



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

KEYLA CRISTINA VIEIRA MARQUES FERREIRA

**GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA E ÉTICA DO CUIDADO DE SI DA
REDE COQUE VIVE**

RECIFE

2014

KEYLA CRISTINA VIEIRA MARQUES FERREIRA

**GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA E ÉTICA DO CUIDADO DE SI DA
REDE COQUE VIVE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia. **Área de concentração:** Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Russell Parry Scott.

RECIFE

2014

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

F383g Ferreira, Keyla Cristina Vieira Marques.
 Governamentalidade, biopolítica e ética do cuidado de si da Rede Coque
 Vive. / Keyla Cristina Vieira Marques Ferreira. – 2014.
 149 f. : 30 cm.

 Orientador : Prof^o. Dr^o. Russell Parry Scott.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2014.
 Inclui referências.

 1. Antropologia. 2. Biopolítica. 3. Favelas – Estado. 4. Poder pastoral. I.
 Scott, Russell Parry (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023-023)

KEYLA CRISTINA VIEIRA MARQUES FERREIRA

**"GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA E ÉTICA DO CUIDADO DE SI DA
REDE COQUE VIVE"**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovada em: 11/03/2014.

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Russell Parry Scott (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Bartholomeu Figueirôa de Medeiros (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profª Drª Márcia Reis Longhi (Examinadora Titular Externa)
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Profº Drº Luis de la Mora (Examinador Titular Externo)
Mestrado em Desenvolvimento Urbano - UFPE

AGRADECIMENTOS

As pessoas que habitam no território do Coque, ao NEIMFA, ao MABI, aos que integram a Rede Coque Vive e o projeto de extensão Coque Vive (CAC-UFPE), por concederem entrevistas, estabelecerem conversas informais, disponibilizarem fontes de dados, materiais e imateriais, tecendo valiosas contribuições para a tese.

Ao meu orientador Parry Scott, pelo respeito, confiança e competência com as quais orientou o processo e as etapas da nossa pesquisa.

A minha mãe, Diva, pela experiência da finitude.

A minha filha, Renata, pela presença constante, amorosa, alegre, colaborativa na minha vida. Aos meus filhos, Rubem e Rodrigo, e aos meus netos, Miguel e Rodrigo, pelo renascimento e pela espera.

As Senhoras do Coque e as mulheres do curso de orientação à gestante do Coque.

As minhas queridas amigas Sandra Ataíde, Maria Grazia e Giselle Nanes.

A Sandro Salles, pela sensibilidade antropológica durante meu processo seletivo de ingresso ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.

A Alexandre Freitas, pela minha iniciação acadêmica ao pensamento tardio de Michel Foucault.

A Ademilda de Castro e Carla Nere, pelo suporte dedicado e afetuoso frente à Secretaria do PPGA-UFPE.

O laço entre a racionalização e os excessos de poder político é evidente. E ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente (FOUCAULT, 2006b, p. 356).

RESUMO

A tese elegeu como objetivo central a relação de poder da Rede Coque Vive, baseada na ética do cuidado de si e realizada na comunidade do Coque, Recife-PE, interpelando os modos históricos de o Estado e da comunicação midiática oficial promoverem seus discursos e governamentalidades, criando narrativas e mecanismos de poder que disseminam estigmas e imagens sociais negativas do Coque facilitando a inserção de projetos de especulação imobiliária que têm recaído sobre a comunidade, um território de históricas injustiças e desigualdades sociais. O pensamento ocidental, a partir do *momento cartesiano*, privilegiou o “conhece-te a ti mesmo” em detrimento do cuidado de si, eximindo o trabalho reflexivo de pôr em questão o ser do sujeito como chave de acesso à verdade. Isso possibilitou que adentrássemos a Idade Moderna ancorados na razão ilustrada, no saber de conhecimento como única fonte de o sujeito ter acesso à verdade. Fundamentada no pensamento tardio de Michel Foucault ministrado nos cursos do Collège de France, problematizamos as origens e implicações da governamentalidade do Estado que, desde a Idade Clássica, produzem efeitos de verdade vinculados ao racismo de Estado, à barbárie governamental liberal e neoliberal e à gestão biopolítica da população, que hoje se apresentam como Estado policial e carcerário, cruzando racionalização e excessos de poder às narrativas midiáticas. Operamos com a noção de cuidado de si para refletir e analisar as formas de vida resistentes da experiência da Rede Coque Vive e defendemos que a RCV, de um lado, cindiu a forma tradicional de o Estado e da mídia difamarem e desqualificarem o Coque, e seus moradores, vinculando o poder da verdade ao domínio e à ordem dos *discursos ubuescos*, conservadores, associados à lógica capitalista de estigmatização e de criminalização da pobreza, de violência de Estado, de naturalização da exclusão e segregação sociais. De outro lado, emplacou uma nova relação de poder, fundamentada na singularidade das formas de vida existentes no Coque, nos laços de pertencimento, na luta histórica pela posse legal da terra. A Rede Coque Vive, através da ética do cuidado de si e do outro, pavimentou uma nova relação de poder, onde os próprios habitantes do Coque conduzem suas formas de vida, governam o Coque e ocupam a cidade.

Palavras-chaves: governamentalidade; biopolítica; Rede Coque Vive; ética do cuidado de si; MABI; nova política da verdade.

ABSTRACT

The present thesis aimed to analyze the power relationship of the Coque Vive Network, based on the ethics of self-care and carried out in the community of Coque, Recife, state of Pernambuco, questioning the historical ways the State and official media communication promoted their discourses and governmentalities, circulating narratives and triggering mechanisms of power that disseminate stigmas and negative images of Coque and residents, mainly legitimizing speculation and real estate projects in Coque, a territory of historical injustices and social inequalities. Western thought, from the Cartesian moment, privileged the “know yourself” to the detriment of self-care, exempting the reflective work of questioning the being of the subject as a key to access the truth. This made it possible to enter the Modern Age anchored in enlightened reason, in knowing the knowledge as the only source of constitution of the subject. The thesis was based on the later thinking of Michel Foucault, in the courses he taught at the Collège de France. For the author, the discourses of effect of truth were originated by State racism, biopower, liberal and neoliberal government barbarism and by the biopolitical management of the population, which today present themselves as a police and prison state, crossing rationalization and excesses of political power. We operated with the self-care approach and we analyzed the forms of resistance in the experience of the Coque Vive Network. We defended that the RCV, on the one hand, split the traditional way of the State and the media communication to defame and disqualify Coque and residents, linking the power of truth to the domain and order of ubuesque, conservative discourses, associated with the capitalist logic of stigmatization and criminalization of poverty, state violence, naturalization of practices of social exclusion and segregation. On the other hand, a new power relationship emerged, based on the uniqueness of the existing forms of life in Coque, on the bonds of belonging, on the historical struggle for legal ownership of the land, on affective bonds. The Coque Vive Network, through the ethics of caring for oneself and for the other, paved the way for a new power relationship, where the inhabitants of Coque create and lead their ways of life in the Coque community and occupy the city.

Key words: governmentality; biopolitics; Coque Vive Network; ethics of self-care; MABI; new power relationship

LISTA DE SIGLAS

AACD	Associação de Assistência à Criança Deficiente
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CAC	Centro de Arte e Comunicação UFPE
CDAC	Curso Desenvolvimento de Agentes Comunitários - NEINFA
CE	Centro de Educação UFPE
CENDHEC	Centro Dom Hélder Câmara de Estudos e Ação Social
CFEH	Curso Formação de Educadores Holísticos - NEIMFA
EMLURB	Empresa de Manutenção e Limpeza Urbana
ETFPE	Escola Técnica Federal de Pernambuco
FLACSO	Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais
FMI	Fundo Monetário Internacional
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
MABI	Movimento Arrebatando Barreiras Invisíveis – COQUE
NEIMFA	Núcleo Educacional Irmãos Menores Francisco de Assis - COQUE
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PCV	Projeto Coque Vive
PROEXT-UFPE	Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Pernambuco
PREZEIS	Plano de Regularização das Zonas Especiais de Interesse Social
RCV	Rede Coque Vive
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
ZEIS	Zona Especial de Interesse Social

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	SUJEITO E PODER.....	13
2.1	Poder pastoral: racionalidade como mortificação de si e dos outros.....	13
2.2	Razão de Estado: racismo e proteção biológica da “raça”.....	24
2.3	Biopoder: disciplinas anátomo-políticas dos corpos.....	40
2.4	Biopolítica: o Estado como gestor da espécie humana.....	45
3	SUJEITO E VERDADE	56
3.1	<i>Epimeleía heautôu</i> (cuidado de si) e <i>gnôthi seautón</i> (conhecimento de si).....	56
3.2	Momento cartesiano: o ser do sujeito é apartado.....	57
3.3	Ética do cuidado de si e dos outros.....	58
4	FAVELAS E OS ORNAMENTOS DA CULTURA.....	63
4.1	Morro da Providência: pobres capturados por discursos ubuescos.....	63
4.2	Desmistificando a favela e seus moradores.....	75
4.3	Nova esfera pública e as organizações sociais.....	77
5	OCUPAR-SE DE SI PARA OCUPAR A CIDADE.....	80
5.1	O Coque é minha casa.....	80
5.2	O político, a espiritualidade e a formação humana: o NEIMFA.....	91
5.3	MABI: rock, resistência, crítica aos discursos ubuescos.....	102
5.4	Rede Coque Vive: nova relação de poder.....	120
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
	REFERÊNCIAS	138

1 INTRODUÇÃO

Partimos do pressuposto de que a população mundial, em particular, a brasileira, está sendo atravessada pelos mecanismos de governo, de regulação das populações deflagrados pela ação política e efeito de verdade do Estado, baseada num conjunto heterogêneo de técnicas administrativas de exercício e de excessos de poder político, que vem sendo atualizado pelas tecnologias de controle de gestão biopolítica das populações. Esses mecanismos compõem o processo de governamentalidade que configura a economia da relação de poder do Estado que, na atualidade, vem incidindo sobre a comunidade do Coque.

Maurice Blanchot (2011), no livro *Uma voz vinda de outro lugar*, no capítulo “A exigência de descontinuidade”, enfatiza que os percursos foucaultianos em torno da ordem do discurso traduzem sua inquietação em compreender a dinâmica das discursividades, imbricada a uma espécie de “providência pré-discursiva”, cujas características, soberanas e destrutivas, clamam por sua adesão, incitando os sujeitos a transformá-las em sentidos pessoais e formas de pensamento coletivo. Pondo em suspensão os reducionismos das interpretações, que primam pela “descoberta” como suporte para se “desvelar” o sentido oculto do mundo, a essência das coisas, compreendida como guardiã da revelação e da ditadura da supremacia do significante, importa trilhar no horizonte de múltiplas possibilidades contidas em todo e qualquer enunciado. Assim, o conceito de enunciado, que é raro, singular, exterior a si mesmo e contingente, se move em séries provisórias, que originam um determinado acontecimento e criam a regularidade de um determinado discurso.

