

Cristiane Maria Marinho*

As contracondutas corporais na educação

Corporal counter-conducts in education

RESUMO

O presente artigo, intitulado *As contracondutas corporais na Educação*, tem por objetivo mais amplo contextualizar a importância do corpo tanto no exercício do poder disciplinar e biopolítico, quanto nas atividades de resistência ao poder. Para tanto, a exposição foi dividida em dois momentos. O primeiro, *Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas*, caracteriza as especificidades desses poderes inserindo a explicação sobre a importância do corpo como elemento fundamental na condução de condutas. Da mesma forma, o segundo momento do artigo, *Educação e poder: condutas e contracondutas*, reflete sobre as possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve essas possibilidades de contracondutas a partir da educação.

Palavras-chave: Corpo. Conduta. Contraconduta. Educação. Poder.

ABSTRACT

This article, entitled *Corporal Counter-conducts in Education*, has as comprehensive objective, to put into context, the importance of the body, both in the exercise of disciplinary and biopolitical power, and the resistance activities to power. For this purpose, the presentation has been split in two instances. The first one, *Discipline and Biopolitics: the exercise of contemporary and modern powers in the handling of conducts*, features the specifics of these powers, inserting an explanation on the importance of the body as an essential factor in the handling of conducts. In the same way, the second instance of the paper *Education and Power : conducts and counter- conducts*, mirrors the possibilities of resistance to power

* Doutora e professora da UECE.

through making aesthetics part of our existence, in which, resistance passes necessarily through the body as well as it develops those conduct possibilities, starting from education.

Keywords: Body. Conduct. Counter-conduct. Education. Power.

Introdução

Muito se tem refletido, investigado e escrito sobre a educação enquanto reprodutora dos poderes disciplinar e biopolítico, bem como instituição voltada tão somente, ou de forma predominante, para a condução de condutas que visem à reprodução e manutenção desses poderes. Nesse contexto, o corpo assume importância fundamental, visto que é peça decisiva no exercício do poder contemporâneo, conforme Foucault.

O propósito do presente artigo, inversamente, visa refletir sobre as possibilidades de resistência ao poder a partir da educação e na educação, tendo o corpo como central na formação de contracondutas. Aqui, portanto, não se compreende que a educação esteja restrita somente à formação/condução de conduta obediente ao poder, mas também como contraconduta enquanto resistência ao poder.

Para tanto, o presente artigo, intitulado *As contracondutas corporais na Educação*, contextualiza a importância do corpo tanto no exercício do poder disciplinar e biopolítico, quanto nas atividades de resistência ao poder. A exposição foi dividida em dois momentos. O primeiro, *Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas*, caracteriza as especificidades desses poderes inserindo a explicação sobre a importância do corpo como elemento fundamental na condução de condutas. Da mesma forma, o segundo momento do artigo, *Educação e poder: condutas e contracondutas*, reflete sobre as possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve essas possibilidades de contracondutas a partir da educação.

Disciplina e biopolítica: exercício dos poderes modernos e contemporâneos na condução de condutas

Em 1975, Foucault concede uma entrevista ao jornal *Quel corps?* na qual fala sobre a relação poder e corpo. Dentre outras questões, o filósofo realça os pontos que seguem.

O filósofo afirma que o livro *Vigiar e punir* descreve um sistema no qual o corpo do rei é central. Essa sociedade do século XVII tinha no corpo do rei uma realidade política imprescindível ao funcionamento da monarquia. Já a República não tem no exercício do poder essa centralidade do corpo real, mas:

em compensação, é o corpo da sociedade que se torna, no decorrer do século XIX, o novo princípio. É este corpo que será preciso proteger, de um

modo quase médico: em lugar de rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas, terapêuticas como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos degenerados. (FOUCAULT, 1985, p. 145).

O corpo da sociedade substitui o corpo do rei, e esse novo corpo tem novos tratamentos para que permaneça saudável. Contudo, o corpo social constituído pela universalidade das vontades constitui, para Foucault, um fantasma, pois o corpo social não brota do consenso e sim do exercício da materialidade do poder sobre os corpos individuais.

