

O corpo e o poder*

Olgária Matos

Professora de filosofia na USP; ex-professora de metodologia científica na EAESP/FGV; autora de *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade* (São Paulo, MG, 1978) e *Paris 1968 – as barricadas do desejo* (São Paulo, Brasiliense, 1981).

A questão disciplinar do corpo, sua utilização para fins produtivos e organizacionais, sua docilidade requerida, sua rebeldia administrada, merecem uma reflexão que abranja as experiências empíricas, individuais e coletivas daqueles que cedo sentiram o “sal da terra”, das feridas que, se curadas, deixam cicatrizes. No entanto, gostaríamos de adiantar que a razão de ser deste pequeno ensaio fica a dever sua própria promessa. Nosso trabalho é uma interrogação que subjaz vivências individuais e coletivas. Procuraremos indicar algumas dificuldades na abordagem direta de tais questões, na medida em que não partimos da discussão sobre o poder, mas do desejo de poder que nos habita, de uma disciplina do corpo que nos tranqüiliza de aventuras incontroláveis e associadas. Nas poucas linhas que se seguem, nos debruçaremos sobre o poder em sua dimensão metafísica, esperando trazer algumas contribuições aos trabalhos que se voltam para o homem singular, em sua maneira peculiar de nascer, viver e morrer.

Falar do poder não é tomá-lo tal como é, mas tentar mudar a *referência* com relação a ele, para traçar sua genealogia, a fim de liberar o corpo do poder, de sua utilização e por assim dizer de um *regime da verdade* que permanece, o da opressão. Citando W. Benjamin: “Ao historiador que quer reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda esquecer todo o desenvolvimento ulterior da história. Mais vale não qualificar a atitude com a qual o materialismo histórico rompeu: a da empatia. Ela se origina da preguiça do coração, da *acedia*, que desespera em dominar a verdadeira imagem histórica, aquela que brilha de maneira fugidia. Os teólogos da *Idade Média* consideravam a *acedia* a fonte da tristeza. Flaubert, que a conhecia bem, escreve: ‘Poucos adivinharão quanto foi preciso estar triste para ressuscitar Cartago.’ A natureza dessa tristeza se torna mais evidente quando se pergunta com quem propriamente o historiógrafo historicista entra em empatia. A resposta é inelutável: com

o vencedor. Quem quer que domine é sempre o herdeiro de todos os vencedores. Entrar em empatia com o vencedor beneficia sempre, por conseguinte, a quem quer que domine. (. . .) Todos aqueles que até aqui conquistaram a vitória participam desse cortejo triunfal em que os dominadores chegam a este posto, pois passam por sobre os corpos dos que jazem no chão. A esse cortejo triunfal, como foi sempre o costume, pertence também o espólio. O que se define como bens culturais. Quem quer que professe o materialismo histórico só pode encarar-lo com um olhar cheio de distância. Pois como não estremecer de espanto ao pensar em suas origens? Eles não nasceram unicamente do esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também da anônima corvéia imposta aos contemporâneos desses gênios. Não há nenhum documento de cultura que não seja também um documento de barbárie. E a mesma barbárie que os afeta, afeta também o processo de sua transmissão de mão em mão. Eis por que, tanto quanto possível, o teórico do materialismo histórico se desvia deles. Sua tarefa, acredita ele, é a de resolver a história a contrapelo.”¹

Nessa perspectiva, Foucault diz, em *Vigiar e punir*, que houve um tempo em que a verdade encontrava seus títulos de referência em certas quantidades de sofrimento produzidas e extraídas do corpo dos condenados. Tempo esse dos suplícios. Eis por que nossas verdades e nossas referências estão ancoradas no corpo daqueles que se prendem, se aprisionam e que se exterminam. Quem poderá dizer, pois, “a partir de quantos mortos uma verdade se torna uma verdade”? Foucault fala do nascimento da *prisão*, traçando sua genealogia — não do ponto de vista de uma *história do direito*, mas sim de uma *história do corpo*, de uma genealogia da alma e da moral. A genealogia adota o ponto de vista do corpo, a do corpo supliciado, treinado, marcado, mutilado, decomposto, a do corpo *organizado*. A *anatomia* do poder faz com que ele apareça como poder *produtor*. As relações de poder não são relações de repressão, de interdição ou de defesa, mas relações de produção. A *produção* é o imperativo do poder: “o capital mais precioso é o homem”, dizia Stalin. É assim que o homem é produzido pelo poder, ele é fabricado, ocupado, mobilizado segundo a especificidade de suas técnicas e instrumentos.