Desse modo, e em busca das regularidades de uma economia da relação de poder produzida pelo Estado e pela comunicação midiática sobre a comunidade do Coque, desenvolvemos no segundo capítulo uma descrição das formas de configuração da economia das relações de poder no Ocidente, centrada na noção de Estado e corpo, população e economia política, identificando as condições que favoreceram seu surgimento, consolidação e hegemonia. Originada de um poder do tipo pastoral, essa economia se deslocou, com o declínio das instituições eclesíásticas, para o interior de uma nova forma política que surgiu no Ocidente do final do século XV, o Estado. Por isso, o poder pastoral foi considerado o prenúncio da governamentalidade do Estado e caracterizou os modos de exercício de poder intrínseco à racionalidade política e aos processos das artes de governar do Estado, associados, inicialmente, ao modelo jurídico de soberania, os quais se desdobraram no decorrer de toda a

Idade Clássica, operado pelas instituições enquanto condutor das condutas das pessoas. Com o desbloqueio da razão de Estado, surgiu o *discurso histórico-político*, entendido como um movimento contra história, pois o poder político não se concentrava na perspectiva da guerra das raças como efeito de verdade das relações de poder, típico do Estado monárquico montado sobre a questão da luta por território. Seu foco era na guerra da “raça superior” em oposição à “sub-raça”, cujo objetivo passou a ser “defender a sociedade” contra todos os perigos biológicos dessa sub-raça.¹

Neste período, a economia das relações de poder passou a ser regida pelo viés biológico-biométrico, ancorado no discurso e nos empreendimentos do racismo de Estado. Com isso, foi feita a passagem de uma narrativa e de efeito de verdade sobre o Estado. Ou melhor, a passagem de um tipo de governamentalidade voltada para o crescimento infinito do Estado - seja através da força bélica ou acumulação de riqueza - para uma nova arte de governar, em que o direito de *deixar morrer* é deslocado para as exigências do poder político de *fazer viver*, que gere e conserve a vida, em particular, para sustentar um capitalismo liberal econômico, baseado no mecanismo de mercado como lugar da verdade. Governamentalidade biopoder, corpo-máquina e a arte de governar da biopolítica, que, não abolindo por completo a razão de Estado, passam a caracterizar a economia das relações de poder no decorrer do século XVIII e XIX, destinando-se a governar o conjunto dos viventes organizados e pertencentes a uma determinada população.

No terceiro capítulo, tratamos de identificar as implicações do *momento cartesiano*, fase de retirada do ser, do sujeito das possibilidades de acesso à verdade, evidenciando a crise da Idade Moderna, provocada, entre outras razões, pelo vínculo do poder da verdade às artes de governar do Estado, em correlato com os excessos de poder político que teriam levado a civilização ocidental ao estado atual de barbárie. Com o diagnóstico do presente e a criação de novas linhas de fugas de uma economia de poder, baseada em menos Estado e menos governo, desenvolvemos uma discussão sobre a ética do cuidado de si como motivadora da produção de formas de vida para além daquelas produzidas pela tradição da cultura política ocidental.

No quarto capítulo, identificamos uma economia do poder configurada pelos excessos dos discursos da verdade, imposta à população e aos moradores de periferia. Lançamos mão da discussão foucaultiana acerca dos *discursos ubuescos*, discursos grotescos, para demonstrar,

¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976), 1999a.

por um lado, a relação entre discursos de verdade e construção social da favela; e por outro lado, como os estudos contemporâneos acerca das periferias urbanas brasileiras desmistificaram os discursos fundadores da representação negativa da periferia, enfatizando novas sensibilidades advindas das lutas e resistências dos espaços periféricos, assim como de novas teorizações que enfatizam temas como: (i) diversidade; (ii) reconhecimento; (iii) nova esfera pública; (iv) valorização da vida, contribuindo para a ressignificação do cotidiano das comunidades periféricas. O recurso aos *discursos ubuescos* permitiu identificar a matriz originária através da qual o próprio Estado e os meios de comunicação se valem para construir uma imagem negativa dos espaços periféricos e dos sujeitos que nelas habitam. São discursos estigmatizantes, difamatórios, preconceituosos e associados aos poderes políticos regidos pela governamentalidade do racismo do Estado e agenciados por diversificados feitos e excessos de poder das suas artes de governar.

No último capítulo, demonstramos como a experiência da Rede Coque Vive, baseada na crítica e no contraponto às investidas do Estado e da comunicação midiática, transformou os discursos e as imagens negativas, criadas pelo Estado e pela comunicação midiática, da comunidade do Coque, enfatizando novos modos de vida, modos outros de ser e de produzir subjetividade a partir de uma nova economia da relação de poder baseada na ética do cuidar de si e dos outros, influenciando as lutas e resistências dos seus moradores. Insistindo na dimensão subjetiva da ação e da intervenção articulada com a realidade do Coque, a RCV identificou novas sensibilidades ressaltando as ações através das quais essa realidade pode e deve ser transformada, reiterando que a subjetividade é uma instância fundamental de produção da ação política no mundo contemporâneo.

O percurso metodológico nasceu do trabalho de campo na comunidade do Coque, através de observação participante nos espaços de atuação da RCV, nas conversas informais com os atores sociais, direta e indiretamente, ligados à RCV e ao Projeto de Extensão Coque Vive (PROEXT- UFPE). Como também, através de leituras, estudos e análises dos seus produtos e conteúdos, tais como fanzines, revistas, jornal, TCC, dissertações, teses, livros e dos vídeos produzidos pela RCV e PCV. Esse percurso investigativo culminou com a realização de um conjunto de 18 entrevistas distribuídas entre os atores da Rede Coque Vive, sendo eles gestores e formadores, na seguinte escala: 02 entrevistas com atores sociais do MABI (Coque), 16 entrevistas distribuídas entre os atores NEIMFA, RCV e PCV. É importante ressaltar que não revelamos os nomes nem dos informantes, tampouco, dos entrevistados. As suas falas foram apresentadas tomando como referência a instituição da qual fazem parte e representam.

2 SUJEITO E PODER

2.1 A pastoral cristã: racionalidade como mortificação de si e dos outros

Com toda a evidência, o desenvolvimento da “tecnologia pastoral” na direção dos homens abalou de alto a baixo as estruturas da sociedade antiga (FOUCAULT)²

Compreendida como uma linha de força, uma forma, uma tecnologia de poder, a racionalidade política do Estado, que se desdobrou desde a Idade Média, definiu seu problema de governo e delimitou seu território de luta a partir da imposição e sobreposição a todos os outros poderes, seja ao poder de soberania exercido pelo Estado de justiça de territorialidade feudal seja ao poder do Estado administrativo não feudal. Ou ainda, ao poder exercido pela sociedade disciplinar e pela sociedade de controle. O Estado de governo logrou sua economia da relação de poder, sua racionalização, por meio de procedimentos de individuação e totalização, visando, única e exclusivamente, à efetivação, o desenvolvimento e à sobrevivência do próprio Estado.

Apesar da influência dos tratados filosóficos, dos *Conselhos ao Príncipe* e dos modelos contratualistas dos juristas do século XVII na elaboração dos fundamentos da economia e do poder político, assim como da política e dos efeitos de verdade pertinente à governamentalidade do Estado, a realidade é que a arte de governar que eclodiu a partir do século XV, denominada razão de Estado, que mobilizou todo o processo de fundação da governamentalização do Estado moderno, se originou de uma outra fonte, cuja forma de exercício político do poder foi o poder pastoral, onde o problema político foi marcado essencialmente pela questão da obediência e da salvação.

Evidentemente, foi sobretudo entre os hebreus que o tema do pastorado se desenvolveu e se intensificou. Com este particular que, entre os hebreus, a relação pastor-rebanho é essencialmente, fundamentalmente e quase essencialmente uma relação religiosa. As relações entre Deus e seu povo é que são definidas como relações entre um pastor e seu rebanho (FOUCAULT, 2008a, p. 167).

² *Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política. Ditos e Escritos*, IV, p. 361, 2006b.

Trata-se da forma de racionalidade da arte de governar, do poder político operado pelo Ocidente na tradição judaico-cristã, que, alheia à cultura e ao pensamento grego e romano, endereçou as práticas católicas e protestantes aos indivíduos, concebendo-os como objeto e como problema do governo capilarizado no pastorado cristão. Governo das consciências, governo da conduta: conduta das almas, da família, da riqueza, entre outras coisas. Assim, apesar de o Estado moderno ter iniciado sua configuração no final do século XV, a realidade é que o poder político configurado pelo Estado agregou à sua forma e prática de governo uma antiga tecnologia de poder, um tipo de racionalidade, uma arcaica arte de governar que foi exercida a contento pelas instituições cristãs da Idade Média, designado de poder pastoral. Arte de governar que operou uma forma particular de poder exercido entre o pastor e suas “ovelhas”, onde o laço moral que se forma entre eles é de submissão pessoal. O pastor oferece sua atenção de forma individual a cada uma delas. Por isso, a tecnologia de poder pastoral desenvolveu uma característica individualizante.

Penso, de fato, no desenvolvimento das técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente. Se o Estado é uma forma política de um poder centralizado e centralizador, chamemos de pastorado o poder individualizador, modalidade pastoral do poder (FOUCAULT, 2006b, p. 357).

Arte de governar originada no Oriente mediterrâneo pré-cristão nos séculos X-XI, mas instalada e disseminada pelo cristianismo, modificando os códigos e as relações de poder no Ocidente, o poder pastoral é um tipo específico de razão política que se fundamentou na ideia de governo da conduta dos homens, onde a técnica da confissão se configura “entre os rituais mais importantes de que se espera a produção de verdade”, de confissão da verdade, se manifestando constantemente “no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 1984a, p. 58). Ou seja, na necessidade de existência de um poder místico exercido pelo pastor; e de pessoas para serem governadas e conduzidas por ele, oferecendo, com isso, os princípios e elementos morais para se constituir um modelo, um programa de condução da humanidade com base na ideia de *governo dos homens*. “Dizia-se que o cristianismo havia gerado um código de ética fundamentalmente diferente daquele do mundo antigo. Em geral, enfatiza-se menos o fato de que ele propôs e ampliou as novas relações de poder no mundo antigo” (FOUCAULT, 1995, p. 237).