Nesse sentido, o universo das relações de poder é extremamente complexo e foge a uma explicação dialética hegeliana. Ao mesmo tempo em que o poder liberta, ele aprisiona o corpo, e este corpo aprisionado, porém consciente de si próprio, reivindica a libertação. Assim,

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação, de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo. (FOUCAULT, 1985, p. 145).

Basta recordar o medo das instituições do corpo social (médicos, políticos) com as ideias que vão contra os interesses do poder: união livre, aborto, por exemplo. Dessa forma, o poder não vacila, ele se recompõe e investe em outros lugares numa batalha que não cessa.

Nessa batalha há todo um desenvolvimento estratégico de movimentos entre dois adversários. Foucault exemplifica essa luta com o autoerotismo. O controle da masturbação iniciou-se na Europa do século XVIII instaurando o pânico e ao mesmo tempo uma vigilância. A família controlava as crianças através da sexualidade e perseguição dos corpos:

Mas a sexualidade, tornando-se assim objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo. [...] O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) de erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: "Fique nu... mas seja magro, bonito e bronzado!" (FOUCAULT, 1985, p. 146-147).

Ao ser indagado se uma nova estratégia revolucionária de tomada de poder não implicaria numa nova definição de uma política do corpo, Foucault responde que o problema do corpo se desenvolveu num processo político não necessariamente revolucionário. Pelo menos no que diz respeito ao marxismo, o movimento de 68, por exemplo, é tido como antimarxista. Os movimentos revolucionários europeus têm, ainda, como referencial as instituições próprias ao marxismo dos séculos XIX e XX e não dão a devida importância ao corpo. É preciso, portanto, romper a identificação do processo revolucionário com esse marxismo arcaico e, com essa ruptura, o corpo assumirá grande importância.

Refletindo sobre a relação corpo x Estado, Foucault assevera que é preciso acabar com a ideia falsa de que o poder capitalista só exerce seu domínio sobre os elementos da consciência: ao contrário, o exercício do poder é físico, corporal. Por muito tempo o sistema capitalista pensou que esse domínio sobre o corpo deveria ser rígido e daí desenvolveu seus regimes disciplinares severos por todas as instituições. Na década de sessenta descobriu-se que esse domínio tão rígido sobre o corpo era desnecessário e atenuou o seu controle, inclusive sobre a sexualidade. Vejamos as palavras de Foucault:

É preciso, em primeiro lugar, afastar uma tese tão difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Na verdade, nada mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder [...] Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa? Eu penso que, do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... e depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas. (FOUCAULT, 1985, p. 147).

A essas questões, Foucault acrescenta a observação de que é necessário analisar qual o tipo de corpo que a sociedade atual necessita. Nesse sentido, Foucault afirma que suas análises sobre o corpo diferenciam-se das análises contemporâneas a ele. Distinguem-se tanto das interpretações marxistas quanto das para-marxistas (no caso Marcuse). Ambas são insuficientes por operarem um reducionismo nos mecanismos de poder que são bem mais complexos.

Quanto à análise marxista: "delimita os efeitos do poder ao nível da ideologia". (FOUCAULT, 1985, p. 148). Para Foucault seria bem mais materialista estudar o corpo e os efeitos do poder sobre ele. As análises que privilegiam o aspecto ideológico tem na sua base o homem da filosofia clássica, "dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar" (FOUCAULT, 1985, p. 150). Essas análises quase não falam sobre o corpo assalariado, pois permanecem num universo revolucionário cheios de dogmas "impregnados de temas rituais que se referem às análises marxistas. E, se há coisas muito interessantes sobre o corpo em

Marx, o marxismo – enquanto realidade histórica – as ocultou terrivelmente em proveito da consciência e da ideologia” (Idem).

Já quanto à análise para-marxista, no caso de Marcuse, o filósofo francês afirma que o poder não pode ser compreendido como repressão,

pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil, se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível de saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. (FOUCAULT, 1985, p. 151).