O que está em questão é a *disciplina* do corpo pelo poder. Entre a exigência do capital (a *mais-valia*) e a solução (o ateliê disciplinar), há uma mesma anatomia: a da disciplina do corpo. Foucault dirá do trabalho penal: “A utilidade do trabalho penal? Não um lucro, nem mesmo a formação de uma habilidade útil, mas a constituição de uma relação de poder, um esquema de submissão individual e de seu ajustamento a um aparelho de produção.”² Todo instrumento de produção é um instrumento disciplinar. Nesse sentido, na fábrica como na prisão, o trabalho procede, não do mesmo tipo de produção, mas do mesmo exercício do poder, da mesma anatomia política. E era esse o sentido do *panóptico* projetado por Bentham. Diz Foucault: “O panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada por largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o in-

terior, correspondendo às janelas da torre; outra que dá para o exterior, permitindo que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então na torre central instalar um vigia e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, se perceberá da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. (. . .) Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira. (. . .) A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que na verdade protegia. A visibilidade é uma armadilha." O corpo é, pois, *visto, não vê; objeto* de uma informação e nunca *sujeito* de uma *comunicação*. As divisões do anel, essas celas bem separadas, implicam uma invisibilidade lateral. E é essa a garantia da *ordem*. "Se os detentos são condenados, não há perigo de complô, de tentativa de evasão coletiva, projetos de novos crimes para o futuro, más influências recíprocas; se são doentes não há perigo de contágio; loucos, não há risco de violências; crianças, não há cola, nem barulho, nem conversa, nem dissipação. Se são operários, não há roubos nem conluvios, nenhuma dessas distrações que atrasam o trabalho. (. . .) Daí o efeito mais importante do panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder."³

Bentham aduziu dessa forma o princípio de que o poder devia ser *visível e inverificável*. *Visível*: o detento terá permanentemente diante dos olhos a *torre central* de onde é espionado. *Inverificável*: o detento nunca pode saber se está sendo observado. E para tornar impossível decidir sobre a presença ou a ausência do vigia, para que de suas celas os detentos não pudessem perceber sombra nem enxergar uma contraluz na torre central, previu persianas nas janelas e por dentro separações que se cortavam em ângulo reto, de tal forma que, para passar de um lugar para outro, o vigia não atravessava portas, mas biombos. De fato: a menor luz ou a menor batida, uma claridade numa abertura, trairiam a presença do guarda.

A eficácia desse poder está em prescindir da força para obrigar um condenado a um bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas. Segundo Foucault,⁴ quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, assume por conta própria as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente a partir de si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. Nesse sentido, pode-se entender o trabalho como um instrumento de produção e como um instrumento de poder sobre o corpo; menos uma relação entre o homem e a natureza e mais uma relação entre o homem e o poder. A eficácia do poder é notável, pois, produzindo riquezas, produz ao mesmo tempo poder e homens dóceis. Diz Nietzsche: "No fundo, sente-se hoje diante do trabalho — visa-se sempre sob este nome o duro labor da manhã à noite — que um tal trabalho constitui a melhor das polícias, que ele detém cada um em suas rédeas e entrava poderosamente o desenvolvimento da razão, dos desejos, do gosto da independência."⁵ A regra do trabalho que impõe a disciplina ao corpo impõe gestos, atitudes, hábitos. *Normaliza*

e *moraliza* ao mesmo tempo. A regulamentação e a sanção que a redobra é uma das geradoras do investimento do poder sobre homens que ela fabrica, treina e torna dóceis, de tal forma que indivíduos assim forjados e educados reproduzirão em sua vida, em sua conduta, em suas idéias e desejos, a própria fórmula do poder que se exerce sobre eles. Graças a isso, o normal rejeitará o anormal; o integrado, o marginal; o inteligente, o bobo; o trabalhador, o preguiçoso; o homem de bom senso, o louco. O poder começa por reprimir os ilegalismos e produz uma moral: "quanto tempo", observaria Nietzsche, "sofrimentos e violências foram necessários para tornar o homem capaz de promessas?"⁶