Desse modo, a racionalidade do poder pastoral teve por objetivo o governo das condutas,

caracterizando-se, num sentido, pela ideia de poder do pastor, poder que não se exerceu sobre um território, ou sobre uma comunidade, mas sobre um e cada indivíduo, que pressupõe a existência de pastores, aqueles destinados a liderar e a se sacrificarem para assegurar a salvação do rebanho. Noutra sentido, pela ideia de rebanho, de grupos de pessoas a serem guiados pelos pastores.

O pastor exerce o poder sobre um rebanho mais do que sobre uma terra. É provavelmente bem mais complicado do que isso, mas, de modo geral, a relação entre a divindade, a terra e os homens diferem daquela dos gregos. Os deuses destes possuíam a terra, e esta posse original determinava as relações entre os homens e os deuses. No outro caso, é, pelo contrário, a relação do Deus-pastor com seu rebanho que é original e fundamental. Deus dá, ou promete, uma terra ao seu rebanho (FOUCAULT, 2006b, p. 359).

A estrutura da racionalidade de poder pastoral pressupõe a existência de uma relação fundamental, estabelecida entre Deus e os homens, em que o poder do pastor de ovelhas, do soberano-pastor, se destinava à salvação das almas dos indivíduos, servindo de intermediário dessa relação e aparecendo aos olhos do rebanho como um Deus zeloso, que conduzia os homens da mesma forma que um pastor conduzia suas ovelhas, seu rebanho, cuidando e vigiando para que nada saísse errado ou para que nada de mal acontecesse.

O cristianismo é a única religião a se organizar como uma igreja. E como tal, postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores, educadores, mas como pastores (FOUCAULT, 1995, p. 237).

Salvação do rebanho, no poder pastoral, significava originalmente garantir cuidados, tais como, a alimentação, os meios de subsistência, conduzindo-o para bons pastos, boas campinas e dirigindo bem o rebanho a fim de que nenhuma consciência pudesse se desgarrar da totalidade, vigiando, ao mesmo tempo, todas e cada uma das “ovelhas”. Assim, o poder pastoral se caracterizou como um poder de cuidado. Esse poder se destinou a cuidar do seu rebanho, a cuidar das pessoas que fazem parte do rebanho, zelando para que elas não sofram, se ocupando também de resgatar aquelas que se desgarraram. Portanto, o bom pastor precisava estar a serviço e em benefício do rebanho, nada desejado para si a não ser alimentar o rebanho, servindo de intermediário entre ele e o “bom pastor”.

A arte de governar do poder pastoral recaía sobre as pessoas, manifestando-se,

originalmente, não como uma força ou como onipotência, mas como um modelo político baseado no poder do pastor de conduzir condutas. Desse modo, o poder pastoral, de um lado, concernia ao poder individualizante, aquele que se encarregava de governar, de forma particular, a alma, mais precisamente, governar a consciência das pessoas. De outro lado, exerceu também um poder totalizante, pois visava promover salvação e obediência, em particular, através da confissão de todos os componentes do rebanho, ou seja, de toda a coletividade, de toda a cidade. “Esta forma de poder que não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la” (FOUCAULT, 1995, p. 237).

A questão da salvação e, sobretudo, da obediência não foi recorrente entre os gregos. Na verdade, enquanto categoria geral, a esfera da obediência cega nem existiu na civilização grega, tampouco a ideia de Deus como solução aos conflitos humanos. Pois o cidadão grego, além de desconhecer essa categoria, não permitia, digo, não se deixava conduzir senão por duas distintas ordens basilares e intrínsecas à sua cultura, a saber: o respeito às leis, enquanto decisões gerais advindas da assembleia, dos magistrados e da ordem social definida por essas instâncias; e o deixar-se persuadir pelos procedimentos retóricos que eram oferecidos como maneiras de atingir a verdade, o domínio sobre si mesmo e, na sequência, a direção, o governo da cidade.

Entretanto, diferentemente da metáfora do rei presente nas civilizações grega e romana, em que o objeto de governo era a cidade e não os indivíduos, o regime político e social dos hebreus, no qual Deus era reconhecido como único pastor – com exceção de Davi - a reflexão política do tema do pastorado fez outro caminho. Ela, sendo mais hegemônica e valorizada no Ocidente, se institucionalizou num pastorado, católico e protestante, ratificando uma relação de obediência pura, de obediência do rebanho, involuntária, integral e sem fim, ao pastor, como modelo de conduta baseado na vontade de Deus, para cada pessoa em particular, assim como, para o conjunto da população.

O pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno (FOUCAULT, 2008a, p. 219).

Daí o fato de a racionalidade do tipo pastorado cristão ter produzido uma forma e modelo próprios de promover a individualização humana. Ou melhor, a história do sujeito ocidental respaldada no modelo de intervenção constante com base na direção da consciência e na condução das condutas dos indivíduos, na gestão da vida, dos bens, das riquezas. Racionalidade originária que passou a representar a pedra angular de toda a estrutura organizacional e de pensamento ocidental, todo o ranço religioso das Igrejas e a única forma sob a qual se efetivaram as relações de poder político, de direção das consciências, exercidas preferencialmente entre Deus e seu povo: “o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 1984a, p. 59).

O resultado foi o nascimento de uma forma de poder político essencialmente nova para o contexto social ocidental e que não parou de se desenvolver, de crescer nem de se aperfeiçoar, vigorando nos séculos II e III depois de Jesus Cristo e se estendendo até o século XVIII. As guerras religiosas, os movimentos de Reforma e Contrarreforma, a maioria das batalhas revolucionárias travadas no Ocidente, no interstício do século XIII ao século XVIII, não foram revoluções anti-pastorais. Ao contrário, as sociedades cristãs foram recorrentemente orientadas pela forma de racionalidade da arte de governar do poder pastoral, originada no governo eclesiástico, mas se desenvolvendo também no cerne da civilização ocidental pós Idade Média, inclusive no cerne do liberalismo, como iremos ver mais adiante.

Por isso, os contornos da prática e da relação de poder do pastorado cristão, definidas através de textos antigos que remetem ao século III, estiveram relacionados a três grandes vetores. O primeiro foi o tema da salvação: o pastorado foi considerado essencialmente o guia, o condutor dos indivíduos no caminho da salvação da alma. O segundo foi a formulação e fixação do princípio da vontade de Deus, ao qual os indivíduos e as comunidades deveriam se submeter. E o terceiro, foi o pastorado, caracterizado pelo discurso e pelo efeito de verdade que ele próprio construiu, ensinou e efetivou por meio dos mecanismos das suas precisas tecnologias de poder, em especial, a confissão.

Um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar (FOUCAULT, 1984a, p. 61).

O caráter universal, multiplicador e individualizante das técnicas cristãs de obediência e salvação foi ratificado pela junção desses elementos, mas também pelo fato dessas técnicas de poder recuperarem, e trazerem de volta ao rebanho, as ovelhas perdidas através da tecnologia do confessionário. Assim como, eliminar, excluir a ovelha que estivesse pondo em risco a salvação do restante do rebanho. “Somos forçados a produzir uma verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la” (FOUCAULT, 1999a, p. 29). E foi esta a condição, a forma de racionalidade que produziu o surgimento de duas expressivas evidências associadas ao pelo poder político desenvolvido pela cultura ocidental: de um lado, entre todas as civilizações, a do Ocidente cristão foi a mais arrogante, conquistadora, dominadora, e, sem sombra de dúvidas, a mais cruel, violenta e sangrenta. De outro lado, foi o fato de o homem ocidental, durante milênios, ter apreendido um tipo de individualização que o homem grego sequer poderia supor ou admitir, pois este não se deixaria conduzir por uma outra pessoa, tampouco se identificar com a categoria geral da obediência e da confissão.

A metáfora política do pastor não aparece nem em Isócrates, nem em Demóstenes, nem em Aristóteles. É bastante surpreendente quando se pensa que, em seu *Areopagítico*, Isócrates insiste sobre os deveres dos magistrados: ele enfatiza com veemência que eles devem mostrar-se devotados e preocupar-se com os jovens, e, no entanto, não há a mínima alusão pastoral (FOUCAULT, 2006b, p. 362).

Mas o homem ocidental aprendeu a solicitar sua salvação a um pastor, assimilando e aprendendo ser ele mesmo apenas uma ovelha entre tantas outras do pasto. Por isso, é possível dizer que o poder político do Estado, sua governamentalidade, não nasceu no âmbito das cidades ou dos primeiros impérios ocidentais. O poder político governamental nasceu do modelo, da racionalidade política herdada do poder do pastorado. Ou melhor, da ênfase dada pelas igrejas cristãs à ideia de um Deus que cuida e protege um povo, que obedece à relação e ao modelo de sujeição pastor-rebanho, ao campo generalizado da obediência, teórica e prática, a um pastor e à dependência integral de um guia, como produtor e condutor das condutas das pessoas, efetivado através de procedimentos próprios de instauração de um tipo específico de relação de poder, constituição e individuação das pessoas.

Na racionalidade do pastorado, a relação de poder pertence ao regime de obediência

incondicional ao pastor, que é àquele que governa. A definição e o modo de individuação não se davam pelo estatuto do nascimento, nem pelos êxitos das ações dos indivíduos, mas a partir da identificação analítica enfatizada pela economia de méritos e deméritos, que desconsiderava a liberdade, não levava ao domínio de si e expunham os indivíduos a serem escravos, renunciando a si mesmos. A efetivação dessa tecnologia de poder individualizante também se deu através da sujeição da subjetividade articulada à confissão dos pecados e salvação da alma, que não contempla a afirmação do eu, ocupando-se mesmo em destruí-lo, eliminando as formas de designação, de nomeação, de demarcação do lugar hierárquico dos indivíduos, culminando na formação de uma rede geral de servidão, de obediência, de criação do par servidão-serviço. Foi essa forma de racionalidade política, própria da arte do governar do pastorado cristão que, além de não se encontrar presente em nenhuma outra civilização anterior a ela, consolidou-se mediante o estabelecimento de uma relação de poder essencial para a sua contínua e permanente atuação: a relação de dependência total da pessoa com aquele que conduz o rebanho, o pastor.

O problema de saber se efetivamente se pode caracterizar, não este ou aquele magistrado da cidade, mas o magistrado por excelência, ou melhor a própria natureza do poder político tal como se exerce na cidade, se se pode efetivamente analisá-la a partir desse modelo da ação e do poder do pastor sobre seu rebanho. Será que a política pode efetivamente corresponder a essa forma da relação pastor-rebanho? (FOUCAULT, 2008a, p. 187).