Ao ser indagado sobre se ele não teria negligenciado o aparelho de Estado ao estudar principalmente os micro poderes quotidianos, Foucault reconhece inicialmente que “os movimentos revolucionários marxistas ou influenciados pelo marxismo, a partir do final do século XIX, privilegiaram o aparelho de Estado como alvo da luta” (FOUCAULT, 1985, p. 149) e em seguida faz uma reflexão sobre três consequências advindas daí.

A primeira consequência dessa posição que tem o aparelho de Estado como alvo central da luta é que o movimento revolucionário acaba por assumir a mesma estrutura hierárquica do poder burguês para combatê-lo. Nesse sentido, afirma Foucault, nessa primeira consequência temos algo grave que é a reprodução da forma anterior do poder que se quer derrubar:

[...] para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político-militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado - interiormente – como um aparelho Estado, como os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes. (FOUCAULT, 1985, p. 149).

A segunda consequência diz respeito à necessidade de manutenção do aparelho de estado no período da ditadura do proletariado para fazer face aos inimigos de classe. Uma das discussões no seio do marxismo é se nesse período deveria haver uma melhoria do aparelho de Estado para fazer prosseguir a luta operária ou se deveria proceder a sua destruição.

A terceira consequência da posição política que tem o Estado como alvo central é que, segundo Foucault, os aparelhos de Estado, se não devem ser destruídos, para um melhor procedimento revolucionário, deverão ser ocupados por técnicos e especialistas da antiga classe, a burguesia. E foi isso o que se passou na URSS estabelecendo-se, assim, todas as questões burocráticas e autoritárias pertinentes a esse fato histórico. E Foucault arremata seu raciocínio a este respeito:

Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que entre todas as condições que se deve reunir para não recomeçar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o

poder não está localizado no aparelho de estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito elementar, cotidiano, não forem modificados. (FOUCAULT, 1985, p. 149-150).

Portanto, fica clara a posição de Foucault: ele não despreza a importância do aparelho de Estado, mas reconhece que o poder deve ser também combatido nas regiões localizadas subterraneamente. Outras duas questões podemos extrair daí. A primeira é o medo de Foucault de que ocorra a mesma burocratização, hierarquização e emperramento que houve no processo revolucionário soviético. A segunda diz respeito ao papel do intelectual frente ao combate ao poder; nessa luta descentralizada em relação ao estado, o intelectual perde a dimensão de ser o condutor iluminado das massas para se tornar um auxiliar desta luta na medida em que fornece instrumentos de análise, e não mais é um líder que sabe aonde deve conduzir a massa.

Ainda nessa entrevista, Foucault ao ser indagado sobre as Ciências Humanas, e em particular sobre a Psicanálise, afirma a importância do papel liberador desta em relação a psiquiatria, principalmente no que se refere à degenerescência, eugenia e hereditariedade. A Psicanálise em alguns países costuma denunciar o conluio existente entre o poder e a psiquiatria. Dessa forma, pode-se afirmar que a denúncia feita pela psicanálise ajuda na quebra do poder do Estado: “se conseguirmos modificar estas relações, ou tornar intoleráveis os efeitos do poder que aí se propagam, tornaremos muito mais difícil o funcionamento dos aparelhos de Estado” (FOUCAULT, 1985, p. 150). E ainda mais: a partir da crítica aos micros poderes imobilizar-se-á no interior deste movimento revolucionário a reconstrução e denúncia da imagem autoritária do aparelho de Estado.

As Ciências Humanas precisam de uma arqueologia que estude os mecanismos de controle dos corpos, gestos e comportamentos. Foucault fez isso quando analisou “como, no início das sociedades industriais, instaurou-se um aparelho punitivo, um dispositivo de seleção entre os normais e os anormais” (FOUCAULT, 1985, p. 150). Pensa em fazer posteriormente o estudo do Século XIX para mostrar de que forma, de ofensivas e contraofensiva, de efeitos e contrafeitos, chegou-se ao atual estágio de complexidade de forças. Trata-se não de desvelar um projeto, mas de demonstrar a oposição das estratégias dessa luta, seus esforços de disciplinarização e normalização, no que a psicanálise desempenhou um papel importante.