A moral como constrangimento prolongado corresponde à lei escrita no corpo. É no detalhe que se experimenta a crueldade meticulosa do poder, a selvageria minuciosa e regrada, sua barbárie finamente calculada e ritualizada. É isso que nos ensina esta ou aquela obra literária. O funcionário de *A colônia penal* de Kafka explica detalhadamente ao visitante o funcionamento de certa máquina de escrever capaz de imprimir a lei em superfícies inesperadas. . . Diz ele: "Nossa sentença não é severa. Grava-se, simplesmente, com o auxílio de um rastelo, o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado. Vai-se, por exemplo, escrever no corpo deste condenado — e o funcionário aponta para o homem: 'Respeite o seu superior.' O visitante se surpreende ainda mais quando vem a saber que o condenado desconhece a sentença que o atinge. Mas o funcionário, cheio de bom senso, responde: 'Seria inútil levá-la ao conhecimento dele, uma vez que vai aprendê-la no próprio corpo.' Ao que o funcionário acrescentará mais adiante: 'Você viu que não é fácil ler esse texto com os olhos; pois bem, o homem a decodifica com suas feridas. É sem dúvida um enorme trabalho; são necessárias seis horas para terminar'.

Kafka está decifrando, pois, o corpo como superfície de escrita, como superfície apta para receber o texto legível da lei. Kafka está ilustrando aqui as mais contemporâneas das realidades. O testemunho de Martchenko ilustra a tríplice aliança entre a lei, a escrita e o corpo. Diz ele: "Conheci dois antigos prisioneiros comuns transformados em 'prisioneiros políticos'; um deles respondia pelo cognome Moussa, o outro pelo de Mazai. Eles tinham a testa e as faces tatuadas: 'Comunistas = Carrascos.' 'Os comunistas sugam o sangue do povo.' Mais tarde eu iria encontrar muitos deportados trazendo máximas desse tipo gravadas sobre os seus rostos. Na maioria das vezes, suas testas apresentavam em letras garrafais: 'Escravos de Khruchtchev', 'Escravos do PCUS.'"

A marca no corpo é um obstáculo ao esquecimento, o corpo traz em si os sulcos da lembrança. "O corpo é uma memória", diz Clastres. A lei escrita no corpo e na alma pretende a *disciplina*. Ela corresponde à fabricação do homem *responsável e consciente*. Ela nos informa sobre o tipo de sujeição a que a humanidade está afeita. É nesse sentido, então, que Foucault diz que se é preciso liberar o homem, é preciso liberá-lo de si mesmo, quer dizer, de sua humanidade.⁸

Eis o que aprisiona o corpo do trabalhador: o que lhe impede a libertação, o que o aprisiona é sua alma, a alma que lhe foi fabricada e que anima seu corpo e que o faz reivindicar a morte no seu trabalho: "Um mineiro

que não vê seu sangue todos os dias, dizem os mineiros, não é um verdadeiro trabalhador das minas”, fórmula essa ambígua, pois a morte, o sofrimento e a ferida são ao mesmo tempo reivindicadas e temidas. Essa alma é o produto do investimento do corpo; ela é o que o homem não pode reivindicar se ele quer liberar-se. Não é o mineiro que é preciso liberar; é preciso liberar o mineiro do mineiro. “Sua alma é sua prisão.”⁹ Do mesmo ponto de vista, liberar o operário não é só fazer desaparecer o capital e os capitalistas, mas permitir ao proletário livrar-se da alma que lhe foi feita, que é o princípio redobrado de sua sujeição. Nesse sentido é interessante lembrar La Boétie quando fala da “servidão voluntária”: os homens não devem se aliar *pelo* poder, mas enquanto irmãos – quer dizer – sem poder. Enquanto os homens se unirem para lutar *pelo* poder e não *contra* ele, o corpo será subjugado e ameaçado; qualquer que seja o caráter de um príncipe ou sua inteligência para satisfazer as aspirações de seus súditos, para garantir sua segurança, ele se define por um traço estrutural, ele é o sinal de que o *poder* está separado do povo: não há corretivo possível para o poder. Ingênuos os que esperam que o rei se converta a suas teses liberais, ou, como diz Espinoza, os que esperam da pureza dos princípios e da lealdade dos governantes o advento da sociedade livre. Poderão estar refletindo sobre tudo menos sobre política. O engodo do poder em cuja trama se enredaram os próprios movimentos de rebelião, criando outra forma de opressão, vem do fato de que os opressores são dissociados do núcleo da opressão e esta interiorizada pelos homens. Aí está o segredo e o alcance da dominação, último sustentáculo da tirania, o embuste universal de onde renasce a tirania. Quer dizer, o princípio da existência de um poder não é questionado no movimento que luta pelo poder. O bom poder de princípio está separado do *mau* poder que se sente. Sempre um bom príncipe imaginário continua a ser acalentado à distância dos maus governantes aos quais se amaldiçoa – como se o poder não pudesse ser colocado em questão a não ser em nome do poder. O segredo da servidão é a impotência do movimento que quer a liberdade para decifrar seu *outro* verdadeiro, seu inimigo último, e é por isso que seu combate é *cego*. Há uma espécie de velhice nessa cegueira porque ela impede que se perceba o novo que se insinua nas aventuras da liberdade. Marilena Chauí diz que um dos traços essenciais do pensamento autoritário consiste em anular o inédito, arrastando-o para as fronteiras familiares do *já sido, já feito e já visto*, a fim de controlar o novo que desponta.¹⁰ É nesse contexto, pois, que deve ser pensada a *liberação do corpo*. Pois a pergunta urgente a ser formulada é: por que tipo de sujeição e investimento do corpo o poder do chefe se produz?