Entretanto, essa relação de poder, com base nos temas e nas tecnologias de servidão, obediência, confissão e salvação, se desdobrou no Ocidente em consideráveis contornos. Ela logrou também uma relação de submissão a uma pessoa que examina e dirige as outras pessoas, principalmente, sua consciência, sua vida espiritual, material e cotidiana, com base na teoria e prática de uma forma de racionalidade encerrada em si mesma. Desse modo, o limite do poder político pastoral pode ser traduzido como uma atitude de conduzir o indivíduo a promover sua própria mortificação. Ou seja, trabalhar pela renúncia cotidiana a si e ao mundo, em contraposição ao sacrifício grego, que era feito em prol e em benefício da cidade. O sacrifício do poder pastoral foi operado visando anular o indivíduo, para privá-lo da sua liberdade de, inclusive, ser o governante de si mesmo e, sobretudo, dirigir seus próprios bens materiais. Eis o jogo do pastorado cristão, composto por elementos concernentes à vida, à morte como tecnologias de poder. Assim, a forma da racionalidade intrínseca ao poder político dos gregos divergiu sensivelmente da racionalidade do pastorado cristão, apesar de o tema da obediência ter estado presente nas relações de poder concernentes à civilização grega.

Nas instituições *cenobíticas* de Cassiano, encontramos várias historietas edificantes nas quais o monge encontra sua salvação executando as ordens mais absurdas de seu superior. A obediência era uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas antes um fim em si mesmo (FOUCAULT, 2006b, p. 367).

Se um grego devia obedecer, se um grego se oferecia aos cuidados de um mestre, com o qual estabelecia uma relação de obediência, era sempre visando a uma finalidade preestabelecida e finita, um objetivo que deveria ser alcançado, como uma virtude, como por exemplo, promover saúde, educação, um corpo atlético, desenvolver uma competência ou aprender a fazer a melhor escolha. No entanto, a relação de obediência do discípulo com o mestre era automaticamente suspensa, assim que o resultado esperado por uma determinação intervenção fosse obtido.

Além disso, a prática da obediência entre os gregos desempenhava um papel eminentemente político e foi empreendida e valorizada visando, principalmente, promover a aprendizagem de si, aprender a ser senhor de si mesmo e, posteriormente, assumir o governo da cidade. Ser um indivíduo envolto em atividades políticas, um indivíduo ocupado com problemas políticos, não advogava para si mesmo uma progenitura, pois para os gregos indivíduos que possuem e detêm o poder político não são, definitivamente, pastores. Sua atividade política não visava preservar a vida de um pequeno grupo de pessoas, pretendia estabelecer e promover a unidade da cidade. “Tão logo o bom legislador grego, tal como Sólon, tenha regrado os conflitos, ele deixa atrás de si uma cidade forte, dotada de leis que lhe permitem durar sem ele” (FOUCAULT, 2006b, p. 359).

Ora, para o pastorado, e suas instituições, os vínculos com o pastor se estabeleciam no nível individual, marcados profundamente por laços de intimidação, limitação pessoal e confissão. Não existia finalidade última para a relação e prática de obediência. Elas eram praticadas objetivando apenas promessas de alívio psicológico, de purificação de pecados, e de salvação da alma através do pagamento de penitências, sendo frequentemente remetidas aos jogos de castigos, punições e recompensa. Desse modo, a individualização predominou na relação de poder pastoral.

A tomada de poder sobre o dia a dia da vida, o cristianismo a organizara, em sua grande maioria, em torno da confissão: obrigação de fazer passar regularmente, pelo fio da linguagem, o mundo minúsculo do dia a dia, as faltas mais banais, as fraquezas mesmo imperceptíveis, até o jogo perturbador dos

pensamentos, das intenções e dos desejos (FOUCAULT, 2006b, p. 212).

O objetivo de individualização do sujeito da arte de governar do pastorado se organizou através de procedimentos, de rituais com utilização de técnicas para obrigar a confissão, rituais para produção de verdades civis e religiosas. A ideia de status, de identidade e de atribuição de valor a outrem perderam sua importância e força de autenticação do indivíduo, passando este a ser reconhecido a partir do discurso de verdade que ele fora induzido, forçado, através do poder da cultura da confissão cristã, a produzir sobre si mesmo. Nesse sentido, a forma de racionalidade operada pelo confessionário foi uma tecnologia de poder popularizada e extremamente utilizada como matriz de produção de verdade no Ocidente, uma vez que ela operou fazendo crer que estava a serviço da própria liberdade humana: “confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público; em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem. Confessa-se – ou se é forçado a confessar” (FOUCAULT, 1984a, p. 59).

Porém, no início do século XVI, se instalou a crise, a dispersão política e a revolta do pastorado, do refluxo da influência exercida pela Igreja imputada, principalmente, pela intensificação do movimento de insurreição de conduta, pela Reforma protestante e pela Contrarreforma, acirrando focos de resistência ao poder e modificando a forma da racionalidade da relação de poder do pastorado cristão. “A espiritualidade, as formas intensas de devoção, o recurso à Escritura, a requalificação pelo menos parcial do ascetismo e da mística, tudo isso fez parte dessa espécie de reintegração da contra conduta no interior de um pastorado religioso, organizado seja nas Igrejas protestantes, seja na Contrarreforma” (FOUCAULT, 1995, p. 307).

Tratava-se do correlato de insubmissões e revoltas que se manifestou nas próprias malhas da arte de governar do pastorado. Exemplos da especificidade e produção dessas lutas de condutas, dos embates em torno dessa problemática, de quem iria e de como iria governar, foram ecoados nos eventos das revoltas de condutas, originalmente iniciados nos conventos femininos do século XII, problematizando o estatuto das mulheres na sociedade religiosa, na sociedade civil, entre outras dimensões. Foram contra condutas materializadas também nas revoltas urbanas e camponesas, nas lutas entre a lógica política da econômica do feudalismo e a emergente burguesia mercantil, voltada ao comércio. Enfim, nas grandes fraturas do modelo cosmológico-teológico, crises do poder pastoral.

Ora, os séculos XV e XVI veem abrir-se e desenvolver-se uma crise geral do pastoreiro. Não somente e não tanto como uma rejeição da instituição pastoral, mas sob uma forma muito mais complexa: busca de outras modalidades (e não obrigatoriamente menos estritas) de direção espiritual e de novos tipos de relações entre pastor e rebanho; mas também pesquisas sobre a maneira de “governar” as crianças, uma família, um domínio, um principado...nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais nas novas estruturas políticas (FOUCAULT, 2014b, p. 337).

Assim, e diante do contexto geral de resistência e insurreições de condutas, muitas das funções do poder e das técnicas do poder pastoral foram ampliadas para fora da autoridade e das instituições eclesiais, sendo assimiladas, desdobradas e reorganizadas numa nova economia de relação de poder, caracterizada pelo governo político dos homens, desta vez arregimentado pelo Estado.

O Estado se libertava de uma ordem ética mais abrangente e do destino individual dos príncipes. Seu objeto era o mais radical e moderno de todos. A racionalidade política não tentava alcançar a felicidade nem apenas auxiliar o príncipe, mas aumentar o escopo de poder em proveito próprio, mantendo os corpos dos súditos do Estado soberano sob uma disciplina mais rígida (FOUCAULT, 1995, p. 151).

Isso possibilitou a passagem das funções e práticas da pastoral das almas para às práticas de governo político dos homens, passando o Estado a representar a matriz de uma nova racionalidade ancorada, não no campo da condução das almas, mas, num novo tipo de poder pastoral, numa nova estrutura de pensamento, num novo problema de governo, numa nova forma da racionalidade ocidental exercer relação de poder político e intervenção social. De fato, a configuração do Estado administrativo, com suas novas regras e normas, foi uma espécie de matriz moderna de reprodução das práticas de individualização do poder pastoral, as quais passaram a se desenvolver mais ostensivamente a partir no século XVI, encontrando seu auge no século XVIII (FOUCAULT, 2008a, 2004a; AMADOR, 2011).

Não acredito que devêssemos considerar o “Estado moderno” como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuisse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos (FOUCAULT,

1995, p. 237).

Desse modo, o objetivo religioso do poder pastoral associado à salvação da alma, migrou, dando origem a uma série de objetivos disciplinares dos quais o poder político da razão de Estado passou a se encarregar. Objetivos advindos da nova relação de poder do Estado administrativo, ou seja, da prerrogativa do *governo dos homens*, criando e mobilizando, de forma mais ostensiva, não apenas as instituições religiosas, mas uma nova economia geral de relação de poder político agregando o poder político da racionalidade tipo pastoral, de condução de condutas, para a racionalidade tipo mercantil, que passou a ser operada pelas instituições políticas do Estado.

Podemos observar uma mudança em seu objetivo. Já não se tratava mais de uma questão de dirigir o povo para a sua salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E neste contexto, a palavra salvação tem diversos significados: saúde, bem-estar, (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes (FOUCAULT, 1995, p. 238).

Sendo assim, não houve uma finalização da arte de governar do pastorado. Na verdade, o século XVI foi uma era das condutas e do governo dos homens, da intensificação, multiplicação e difusão da forma de administração das funções pastorais, da disseminação dos procedimentos técnicos correspondentes por todo o corpo social. Mas, “houve um fenômeno muito mais complexo, que é o seguinte. Podemos dizer que há uma intensificação do pastorado. Tanto a Reforma, quanto a Contrarreforma deram ao pastorado religioso um controle, uma influência sobre a vida espiritual, material e cotidiana dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008a, p. 308). Contudo, e como já vimos anteriormente, o problema de governo pastoral se realizar fora da alçada e do alcance da orientação e da autoridade das Igrejas. Dessa forma, chama-se de governamentalidade não o processo de estatização das sociedades ocidentais, mas o conjunto de racionalidades políticas que designou serem os homens governáveis e conduzidos pelas artes de governo do Estado, suas intenções, análises, estratégias e mecanismos múltiplos de poder, usados como forma privilegiada de saber, saber da economia política, saber liberal, como principal ferramenta técnica de exercício de poder político, de aplicação da tecnologia disciplinar sobre o corpo, normalizando os usos dos seus elementos individualizantes e totalizantes.

Pois bem, simplesmente, como o corpo humano se tornou essencialmente força produtiva a partir do século XVII, XVIII, todas as formas de dispêndio irreduzíveis a essas relações, à constituição das forças produtivas, todas as formas de dispêndio assim manifestadas em sua inutilidade, foram banidas, excluídas, reprimidas (FOUCAULT, 1999a, p. 37).