Assim, no universo dos micros poderes, uma política do corpo não tem, especificamente, uma coordenação centralizada. Trata-se de um conjunto complexo sobre o qual “somos obrigados a perguntar como ele pode ser tão sutil em sua distribuição, em seus mecanismos, seus controles recíprocos, seus ajustamentos, se não há quem tenha pensado o conjunto” (FOUCAULT, 1985, p. 151). Foucault oferece como exemplo a filantropia do início do Século XIX, no qual pessoas se ocupavam da vida dos outros: saúde, alimentação, moradia e, posteriormente, o surgimento, a partir da filantropia, de instituições, saberes, profissionais ligados ao trabalho social, no qual a medicina desempenhava o papel de denominador comum: “[...] seu discurso passava de um ao outro. Era em nome da medicina que se vinha ver como eram instaladas as casas, mas era também em seu nome que se catalogavam um louco, um criminoso, um doente” (FOUCAULT, 1985).

Dessa forma, não existe um coordenador da política do corpo e sim uma coordenação que advém de “um mosaico bastante variado de todos estes ‘trabalhadores sociais’ a partir de uma matriz confusa como a filantropia” (FOUCAULT, 1985, p. 151-152). E no pensamento foucaultiano há a afirmação, em diversos textos, de que os professores e as escolas são peças constitutivas e muito importantes desse mosaico.

Contudo, para além da existência violenta do poder com seus aparatos de força (polícia, exército etc.), Foucault desvincula também o exercício do poder da violência a partir da contestação da Hipótese Repressiva. Esta contestação foi desenvolvida inicialmente na *História da Sexualidade I: A vontade de saber* e pensada na perspectiva da sexualidade, mas se estende mais amplamente para uma analítica do poder, na qual:

o poder deve ser visto como uma realidade positiva, quer dizer, como fabricante ou produtor de individualidade. [...] A individualidade não é algo passivo, dado de antemão, sobre a qual se aplica o poder; é, antes, uma espécie de relay, o indivíduo é ao mesmo tempo receptor e emissor de poder. Nesse sentido, a imagem que melhor descreve o funcionamento do poder é uma rede. (CASTRO, 2009, p. 325-326).

O que Foucault busca compreender não é o que é poder, mas o seu funcionamento. E nesse âmbito, o sujeito e a produção de saberes se tornam peças fundamentais para a compreensão do poder que consiste em “conduzir condutas”. Dessa forma, assevera o filósofo:

O poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários ou do compromisso de um frente ao outro do que da ordem do “governo” [...]. O modo de relação próprio do poder não há que ser buscado, então, do lado da violência e da luta nem do lado do contrato ou do nexu voluntário (que, no máximo, só podem ser instrumentos), mas do lado deste modo de ação singular, nem guerreiro nem jurídico, que é o governo. (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2009, p. 326).

Segundo Castro (2009), o último capítulo da *História da sexualidade vol.1* e o livro *Em defesa da sociedade* trazem elementos que esclarecem essa questão do governo, principalmente a noção de Biopoder e Biopolítica. O Biopoder é um poder sobre a vida, como as políticas da vida biológica (principalmente a da sexualidade) e um poder sobre a morte (racismo): “Trata-se, definitivamente, da estatização da vida biologicamente considerada, isto é, do homem como ser vivente” (CASTRO, 2009, p. 57), no qual a importância do corpo é decisiva. O Biopoder se forma a partir das teorias do Direito e da teoria política dos séculos XVII e XVIII, nas quais se encontram a questão do direito de vida e de morte, a preservação da vida e do contrato que dá origem à sociedade e a soberania, e se forma também a partir dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias do poder. Essa última perspectiva é a assumida por Foucault:

A partir da época clássica, assistimos no Ocidente a uma profunda transformação dos mecanismos de poder. Ao antigo direito do soberano de fazer morrer ou deixar viver se substitui um poder de fazer viver ou abandonar à morte. O poder, a partir do século XVII, organizou-se em torno à vida, sob duas formas principais que não são antitéticas, mas que

estão atravessadas por uma rede de relações. Por um lado, as disciplinas, uma anátomo-política do corpo humano. Elas têm como objeto o corpo individual, considerado como uma máquina. Por outro lado, a partir de meados do século XVIII, uma biopolítica da população, do corpo-espécie, seu objeto será o corpo vivente, suporte dos processos biológicos (nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida) [...] (CASTRO, 2009, p. 57-58).