O poder forja uma alma para este corpo de tal forma que o sofrimento, a ferida narcísica e a morte sejam sempre a um só tempo reivindicadas e temidas. O poder anula o desejo ao desviá-lo de sua infelicidade; há nele um mecanismo de “dissimulação da verdade” que produz a ilusão da satisfação por máscaras ao invés de fazer triunfar a verdade do desejo.¹¹ Não se trata apenas de criar novas instituições sociais, mas de uma mudança de consciência, de uma transformação das necessidades instintivas dos homens e das mulheres liberados do constrangimento da dominação e da exploração, da ditadura da

produção e da utilização do corpo e da vida como força de trabalho em troca de um salário. Diz Marx que o salário tem o mesmo sentido que a manutenção de qualquer instrumento de produção, como o óleo que serve para manter as engrenagens das máquinas em movimento. A transformação das necessidades instintivas dos homens, a recaptura de seu corpo próprio e de seu desejo passa, segundo Marcuse, pela arte, ou melhor, pelo *Eros político*. Diz ele: “Pela criação de uma forma estética na qual o horror do fascismo continua a urrar malgrado todas as forças do esquecimento e da repressão, os instintos de vida se rebelam contra a fase sadomasoquista global da civilização contemporânea. A volta do reprimido, realizada e conservada pela obra de arte, é talvez capaz de intensificar nossa rebelião.”¹² A arte está engajada ao lado de Eros, ela afirma imperiosamente os instintos de vida em sua luta contra a opressão social e instintiva.

A pergunta, pois, sobre a “servidão voluntária” do corpo e do corpo como desejo deverá abrir brechas para que o corpo se desaliena e se recupere como Eros e não como Tanatos, para que nossos corpos disciplinados, adestrados, seqüestrados e prisioneiro possam insurgir-se.

* Uma versão preliminar deste texto constituiu a apresentação da autora na mesa-redonda sobre Sexo e Violência no Centro de Conferências da USP, em setembro de 1981, organizado por diversas associações feministas.

1 Benjamin, W. Tese VII. In: *Illuminationen*. Ausgewänete Schriften, Suhrkamp, 1980.

2 Foucault, M. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975. p. 246-7.

3 Id. *ibid.* p. 201-2.

4 Id. *ibid.*

5 Nietzsche, F. *Aurora*. Aforisma 173. Buenos Aires. Aguilar, 1950.

6 Nietzsche, F. *Genealogia de la moral*; segunda dissertação. Buenos Aires. Aguilar, 1950.

7 Apud Clastres. Pierre. *La société contre l'état*. Paris, Minuit, 1974. p. 153.

8 Foucault, M. *op. cit.*

9 Deleuze, G. Écrivain non: un nouveau cartographe. *Revue Critique*. Paris, Minuit, (343): 1.262, déc. 1975.

10 Chauí, Marilena. Política e profecia. *Discurso*, (10): 157 e segs.

11 Legendre, P. *L'amour du censeur*. Où Freud pouvait voir l'institution. Paris, Seuil, 1974. p. 16-32.

12 Marcuse, H. *La dimension esthétique*. Paris, Seuil, 1979. p. 75.