2.2 Razão de Estado: racismo e proteção biológica da “raça”

O Estado não é o instrumento de uma raça contra a outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça (FOUCAULT)³

Assim, emerge uma nova economia das relações de poder caracterizadas pela racionalidade política de um Estado outrora totalmente monárquico. Essa nova forma de administração pastoral e de exercício de poder político é o Estado, que influencia as dimensões da cultura através de um tipo específico de saber, de aparelhos, do empreendimento privado, das instituições como família, hospitais, polícia, entre outras.

O problema político, e de governo, é atravessado pelo ajustamento entre o poder político operado sobre os sujeitos civis e o poder político exercido pelo pastorado sobre indivíduos vivos. “A ideia de pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monástico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças” (FOUCAULT, 1999a, p. 95). Essa relação de poder advém da originária racionalidade política de que os homens são e devem ser governáveis, princípio basilar dos processos de governamentalização do Estado, que o motiva e impele, através das suas artes de governar, aos exercícios e excessos de poder que configuraram uma sociedade, sobretudo no que tange às dimensões constitutivas da história e do sujeito ocidental. Relação de poder que concerne ao fato de o ser humano ser governável e aos modos pelos quais esse governo acontece.

Com isso, foi produzido um novo saber de governo dos homens a partir de dois principais níveis de movimento e problematização. O primeiro faz referência aos indivíduos, o segundo diz respeito à gestão da população. Tipo específico de racionalidade governamental, a razão de Estado, com base na estatística como ciência e na produção de um considerável número de saberes e de tecnologias de poder, se instala no Ocidente no século XVI, modificando os tradicionais problemas de governo, organizando os princípios e o modelo estatal de maneira

³ Em Defesa da Sociedade, 1999, p. 95.

totalmente diferente, passando a representar a nova matriz de racionalidade. A razão de Estado, que é a essência do Estado, procurou definir em que medida os princípios, métodos e procedimentos do governo se diferenciavam, em particular da maneira como Deus governava o mundo, o pai governava a família ou um superior governava sua comunidade.

A razão de Estado é considerada como uma "arte", ou seja, uma técnica que segue determinadas regras. Tais regras não dizem respeito apenas aos costumes ou às tradições, mas também ao conhecimento - ao conhecimento racional. Em nossos dias, a expressão razão de Estado evoca o "arbitrário" ou "a violência". Na época, porém, entendia-se por ela uma racionalidade própria à arte de governar os Estados (FOUCAULT, 2006b, p. 374).

A razão de Estado que trouxe à baila o problema de governo a partir de novos termos, evidenciou um tipo singular de racionalidade política produzida e operada pelo Estado. Com isso, foi exigido do soberano uma nova e diferente tarefa a desempenhar, um novo nível de alteridade em relação aos indivíduos, em que o saber, sob a tutela do direito; o poder militar, sob inspiração diplomática-militar e a polícia, sob à égide da necessidade de promoção do crescimento da força bruta do Estado, foram os componentes decisivos das novas tecnologias políticas de cumprimento do poder político exercido pelo soberano. Tratou-se de mostrar como se instituiu nova força de governamentalidade do Estado, com base na sociedade disciplinar e no conjunto das suas tecnologias. De um lado, a racionalidade ou a arte de governar do soberano, desenvolvida no âmbito dos aparelhos administrativos das monarquias territoriais a partir de um novo domínio: o espaço público. De outro lado, os saberes desenvolvidos pela ciência de Estado - em correlação com a doutrina mercantilista considerada o primeiro movimento de constituição do saber e da racionalização capitalista - foram criando as condições para a constituição da estatística, uma nova arte de governar.

Para dizer as coisas muito esquematicamente, a arte de governar encontra, no final do século XVI e início do século XVII, uma primeira forma de cristalização: ela se organiza em torno do tema de uma razão de Estado, entendida não no sentido pejorativo e negativo que lhe dão hoje (destruir os princípios do direito, da equidade ou da humanidade pelo único interesse do Estado), mas em um sentido positivo e pleno. O Estado se governa segundo as leis que lhe são próprias, que não se deduzem das únicas leis naturais ou divinas. O Estado tem sua própria racionalidade, mesmo se ela é de um tipo diferente (FOUCAULT, 2006b, p. 295).

Assim, na racionalidade política do poder pastoral o problema de governo esteve ligado ao governo das almas e das condutas. E na racionalidade da razão de Estado o problema de governo passou a ser o governo político dos homens; o discurso natural das riquezas e do próprio enriquecimento do Estado; da repartição desigual do lucro e do arrecadado, na cobrança de impostos e taxas para os cofres do Estado administrativo. A genealogia dessa racionalidade política estatal, que apregoou ser o Estado, ao mesmo tempo, aquilo que já existe, que é natural, físico, concreto, real; e o que está por vias de se constituir, de se concretizar e de se estabelecer, determinou a natureza última do Estado, ou seja, a racionalidade política que o caracterizava.

Vale ressaltar que o contexto sociocultural de surgimento da arte de governar da razão do Estado esteve também associado à racionalidade mercantilista, compreendida como relações de cálculo e de técnicas comerciais desenvolvidas como expressão do poder do Estados. Como também, à intensificação do problema da conduta, da reflexão do racionalismo cartesiano e do regime e efeitos de verdade engendrado pela teoria da representação, espaço em que imperaram a figura e o governo absoluto do rei; em que os elementos da racionalidade estatal, ou melhor, da razão de Estado, se viram por dentro de uma espécie de bloqueio externo, entrave, engolfados em si mesmos.

Representar devemos entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. Não há, para constituir a linguagem ou para animá-la por dentro, um ato essencial e primitivo de significação, mas tão-somente, no coração da representação, este poder que ela detém de se representar a si mesma, isto é, de se analisar em se justapondo, parte por parte, sob o olhar da reflexão e de se delegar, ela própria, num substituto que a prolongue (FOUCAULT, 1999b, p. 107).

A razão do Estado foi aprisionada no interior do governo do Estado administrativo, devido às urgências militares de guerra, econômicas e políticas, do exercício do poder soberano, atravessando todo o século XVII até o século XVIII. Mas também, devido a “toda uma série de aspectos que constituem como que um amplo leque, partindo das formas propriamente privadas do desenvolvimento do problema da condução - a pergunta é: como se conduzir? Como conduzir a si mesmo? Como conduzir os filhos? Como conduzir a família?” (FOUCAULT, 2008a, p. 308), como iremos ver adiante com o *momento cartesiano*.

Assim, enquanto novo regime de verdade, a teoria da representação deslindou o modo de objetivação do sujeito via discurso da gramática geral, história natural e análise das riquezas,

positivando os códigos e as modalidades de ordenar as ciências empíricas e permitindo a entrada dos fenômenos pertinentes aos seres vivos, e à população, na nova ordem do conhecimento. Caracterizado por eventos sucessivos, regulares, lineares e contínuos, o espaço da representação surgiu como aparato positivo do saber, em que a mais simples experiência de manifestação dos seres vivos e o mais simples pensamento foram remetidos à soberania alienante das palavras. Ou seja, a linguagem se intercambiava incessantemente com as representações do poder soberano, representando o pensamento como universal, preconizando e engessando o conhecimento e o discurso político das coisas no mundo.

Com isso, surgiu uma reflexão da relação de poder atada ao regime de verdade da representação, oferecendo-se ao domínio das ciências empíricas constitutivas do saber e do modo de objetivação do sujeito que vive e produz riquezas. Representar era pensar como o pensamento clássico se representava a si mesmo, sem lacuna, exposto num quadro, sem operar o ato essencial de significação. Tudo se dava no espaço, no cenário, no fundamento da representação (FOUCAULT, 1999b).

A vida se encontrava sob a direção de uma perspectiva mecanicista, e a população era vista como uma modalidade negativa, como um valor negativo, uma vez que remetia apenas ao movimento que procurava repovoar os espaços que haviam sido afetados por guerras, surtos epidêmicos ou catástrofes naturais. Para operarem como ciências, como projeto de uma ciência universal, geral, de uma nova ordem social, as ciências empíricas se desenvolveram da seguinte forma: pela gramática geral ou ciência dos signos, em que só se podia conhecer e estabelecer contato com as coisas passando pela linguagem representada e pelo quadro dos signos, os quais refletiam sempre a imagem das coisas como pura ligação de um significante com um significado preestabelecido, arbitrário e imposto pela teoria da representação. Não se falava em filologia, mas de gramática geral e do poder da linguagem como representação do mundo. “A Idade da Representação pode ser resumida na análise daquilo que pode ou não ser colocado no quadro, quando se tenta representar a noção de ser na época clássica” (FOUCAULT, 1995, p. 23).

A ciências empíricas desenvolveram-se também através da história natural, que se destinava a nomear, mensurar, classificar e caracterizar a natureza visível, o ser natural, aquele que podia e deveria entrar numa continuidade taxinômica, posta num quadro e imposta pela evidência das coisas, restringindo, com isso, o campo da experiência clássica ao estudo científico dos seres vivos. E se desenvolveram ainda pelo estudo das riquezas, pelo estudo da produção, do aumento da riqueza e do poder soberano. O domínio da história natural foi

contemporâneo ao clima empírico do mecanicismo racionalista em dois sentidos. Primeiramente, transferindo o modelo da racionalidade burguesa das ciências físicas para o domínio do saber, a exemplo do racionalismo filosófico de Descartes. Segundo, associando e reiterando a positividade da História enquanto “natural”, articulando-a aos componentes nomeados e alojados ao âmago do jogo da teoria da representação.

A possibilidade de conhecer as coisas e sua ordem passa, na experiência clássica, pela soberania das palavras: estas não são estritamente nem marcas a decifrar (como na época do Renascimento), nem instrumentos mais ou menos fiéis e domináveis (como na época do positivismo); formam, antes, a rede incolor a partir da qual os seres se manifestam e as representações se ordenam (FOUCAULT, 1999b, p. 428).

Nesse momento, o discurso e o efeito de verdade do saber ainda não remetiam à vida nem à existência de uma ciência da vida. Apenas faziam alusão à história natural e não haviam se despojado, satisfatoriamente, da influência do pensamento e do poder político teológico, da palavra divina como base para decifrar o mundo e pertencer a ele. Do mesmo modo, no início do século XVII, com o mercantilismo inaugurando uma nova maneira de apresentar e elaborar o problema de governo, seja através das práticas de governo do poder soberano ou da burguesia, como classe pretensamente dominante, a arte de governar da razão do Estado se viu bloqueada, permanecendo atrelada às formas da monarquia administrativa e ao seu tipo de conflito de conduta, sendo sua preocupação última apenas a problemática da riqueza, das moedas e dos preços das mercadorias, da organização da produção, das relações comerciais e de mercado.