Para Foucault, a moral ascética desempenhou um papel fundamental durante toda a formação do primeiro capitalismo, mas no século XVIII, em alguns países do Ocidente, o que esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo foi o biopoder, o racismo, como “um fenômeno de outro tipo e talvez de maior amplitude que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo; isso foi, nem mais nem menos, o ingresso da vida na história.” (FOUCAULT, 1985a, p. 133).

Assim, pela primeira vez, a preocupação com o fato de viver, com a vida, não assoma esporadicamente, como mera preocupação advinda com a morte ou a fatalidade, mas agora entra no campo do controle do saber e incorpora as intervenções do poder. E, dessa forma, o biopoder se tornou um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, pois serviu para assegurar a “inserção controlada dos corpos no aparato produtivo e para ajustar os fenômenos da população aos processos econômicos.” (FOUCAULT, 1985a, p. 132).

Nesse âmbito, destaque-se a importância da norma, pois o princípio de poder matar para poder viver, tática própria dos combates, se converteu no princípio de estratégia do Estado, preocupado agora não mais com a existência jurídica, própria à soberania, mas com a existência biológica de uma população. Daí a crescente importância da norma e da normalidade como dispositivo de controle, e em detrimento do sistema jurídico da lei. Assim, a norma é passível de ser aplicada

tanto a um corpo que se quer disciplinar como a uma população que se quer regularizar. [...]. A sociedade da normalização é uma sociedade onde se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação. (FOUCAULT, 1999, p. 130).

Segundo Foucault, essas características que foram se formando a partir do século XVIII permitem perceber que o descobrimento da população é, além do descobrimento do indivíduo e do corpo adestrável, outro núcleo tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do ocidente se transformaram:

[...] que a relação do poder com o sujeito, ou melhor, com o indivíduo, não deve ser simplesmente essa forma de sujeição que permite ao poder tomar dos sujeitos bens, riquezas e, eventualmente, seu corpo e seu sangue, mas que deve exercer-se sobre os indivíduos, uma vez que eles constituem uma espécie de entidade biológica que deve ser levada em consideração, se queremos, precisamente, utilizar essa população como máquina para produzir, para produzir riquezas, bens, para produzir outros indivíduos. (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2009, p. 59).

É essa nova tecnologia de poder, respaldada na população, a biopolítica, a partir do século XVIII, que se expressa como uma forma de racismo de Estado ao se buscar racionalizar os problemas colocados para a prática governamental para o conjunto de uma população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça. Essa

nova forma de poder se ocupará, então: 1) da demografia: proporção de nascimentos, óbitos, taxas de reprodução, fecundidade da população; 2) das enfermidades endêmicas: natureza, extensão, duração e intensidade das enfermidades reinantes na população e da higiene pública; 3) da velhice: enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho e, também, seguros individuais e coletivos e aposentadoria; 4) do urbanismo e ecologia: relações com o meio geográfico e clima. (FOUCAULT, 1985a). Trata-se de um racismo terrorista mais brando por ser “menos” violento, porque sem espetáculo de bombas ou suplícios públicos. Mas sim mortes lentas, permitidas, silenciosas e sem punição pelo crime.

