelo. A filosofia e as teorias das multiplicidades: elos da diferença. In: ORLANDI, Luis B. L. (Org.). *A diferença.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005. p. 91-130.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.* Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2009.
- CRAIA, Eládio C. P. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: ORLANDI, Luis B. L. (Org.). *A diferença.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005. p. 55-90.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Resolução CFP 001/99 – Estabelece normas para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual. Brasília, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka – por uma literatura menor.* Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Vol. I. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Vol. II. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Vol. III. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia.* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo.* Tradução de Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault.* Tradução Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruty Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DIAS, Souza. *Lógica do acontecimento – Deleuze e a filosofia*. Porto Alegre, RS: Afrontamento, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

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

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

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

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. Traduzido por Francisco Monge. Barcelona, Espanha: Anagrama, 1995.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Organização e tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

GALLO, Silvio. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

GONSALVES, Daniel Luiz Cidade. A liberdade cética de Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, n° 9 - versão eletrônica - DEFIME, UFSJ, 2012. São João Del Reim-GM.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1986.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavedisch. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEUSER, E. M. D. Procedimentos de minoração: do teatro de Carmelo Bene à filosofia de Deleuze. In: ZIMMERMANN, Rainer; SCHÜTZ, Rosalvo (Org.). *Crítica e utopia: perspectivas brasileiras e alemãs*. Vol. 1. 1. ed. Porto Alegre, RS: Sulina, 2012. p. 171-191.

LIMA, Fábio. *Ética em Foucault*. Disponível em: <<http://universodesofos.blogspot.com.br/2009/09/etica-em-foucault.html>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. Texto sobre hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 637/2012. Ementa: *Susta a aplicação da decisão do Supremo Tribunal Federal proferida a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e na Arguição de Descumprimento do Preceito Fundamental (ADPF) 132, que reconhece como entidade familiar a união entre pessoas do mesmo sexo.*

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 521 e 495/2011. Ementa: *Convoca plebiscito sobre o reconhecimento legal da união homossexual como entidade familiar.*

PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 234/2011. Ementa: *Susta a Aplicação do Parágrafo único do Artigo 3º e Artigo 4º da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1, de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.*

PUCHET, Enrique. *De filosofía y educacion*. Cuidado de sí y conocimiento de si. Uruguai: EF Ediciones de la Fuga, 2013.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Tradução do Prof. Hélio Rebelo Cardoso Jr. Paris: PUF, 1994.

SITES:

<<http://psicanalisarte.blogspot.com.br/2010/09/foucault-e-liberdade.html>>.

<http://www.alegrar.com.br/revista09/pdf/dialogando_com_gilles_maria_brito_alegrar9.pdf>.

<<http://portugues.christianpost.com/news/marco-feliciano-denuncia-o-ativismo-gay-conexoes-com-hitler-e-a-aids-video-12838/>>.