Com isso, o discurso e efeito de verdade, juntamente com a problemática primeira do governo do Estado, ficaram restritas à racionalidade governamental entendida como promoção do enriquecimento do Estado através dos mecanismos de acumulação monetária, estabelecendo seu exercício de poder apenas sobre o território e sobre as pessoas que o ocupavam; como também à elaboração, via princípios jurídicos, de instrumentos de governo baseados nos regulamentos, decretos, leis, visando sempre à garantia do bem público através da relação soberano-súditos e dos mecanismos de obediência à lei, de obediência total ao soberano. Nesse contexto, não se falava ainda da existência de economia política ou do trabalho, não se estabeleciam lutas de condutas nas instituições políticas. A ênfase era amplamente empregada na defesa e no domínio dos bens territoriais e materiais, por parte do soberano; e na produção de riquezas, por parte dos súditos.

A atividade humana de construir um quadro não podia ser representado. Havia na hierarquia de Deus, um lugar superior para o sujeito de conhecimento, enquanto animal racional, mas não para aquele que representava, pois o homem, tipo de ser especial e diferente – aquele que ordena o sujeito – não poderia ter um lugar no quadro que ele mesmo organizou (FOUCAULT, 1995, p. 23).

O sujeito do conhecimento de si e das resistências de conduta não ocuparam nenhum lugar nas linhas do saber e do poder do período clássico. Como aludiu a conhecida análise foucaultiana acerca do poder político soberano demonstrado no quadro *Las meninas*, de Velásquez: “no pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” –, esse jamais se encontra lá presente”. Antes do fim do século XVIII, o homem não existia”. Para essa racionalidade governamental, o indivíduo foi apreendido nas malhas do pensamento exterior a ele mesmo. O sujeito foi capturado e constituído pelo discurso da representação. E é para esta, e a partir dela, que todos os conteúdos empíricos da época estiveram voltados. A racionalidade empreendida pela representação programou e orientou a conduta da coletividade humana e as relações políticas do período clássico. Nesse tipo de racionalidade, o sujeito, ou os caminhos que possibilitariam a ele a transformação de si e o acesso à verdade (ascese), esteve essencialmente alijados do campo constitutivo da subjetividade, sendo este ocupado pelos interesses e objetivos impostos pelo sistema jurídico-político de governo da vida, que se estendeu no limite do território do soberano, procurando abarcar as multiplicidades, o conjunto de indivíduos, de conquistas, de produtos da terra e de tratamento dos espaços da cidade, circunscrita pela fronteira das muralhas e marcada por forte crescimento comercial (FOUCAULT, 1999b, p. 425)

A supremacia do rei se enquadrou à linguagem da representação, e a história se configurou pela ênfase dada ao conhecimento racional pretensamente universal, onde a incompatibilidade entre racionalidade e violência estaria assegurada. No pensamento filosófico, o “Eu penso” articulava-se ao “Eu sou”. Neste sentido, de um lado, o discurso do método dispensou as duas principais e tradicionais formas de tornar-se o sujeito capaz de verdade: o amor e a ascese. De outro lado, legitimou o desenvolvimento da condução dos homens em instituições fora do controle da autoridade eclesiástica. Descartes desqualificou a ênfase, a exigência das práticas de si, da ocupação consigo e da transformação de si como preocupação da existência humana e como chave de acesso à verdade. A evidência é a exigência dessa “forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso,

mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso”.

Essa forma passou a ocupar o lugar da ascese no Ocidente racionalista e a relação com o si não é mais requisitada para se obter o acesso a verdade, imbricando o modo de ser do sujeito ao cogito, à solidão do sujeito cognoscente, ao princípio que estabeleceu um decisivo e perigoso domínio, em que o sujeito acederia à verdade sem, necessariamente, ter efetivado a conversão prévia de si, bastando ao sujeito apenas o exercício filosófico de ver, operar, aplicar o método racionalista (FOUCAULT, 2006d, p. 19).

Foi a partir do *momento cartesiano* que as práticas tradicionais de ascese, como modos tradicionais de estabelecer as relações entre subjetividade e verdade, foram alijadas, e o acesso à verdade dispensou o ser mesmo do sujeito, inaugurando a trajetória racionalista da modernidade, como veremos mais adiante. Desse modo, foram originadas as ordenações fundamentais do saber e do poder político ocidental, às voltas com a disposição do discurso da representação e do racionalismo cartesiano. Na economia das relações de poder de soberania, não figurou a noção do sujeito que aprende a governar-se a si mesmo. Prevaleceu apenas o sistema jurídico-discursivo de direito soberano e de legitimação da violência. Esse foi o modo de promoção e produção da racionalidade soberana (FOUCAULT, 2006d).

Portanto, o sistema jurídico-discursivo foi formado e organizado em torno da figura do rei, que seria o novo ser jurídico, o novo sujeito de direito. Direito jurídico como exercício de poder matar e deixar viver, direito de conquistas, direito de confisco, “de poder se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos”. Direito de ser o centro do mundo e de defender seu território, de forma que não fosse jamais ameaçado. O poder político soberano designou o destaque e a ênfase da fabricação do homem artificial, sujeitado; do corpo social representado pelo conjunto dos cidadãos em unidade de poder e, enfim, da legitimidade de uma alma para governar tudo isso com base nas próprias leis e que seria representada pela figura mesma do soberano (FOUCAULT, 1984a, p. 128).

A teoria de soberania diz respeito ao deslocamento e à apropriação, pelo poder, não de tempo e do trabalho, mas dos bens e das riquezas. É ela que permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e crônicas de tributos, e não codificar uma vigilância contínua; é uma teoria que permite fundamentar o poder em torno e a partir da existência física do soberano (FOUCAULT, 1999a, p. 43).

Essa foi a racionalidade governamental que vigorou e fabricou o modelo de sujeito e a relação de soberania da época clássica, onde “o jogo de representações pelo qual cada qual mede o perigo que cada qual representa para si, calcula a vontade que os outros têm de lutar e avalia o risco que ele próprio assumiria se tivesse recorrido à força” (FOUCAULT, 1999a, p. 324). Por isso, o sentido do discurso da guerra de todos contra todos, ancorado apenas na lógica de funcionamento, de justificativa da criação de leis, das práticas e das instituições que fazem a guerra. Promover e recrutar para a guerra concernia ao estatuto social concedido ao homem. “O procedimento de poder político do soberano como direito de vida e morte é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal”. E o fato é que esse direito, na realidade se consolidou como “o direito de causar a morte ou de deixar morrer” (FOUCAULT, 1984a, p. 128).

A racionalidade de guerra, como dispositivo de garantia do direito régio, produziu os efeitos de verdade presente na teoria jurídico-política de soberania, compreendida tanto como problema de governo quanto de reforço e intensificação do medo, submissão e dominação dos súditos, onde o soberano, enquanto unidade do poder autoritário e absoluta, governava através das suas próprias leis, incidindo sobre a terra e seus produtos, e engendrando a luta de morte entre homens para o benefício do monarca e da monarquia feudal.

No entanto, esse tipo de governamentalidade apenas externou, simulou, deixou transparecer ser a questão da segurança do rei, e do seu território, sua maior preocupação, seu verdadeiro problema de governo. Mas, o que realmente importou para a racionalidade subjacente à teoria jurídico-política foi produzir e manter o exercício contínuo e violento de dominação das pessoas e defesa dos seus territórios, exercício entendido como fundamento essencial da sua arte de governar. Foi o poder de dominação política que se configurou no cerne dessa racionalidade. Afinal, “é mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de tática, de estratégia, de relação de força? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas e as batalhas?” (FOUCAULT, 1999a, p. 26).

Desse modo, não podemos encontrar em Hobbes, no modelo do *Leviatã*, um percurso genealógico para a análise do papel do poder político da dominação das pessoas, pois ele não analisou o cerne do mecanismo da racionalidade que motivou os usos das técnicas e das táticas por dentro da mecânica de poder da relação de soberania, centrada na extração de bens e riquezas. “Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem

fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã” (FOUCAULT, 1999a, p. 34).

A governamentalidade com base nas guerras correspondeu também como substrato para elaboração de leis que defendiam o direito de dominação da soberania, enquanto finalidade do Estado administrativo e das suas respectivas instituições, fossem elas religiosas ou políticas, operando a partir da tríade de elementos preliminares: coleção de súditos de direitos e relação político-estratégica de sujeição; unidade e concentração régia do poder político e ciclo tático de legitimidade; da tática de guerra e da manutenção da lei. Mas, e de acordo com Foucault, a lei não nasce naturalmente. A lei nasce dos massacres, das conquistas, que têm data e tem seus heróis; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas. Enfim, as leis nascem das injustiças das batalhas. As leis sempre remontam ao gládio. A arma da lei é essencialmente a liberação da morte, como garantia da vida. Portanto, foi a morte que sempre comparece na relação de soberania. As relações de dominação foram campos factuais, efetivos e relacionais de operação de condução das condutas; de dispositivos e de mecanismos de dominação; de relações de sujeição e de lutas concretas, que fabricam a sujeição do indivíduo e legitimam os efeitos da governamentalidade de dominação com base nas leis que regem o corpo social (FOUCAULT, 1999a).

A partir dos séculos XVI e XVII com o fortalecimento da economia mercantil, o desenvolvimento dos Estados e a implantação do capitalismo industrial, ocorreu o surgimento de uma nova arte de governar, de um novo problema de governo, de uma nova racionalidade e mecânica de poder. Poder não soberano, que cria a ordem dos aparelhos de saber e de conhecimento nascidos da observação e cumprimento da norma, da racionalização da prática de reger a maneira da governamentalidade funcionar e das relações que produziram a sociedade de normalização como correlato da fabricação dos sujeitos. Esse poder é o poder disciplinar, que viria a exercer a racionalização da prática governamental, a arte de governar a partir das técnicas de punição e vigilância, a exemplo da tecnologia panóptico (FOUCAULT, 1987). Se, durante a Idade Média o direito e o poder militar funcionaram através da potência de morte exercida pelo poder e pela prática política do soberano, é a partir da governamentalidade fundamentada no crescimento da economia política, da razão iluminista e da polícia médica, com seu conjunto de tutelas, normas e regras sociais, que as práticas da razão de Estado intervir,

investir, gerir, conduzir a vida e a conduta das pessoas e das populações, foi se consolidando. Pois, o objetivo clássico do *dever-fazer do governo* foi definitivamente agregado ao *dever-ser do Estado*, às práticas da razão de Estado.

O Estado tal como e dado - a *ratio* governamental - e o que possibilitara, de maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo passar ao seu máximo de ser. O que é governar? Governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo o que pode destruí-lo (FOUCAULT, 2008b, p. 6).