Nessa perspectiva, é melhor falar em racismo no plural, racismos. A partir deles temos o poder subdividindo a população em subespécies e ordenando-as em subconjuntos biológicos para melhor planejar as dinâmicas de exclusão às quais serão submetidas. O propósito dessa operação (seja a moradia de rua, a morte por falta de assistência, a execução de negros jovens na periferia, a prisão, o recolhimento socioeducativo, etc.) é a higienização da sociedade para torna-la mais saudável para viver os que têm a permissão de continuarem vivos. Dessa forma, “o racismo justifica a função-morte na economia do biopoder pela recorrência ao princípio de que a morte de uns torna outros biologicamente mais fortes, na medida em que estes outros são membros de uma raça ou de uma população.” (FOUCAULT, 1999, p. 127).

Ainda no livro *Em defesa da sociedade*, Foucault (2009) demonstra o quanto o biopoder inscreve o racismo nos mecanismos básicos de poder do Estado Moderno na chamada “guerra das nações” no século XVIII. A raça passa a ser um polo central na genealogia do biopoder e no controle político da saúde em forma de biologização massiva no século XIX. Estes eram muito ligados ao darwinismo e à ideia de melhoria da raça, evolucionismo, pois para eles é por intermédio da eugenia que se combate a degenerescência da raça. Os discursos oficiais racistas entram em declínio e em descrédito após a Segunda Guerra Mundial com a *Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial* em 1963, na qual era afirmada a falsidade, a injustiça e o perigo de qualquer teoria que defendesse uma suposta superioridade racial. Contudo, o que supostamente caiu foi uma compreensão biológica das categorias raciais, mas não as práticas raciais que continuaram nas tecnologias de exercício do biopoder presente no racismo de Estado.

Educação e poder: condutas e contracondutas

Como visto acima, segundo Foucault, não há uma coordenação central da política do corpo, mas sim uma coordenação descentralizada, um verdadeiro mosaico de elementos. Ainda segundo o filósofo, professores e escolas são peças constitutivas e fundamentais desse mosaico.

Contudo, se a educação é um dos dispositivos de exercício de poder na condução das condutas submissas ao poder, com grande ênfase na moldagem dos corpos, defende-se aqui que a educação também pode ser um lugar de exercício de práticas de liberdade e de contracondutas. Em outras palavras, compreende-se que na escola ou qualquer outro lugar de aprendizagem há possibilidades de resistência ao poder por intermédio da condução da vida como estética da existência, na qual a resistência passa necessariamente pelo corpo, bem como desenvolve

essas possibilidades de contracondutas a partir da educação. Portanto, a escola pode também ensinar uma educação que se norteie por práticas de liberdade.

Gallo (2013, p. 356) coloca a dificuldade de se “pensar práticas de liberdades nos meios escolares e fora deles, em um tempo em que os mecanismos da biopolítica exercem um controle quase absoluto”. Para se vislumbrar essa positividade na educação, este autor lança mão do conceito foucaultiano do cuidado de si:

[...] como uma espécie de resistência às malhas do poder constituído em sua forma de biopolítica. Um cuidado consigo mesmo como forma de afirmação da vida e de si mesmo em um contexto de vida absolutamente controlada: em outras palavras, a busca de formas de construção e criação de práticas de liberdade e resistência a um controle e a um jogo de seguridade que se pretende absoluto. (GALLO, 2013, p. 356).

Essa possibilidade é concreta porque em Foucault o poder só se exerce no âmbito da liberdade, o contrário seria uma situação de violência, como bem explica o filósofo na famosa entrevista *O sujeito e o poder*. Ou seja, exercer práticas de liberdade na esfera de exercício do poder só é possível porque “o poder só é exercido sobre sujeitos livres, e enquanto eles são livres” (FOUCAULT, 2013, p.289). O contrário disso, ou seja, o exercício do poder sobre sujeitos não livres, não é poder e sim dominação e violência. Assim,

A ordem específica do poder é, pois, o governo, a administração da conduta, dos modos de ação de indivíduos ou de grupos. É aí que ele se manifesta, é nesse campo que ele é exercido e sofrido; é aí, também, que se produzem resistências, os contrapoderes. É sobre o tabuleiro do governo que se jogam os jogos de poder. [...] É essa noção de poder como governo de condutas, que pressupõe a liberdade dos sujeitos implicados nas relações de poder. [...] a resistência não é exterior ao poder, vem de sua interioridade mesma, na medida em que é resultado das práticas de liberdade dos sujeitos que estão implicados nas relações de poder, dos sujeitos livres que são governados. (GALLO, 2013, p. 358).