Assim, a razão de Estado enquanto práticas, como arte de governar através dos aparelhos institucionais de força, só pôde se configurar realmente e se realizar de forma mais eficiente, multiplicar-se, expandir e, enfim, iniciar seu processo de desbloqueio, fora dos grandes investimentos militares de guerra e do direito soberano, que percorreram todo o século XVII. Desse modo, no lugar em que só figuravam o ato de governo soberano e o substrato da obediência exercido pelo poder régio, a sociedade burguesa, suspendendo a economia essencialista do direito soberano (presente no modelo jurídico de produção de verdade), forjar o desbloqueio da arte de governar da razão de Estado, produzindo e imputando uma racionalidade política extremamente diferente e incompatível com a economia das relações de poder político de soberania. Muitas das funções da racionalidade da arte de governar pastoral foram identificadas ao exercício da razão de Estado, no sentido em que este, assim como fez o pastorado cristão, pôs-se também a se encarregar da conduta dos homens, do governo da vida que se exerceu sobre o corpo das pessoas e sobre o que elas fazem, manifestando-se a partir de diferentes e singulares relações e mecanismos de poder político.

O governo só é possível se a força do Estado for conhecida; assim ela pode ser mantida a capacidade do Estado e os meios de aumentá-la devem também ser conhecidos, tal como a força e a capacidade dos outros Estados. A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente ligada ao desenvolvimento do que se chamou de estatística e aritmética política – quer dizer, ao conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estados. Um tal conhecimento era indispensável ao bom governo (FOUCAULT, 2006a, p. 379).

Inicialmente, tratou-se da produção do discurso histórico-político das raças, pois como a racionalização da prática governamental do Estado se apresentava, concomitantemente, como

aquilo que existe e como aquilo que ainda não foi edificado de forma suficientemente, não se equiparou à racionalidade prática do discurso político do príncipe e, por conseguinte, do poder político associado à soberania, para o qual o problema de governo se definia em saber como promover a segurança e a proteção do soberano, e do seu território, do ataque dos seus adversários. Assim como, de conservar os interesses e laços políticos entre o príncipe e o Estado. Ou ainda, manter o discurso de soberania absoluta, como pensou Hobbes. A racionalidade da prática governamental com base no discurso histórico-político cortou a cabeça do rei e dispensou o soberano, mas, paradoxalmente, o Estado passou a investir na criação de instituições militares e o problema de governo, levado à baila por essa nova racionalidade política, tratou de legitimar a existência da naturalidade mesma do poder político do Estado.

Ora onde está o paradoxo? O paradoxo surge no momento mesmo dessa transformação (ou talvez logo depois). Quando a guerra se viu expulsa para os limites do Estado, ao mesmo tempo centralizada em sua prática e recuada para a sua fronteira, eis que apareceu um certo discurso: um discurso estranho, um discurso novo. Novo, sobretudo, porque creio que é o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso filosófico-jurídico que se acostumava fazer até então (FOUCAULT, 2006b, p. 56).

Não foi a racionalidade de guerra por defesa do território e da proteção ao rei que percorreu toda a espessura do corpo social das sociedades burguesas do período clássico. Não foi esse tipo de racionalidade que definiu o problema de governo do Estado no século XVII. Foi a guerra travada por uma nova mecânica de poder, definida como um saber de condução das condutas, de governo político dos homens, do jogo binário de guerra das raças, acoplando-se, mas, também transmutando a economia das relações de poder de soberania. Se antes a racionalidade presente na política da verdade fora apanágio dos mecanismos do governo soberano de poder matar para viver, a partir da racionalidade, intrínseca ao discurso histórico-político, a guerra das raças passa a configurar uma outra política de verdade sobre o Estado, um outro problema de governo, o problema de *deixar viver* e de *fazer morrer*. Ancorados nessa racionalidade, as novas relações de poder que passam a contar não passam pelo governo do rei sobre os súditos.

Isso significou uma ampliação dos antigos dispositivos de lei para os emergentes dispositivos do poder disciplinar, erigindo novas formas de produção e caracterização das resistências ou revoltas de condutas, desta vez, muito mais associadas às instituições políticas

do que às religiosas. A racionalidade governamental nomeada de razão de Estado foi, pouco a pouco, sendo desbloqueada, deslindando novos domínios, dispositivos e tecnologias políticas de poder. O Estado governa segundo sua própria racionalidade, desenvolvendo uma nova economia das relações de poder, buscando nutrir e ordenar a vida, muito mais do que ceifá-la. Com isso, surge uma nova política de verdade e, com ela, uma nova inteligibilidade para a sociedade ocidental. A governamentalidade do Estado, diferentemente do poder soberano, não tomou para si uma certa “preocupação” com seus súditos. Pois a racionalidade do governo de Estado não se reconhece nem como governante de uma casa, nem uma igreja, nem um império. Sua tecnologia de poder político não foi exercida no limite do território nem da proteção do governante. Seu poder foi executado no limite do conjunto de saberes disciplinares sobre o corpo humano.

O Estado nunca procurou integração com nenhuma outra estrutura que não fosse ele mesmo ou os outros Estados. Ele só existe em relação a si mesmo e para si mesmo, no sentido de nunca precisar ou ter de se submeter ou se fundir a alguma outra estrutura ou sistema. Assim, ao modelo de governamentalidade do Estado competiu erigir e exercer uma concepção binária de sociedade e um exercício de biopoder sobre o corpo, a vida e a morte das pessoas, mesclando-se, mas, diferenciando do sistema da racionalidade política do pastorado e de soberania.

Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerceu, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto (FOUCAULT, 1984a, p. 129).

Reforçando os conflitos étnico-raciais, de línguas e de violências como princípios norteadores da sua racionalidade, essa arte de governar do Estado histórico-político tratou de manter a subserviência de uma raça pela outra, enfatizando as conquistas e glórias da super-raça em detrimento da sub-raça, seus rituais de memorização das vitórias, funerais, cerimônias e invasões. Se o vencedor é o detentor do discurso verdadeiro, e sua verdade é a vitória, portanto, ele pertence a uma super-raça. Assim, a inteligibilidade do corpo social passou a apresentar uma estrutura binária, ou seja, a guerra entre uma suposta super-raça e uma suposta sub-raça, em que não haveria espaço para a pacificação, senão para a vitória e a demonstração de verdade promovida pelos supostos vencedores: a verdade advém da guerra das raças como

fundamento social, pertence a ela e é evidenciada através dela. Na racionalidade governamental do discurso histórico-político, o sujeito do princípio da guerra se conduz a partir de uma consciência histórica descentrada do poder soberano, invocando direitos por sua suposta superioridade e conquistas da sua raça. Direitos de realizar invasões em territórios alheios como princípio de “justiça”. É essa consciência histórica que o sujeito deve sempre ter em mente, relembrar, memorizar e não permitir deixar cair no esquecimento: preservar na memória as vitórias dos ancestrais da super-raça.

O sujeito que fala nesse discurso, que diz “eu” ou que diz “nós”, não pode, e aliás não procura, ocupar a posição do sujeito universal, totalizador ou neutro. Nessa luta geral de que ele fala, aquele que fala, aquele que diz a verdade, aquele que narra a história, aquele que recobra a memória e conjura os esquecimentos, pois bem, este está forçosamente de um lado ou do outro: ele está na batalha, ele tem adversários, ele trabalha para uma vitória particular, ele faz o discurso do direito e faz valer o direito, reclama-o (FOUCAULT, 1999a, p. 60).

Com isso, postula-se a história da sociedade binária, compreendida como sendo a história dos mais fortes e dos vencedores em detrimento dos mais fracos e perdedores. Foi mediante essa fonte, essa matriz histórica que foram extraídos os discursos de verdade sobre o Estado, que estabeleceram os modos de subjetivação do sujeito ocidental, a economia da relação de poder, a política da verdade que foi desdobrada por toda a Idade Moderna. O sujeito se individualiza, se constitui enquanto um guerreiro da super-raça, ele fala e vive a partir desse efeito de verdade, que é imposto no limite mesmo da sua sobrevivência, inscrevendo, difundindo e perpetuando o discurso sombrio e sangrento da guerra das raças. Nessa arte de governar, a verdade é uma arma. A verdade é da ordem da relação de força: quanto mais aguerrido, mais efetivamente a verdade vai se manifestar à minha frente como combate, e é através da relação de força que a verdade é liberada, tornando-se um instrumento permanente de força e conquista. “A verdade é uma verdade que só pode se manifestar a partir de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando” (FOUCAULT, 1999a, p. 61). A verdade é exaltada porque vai sempre pender para um único lado: o do “justo”, o do “bem”, que é sempre o lado de quem domina. Quem domina é o justo, e é justo porque domina as pessoas e as situações.

Por isso, a sub-raça foi reconhecida como o inimigo ameaçador, pois ela representava uma possibilidade de reação e de implementação de um projeto mais popular de organização

social. Desse modo, não houve lugar para pacificação ou para reconciliação de raças. Houve apenas a arrogância e a violência super-raça, por um lado, e a desqualificação das sub-raças, geralmente colonizadas e consideradas como perdedoras, fracas, e, por isso mesmo, perigosas, por outro lado. Uma organização binária atravessou a sociedade ocidental, e ela só se revelou sob a perspectiva constante de guerra das raças e de uma vitória buscada, decantada, restituída pela super-raça. Racionalidade historicista como analisador e narrador da história dos poderosos e vendedores, das histórias das formas épicas e míticas de poder político. Historicismo que associou saber histórico e guerras como vetores de emergência e perspectiva política, fortalecendo a racionalidade do poder governamental do Estado, vinculando juridicamente os sujeitos ao jugo e à continuidade desse saber, do seu controle da riqueza, da imposição das suas regras e normas. Eis o regime de verdade e a racionalidade política da arte de governo do discurso da guerra das raças. Para a sub-raça restou a cifra de ser o lugar onde reina o caos e a violência.

Mas, e como substrato dessa guerra das raças, impõe-se na sociedade burguesa o interesse social por uma série de novos princípios e valores socioculturais conjugados em novos mecanismos de poder, desta vez, associados aos saberes físico-biológicos e morais dos sujeitos, tais como, vigor e força física e proliferação do discurso de raça superior e de raça inferior, mudando o objetivo da racionalidade e do tema da guerra da raça para o tema novo do racismo biológico-social. É ele “que vai fazer o discurso funcionar de um modo diferente – de que a outra raça, no fundo, não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele”. Com isso, promoveu-se não apenas cesuras no interior do poder soberano, mas também o início do desbloqueio da razão de Estado alavancando, por dentro dela mesma, a positividade de um novo saber, de uma poderosa arte de governar: o racismo de Estado (FOUCAULT, 1999a, p. 72).