Ou seja, é nesse amálgama de relações de poder e práticas de liberdade que Foucault localiza a ética do cuidado de si, ou como explicita Gallo:

um trabalho sobre si mesmo, calcado ontologicamente nessa liberdade que nos coloca na condição de sujeitos de relações de poder que, por sua vez, são o palco da constituição deste si mesmo que se constrói em razão desta liberdade. (idem).

Segundo Gallo (2013), dessa forma, como a escola e a educação configuram um espaço constituído de relações de poder, e não de dominação e violência (presupondo, portanto, a liberdade de indivíduos que são conduzidos) é possível pensar em práticas de liberdade, resistências e contracondutas no âmbito educacional. Essa posição encontra respaldo na seguinte passagem, na qual Foucault demarca todas essas possibilidades de resistências na educação e sem menosprezar a importância da prática educacional:

Tomemos também alguma coisa que foi objeto de críticas frequentemente justificadas: a instituição pedagógica. Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais que um outro,

lhe diz o que é preciso fazer, ensinar-lhe, transmitir-lhe um saber, comunicar-lhe técnicas; o problema é de preferência saber como será possível evitar, nestas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil; um estudante, à tutela de um professor autoritário, etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de *ethos*, de prática de si e de liberdade. (FOUCAULT, 2010, p. 284-285).

Contudo, na conjuntura histórica dos poderes disciplinado e biopolítico, o cuidado de si que caracteriza a estética da existência como prática de liberdade pode ser patologizado, medicalizado e psiquiatrizado. A estética da existência, a qual pode conduzir o/e ao cuidado de si, e vice versa, pode ser tomada como doença passível de ser medicalizada, ou como algum distúrbio humano necessitado de correção para caber nas normas.

Nesse sentido e contexto, o corpo é alvo central nesses exercícios dos poderes e dos saberes como foi visto acima: corpo-chave-dobradiça para e no exercício do poder. Contudo, as contracondutas corporais, como rebeldia às normas autoritárias da condução de condutas governamentais, são construções de estética da existência como práticas de liberdade. Ou seja, são existências construídas fugindo às normatizações, sejam elas determinadas pelos padrões da heterossexualidade compulsória, da branquitude, do corpo sem deficiência física ou o padrão imposto de certa sanidade mental, dentre outros padrões que servem à governamentalidade instituída.

Portanto, a educação, tanto a formal quanto a informal, é capaz de potencializar as estéticas da existência de diversas formas:

- a) Não reproduzindo o pensamento binário, seja ele relativo a sexo, raça, moral, etc.;
- b) Reconhecendo a importância do corpo e suas potencialidades positivas de exercício e afirmação de vida (pense-se aqui em Spinoza, Nietzsche, Deleuze e Guattari);
- c) Não se deixando conduzir pelas censuras partidárias, como hoje tem acontecido com a Escola sem Partido que levanta uma bandeira atrasada e já contestada pela liberdade proposta pelo Iluminismo;
- d) Não patologizando, medicalizando ou psiquiatrizando as experiências corporais dos estudantes, se educação formal, e das pessoas em geral, se educação informal, lhes mostrando o perigo e o empobrecimento da exigência de uma identidade fixa e imutável, homogênea e, necessariamente, igual a de todos;
- e) Apresentando o caráter histórico-político das contracondutas corporais na educação, desnaturalizando, portanto, seu caráter meramente biológico, pois é necessário mostrar que as contracondutas corporais não se circunscrevem somente ao biológico;
- f) Dizendo não ao silenciamento das mulheres no âmbito educacional, implicando em uma educação que possibilite e potencialize visibilidade às mulheres como sujeitos de direito e igualdade política de gênero;
- g) Não permitindo que professor, ou educador de forma geral, seja pastor de rebanho ao invés de potencializador de práticas de liberdade.

Seria também necessário pensarmos na relação dessas questões com a política e a subjetividade, pois ambas compõe o quadro na qual a educação se desenrola e acontece. Quanto à subjetividade, é possível afirmar que como ela:

[...] é um fio central de constituição e exercício do poder da governamentalidade na condução de condutas, a educação, sendo uma das atividades que se exerce sobre esse fio, se torna um elemento central na formação de contracondutas. E, nesse âmbito, o cuidado de si se mostra um *éthos* importante nessa batalha. A educação como formação de contracondutas, como recusa da educação normativa e da pastoral da obediência que ronda a educação. (MARINHO, 2017, p. 256).

Já quanto ao âmbito da política, é necessário pensarmos que a educação já é, em si mesma, uma política, uma micropolítica que pode potencializar a transformação da política tradicional, tanto pela produção de contracondutas quanto pela transformação de subjetividades e criação de experimentos. A esse respeito,

[...] é possível afirmar que as heterotopias políticas são formas de resistência contemporâneas de contracondutas feitas por subjetividades rebeldes na busca da afirmação de uma estética da existência e na luta contra o poder disciplinar, biopolítico e seus dispositivos de normalização. Uma educação para a insurgência potencializaria essas subjetividades insurgentes na construção e na atuação de uma política outra e de um mundo outro, diferentes da atual política representativa e suas instituições. (MARINHO, 2017, p. 258).

A educação pode promover a diferença de sua própria existência promovendo experimentos educacionais diferenciados, os quais poderíamos chamar de heterotópicos, utilizando aqui a expressão foucaultiana que significa não esperarmos pela utopia ou revolução para promovermos, realizarmos e fazermos acontecer as diferenças.

Considerações finais

Sobre a multiplicidade vulcânica da vida foi imposta a neutralidade binária de certas normatizações e normalizações. Foi imposto e exercido certo tipo de governo sobre os corpos na condução de condutas adequadas a certo tipo de poder econômico e político.

Uma educação que vise a ser enfrentamento desse tipo de poder, há que propor e realizar outros tipos de condutas como contracondutas. Essa educação deve ser um espaço de incitamento à aceitação de contracondutas que recusem a condução do poder pastoral e de rebanho, matriz política moderna e contemporânea, mas que ainda permanece também na moral e cristã e na pedagogia dos corpos, sejam o corpo-indivíduo, seja o corpo-espécie da população.

A pedagogia dos corpos disciplinados e biopolitizados serve à formação de rebanho obedientes, silenciosos e silenciados; rebanhos compulsoriamente heteronormatizados e brancos; rebanhos de corpos iguais e por isso despotencializados de singularidades de vida.

Inversamente, a condução de criação de contracondutas busca a afirmação da vida e dos corpos; a afirmação de uma política possibilitadora de criação de subje-

tividades em contínuos processos de liberdade; a efetivação da educação como experimentos positivos e afirmadores da vida, das diferenças e das liberdades.

Aqui não se pretendeu oferecer receitas, mas pensar no que ainda não existe, que é meio caminho para se fazer. Ou como diz Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*: “Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”.

Referências bibliográficas

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault*: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. In: _____. *Microfísica do poder*. 5. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 7. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985a.

_____. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976) Michel Foucault; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. O sujeito e o poder. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow; *Michel Foucault-uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e a hermenêutica*. 2. ed. Rev.; tradução Veraportocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: _____. *Ditos e escritos v. V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GALLO, Sílvio. Foucault e as “práticas de liberdade”: possibilidades para o campo educativo. In: MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Márcio A. da; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção estudos foucaultianos).

MARINHO, Cristiane. A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio. (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017.

Sobre o autor

Cristiane Maria Marinho. Professora da UECE, doutora em Educação, doutoranda em Filosofia UFG. E-mail: cmarinho2004@gmail.com

Recebido em 15/7/2018

Aprovado em 10/12/2018

Como referenciar esse artigo

MARINHO, Cristiane Maria. As contracondutas corporais na educação. *Argumentos*: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 58-70, jan.-jun. 2019.