Desdobrando-se a partir de duas configurações, a prática de racionalização do racismo de Estado designou-se, de um lado, a intensificar o viés biológico, evolucionista, que eclodiu muito antes de Darwin e se articulou com a política da colonização europeia e do conservadorismo social da época. De outro lado, a desenvolver o discurso de guerra social, mas anulando as marcas do enfrentamento de raça, justapondo a ele com uma concepção de relações de poder compreendida como lutas de raças. A primeira configuração deu início ao racismo biológico-social, à luta no sentido biológico, à noção de sociedade biologicamente monística em substituição à noção de sociedade binária. Como problema de governo, o racismo biológico-

social, o racismo de Estado, enquanto governamentalidade política do Estado, operou de uma forma singular: deslocou o discurso da guerra entre super-raça e sub-raça para o discurso de pureza da raça. O tema da super-raça passou a figurar como a raça pura e verdadeira, proponente das normas e condutas sociais. E a questão de uma sub-raça passou a representar o perigo social da degenerescência racial. Essa racionalidade de poder político não concentrou sua força no problema do enfrentamento entre raças. Todavia, o discurso de poder, centralizado e centralizador, operou como protetor da integridade, superioridade e pureza da raça.

O discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma considerada como sendo verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta de raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade (FOUCAULT, 1999a, p. 73).

Assim, o racismo da purificação permanente da sociedade passou a ser uma dimensão fundamental da normalização social, do controle permanente da população e da garantia de continuidade da racionalidade intrínseca às práticas de racionalização e à relação de poder político da governamentalidade do Estado. Desse modo, nasceu o racismo de Estado burguês, através da conversão da contra-história, da contra conduta em racismo biológico, onde as instituições judiciárias, tradicionalmente contínuas e ruidosas, foram integradas a novos aparelhos médicos e normativos, representando o despontar de uma tecnologia de poder centrada no corpo e na população. A economia das relações de poder nessa governamentalidade, vai refazendo e passando a cumprir um novo papel, inclusive, para perpetuar o controle econômico pelas elites da época, pertençam elas a qualquer um dos Estados em formação. Com o surgimento do racismo de Estado burguês, racismo biológico, reemerge na cultura ocidental o discurso de salvaguarda o Estado frente os perigos da degenerescência da “raça”.

Trata-se da estatização do biológico, gerando a circulação da relação de poder com base no tema e na racionalidade das práticas de governo de proteção da pureza da raça, em substituição à luta das raças. “E esse tema é que foi, se não modificado, pelo menos transformado e utilizado nas estratégias específicas dos Estados no século XX. De certo modo, a transformação nazista, que retoma o tema, instituído no final do século XIX, de um racismo

de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça”, tratando de reinscrevê-lo no cerne do discurso profético que, como já falamos, gerou os discursos de luta das raças. “É assim que o nazismo vai reutilizar toda uma mitologia popular, e quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar” (FOUCAULT, 1999a, p. 96).

O racismo de Estado também foi acompanhado do tema da retomada de uma guerra ancestral; do tema do advento de um novo *Reich* que é o império dos últimos dias, que deve garantir o triunfo milenar da raça, mas que é também, de uma forma necessária, a iminência do apocalipse e do último dia. Reciclagem, pois, ou reimplantação, reinserção nazista do racismo de Estado na lenda das raças em guerra (FOUCAULT, 1999a, p. 97).

Desse modo, o racismo de Estado passou a circunscrever seus interesses através de um discurso político dissimulado, apoiado no efeito de verdade de proteção e de defesa da sociedade. Porém, o que definitivamente esteve no centro dessa arte de governar foi a legitimação da continuidade dos seus objetivos, ou seja, do exercício do poder político do Estado como garantia do poder econômico pela raça dita pura. Por isso, a política de verdade do Estado, nesse período, objetivou o sujeito mobilizando-o em direção da defesa da sociedade. Contudo, seu verdadeiro interesse foi dar continuidade a forma histórica de governamentalidade e poder político de Estado, fortalecendo o controle e a concentração econômica das mãos das suas elites financeiras.

Assim, defender a sociedade significou, de um lado, objetificar o sujeito. De outro lado, empreender uma estratégia de acesso e de obtenção de lucro apenas para a raça designada como pura. O racismo de Estado passou a se configurar como modo de vida universal no Ocidente, sempre a serviço do conservadorismo social, objetificando o corpo e a vida daqueles que representassem uma espécie de “perigo biológico” para a raça e para a sociedade burguesa como um todo.

Nesses termos, o racismo de Estado foi exercido pela sociedade em torno dela mesma, instalando os processos de purificação, naturalização e normalização sociais como práticas de racionalização permanentes. O Estado foi o principal produtor e guardião desse discurso racista, binário, que, ao invés de as pessoas se defenderem dos seus supostos adversários, dos aparelhos do Estado e dos mecanismos de poder intrínsecos a ele, elas passaram a acreditar que precisariam lutar pela defesa da sociedade, ou seja, lutar contra os perigos provenientes da sub-raça, designada como biologicamente inferior. A arcaica manobra do poder pastoral, ou da

potência de morte representado pelo direito do soberano, foi mais uma vez recoberta por novos dispositivos e mecanismos de poder político acoplado à razão de Estado, agora fixados pelo racismo de Estado, “à custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça”, efetivando e operando, em continuidade, seus mecanismos, tecnologias e procedimentos de poder político de maneira distinta daquelas formas de poder outrora empregadas em nome de Deus ou através do poder do soberano (FOUCAULT, 1999a, p. 96).

2.3 Biopoder: disciplinas anátomo-políticas dos corpos

Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento; esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política (FOUCAULT)⁴

Desse modo, e em consonância com os interesses do saber advindo, em particular, do liberalismo de mercado, os vínculos existentes entre a racionalização governamental, a sociedade e o poder político do Estado foram fortalecidos. As instituições militares responsáveis pela guerra ou pela luta das raças, passaram para os limites do Estado moderno em formação, prescrevendo um novo problema de governo e intensificando a funcionalidade da arte de governar da razão de Estado. Com as tecnologias políticas assumindo a função de gerir a vida, a razão de Estado fez vigorar na sociedade dois novos campos de aplicação dos dispositivos de governamentalidade: o biopoder e a biopolítica, provocando a inserção do corpo, da espécie e vida humanas na história e na ordem do saber-poder, na ordem das técnicas políticas de governar. O corpo-máquina no biopoder e o corpo-espécie na biopolítica, se tornaram objeto político e problema de governo do Estado burguês, se torna uma forma moderna do poder tipo pastoral. E esse problema de governo passou a se ocupar do indivíduo em sua especificidade de ser vivo, assim como da gestão da vida, em que as características

⁴ **Vigiar e punir.** 1999. p. 21.

biológicas essenciais da espécie humana passam a fazer parte de uma estratégia política de distinção e distribuição das pessoas pelo regime de valor, das normas e da utilidade.

Na arte de governar do biopoder, governar significou executar mecanismos e técnicas de poder. A vida humana passou a ser problematizada e governada no âmbito das tecnologias de governo, incidindo ora no corpo individual através das práticas de normalização ora na população. Esse fato não excluiu os dispositivos da lei, apenas os integrou às novas mediações biológicas e da norma, instalando e efetivando no Ocidente uma nova economia da relação de poder. Com seus dispositivos e tecnologias inscritos na ordem do saber e do poder, os problemas de governo se organizam a partir de três principais eixos: (1) medicina e biologia, através do controle e das intervenções médicas; (2) economia política e o (3) campo da polícia médica, realizando um poderoso jogo de biopoder dos e nos corpos humanos.

Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Era, igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia que podemos chamar de tecnologias disciplinar do trabalho (FOUCAULT, 1999a, p. 288).

Biopoder. Tipo específico de governamentalidade disciplinar do corpo individual, produzida e efetivada pela razão de Estado a partir do século XVII. Essa arte de governar, que foi integrada ao poder disciplinar, imputa um novo regime político, institucional e econômico de produção de política de verdade sobre o Estado. Centrado em dispositivos administrativos das disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, o biopoder dirige seus efeitos de saber-poder sobre o homem-corpo, corpo-máquina, corpo como produtividade e desempenho, corpo apenas como força de trabalho, visando à promoção da docilidade corporal e sua utilidade capitalista. Governamentalidade a serviço do poder e da sociedade de controle, o biopoder, como novo regime de verdade, operou alheio ao discurso da lei, mas sempre esteve presente, mesmo que bloqueado, no interior do antigo código jurídico-legal, do campo das ciências humanas e do saber científico. Aparelhos de Estado, tais como, polícia, família, exército, fábrica, escola, prisão, medicina, estiveram a serviço do biopoder, docilizando os corpos, gerindo a vida, formatando e controlando o indivíduo e o corpo social, produzindo e garantindo força produtiva, deixando-a crescer para ordená-la, adestrá-la, sem, necessariamente destruí-la.

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi o elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlado dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (FOUCAULT, 1984a, p. 132).

O corpo-máquina é fixado, preso no interior do biopoder que lhe impõe limitações, proibições, obrigações e produtividades enquanto prazeres intrínsecos a esse tipo de racionalidade política de Estado. Formas de objetivação e subjetivação do sujeito caracterizam-se pelo regime autoritário, pautado pelo discurso da disciplina, pautado e materializado pela polícia do Estado, e pelo discurso da norma, extraído dos corpos rapidez, eficiência e eficácia necessárias para obtenção do funcionamento, da maximização e manutenção da produção capitalista e do lucro comercial. Ou seja, é no emprego e uso da tecnologia de poder político de polícia que o biopoder opera e penetra, mesmo que de forma capilar e sutil, nos corpos e nas subjetividades, de maneira que nenhuma pessoa possa escapar do seu jugo, na medida em que o princípio de disciplina se localizava no centro de forças políticas com a função de acionar os mecanismos disciplinares do biopoder para produção de corpos necessários, de corpos dóceis. Os “prazeres singulares” eram solicitados a sustentar um discurso de verdade que não concernia mais ao problema de governo com base nem no pecado nem na salvação da alma. Esses prazeres passam a investir no corpo-máquina visando a normalização e através do exercício do poder de regulação que estabelecia os domínios com os quais a polícia deveria se ocupar.

São a religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranquilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, as ciências e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, enfim o cuidado e a disciplina dos pobres, como parte considerável do bem público (FOUCAULT, 2008a, p. 450).

A normalização do biopoder, os procedimentos realizados no corpo-máquina, classificava, mensurava, qualificava, hierarquizava todos esses elementos visando atrelar cada um deles a um objetivo específico, a uma determinada operação, buscando saber e apreender quais são os melhores métodos para se obter os maiores e os melhores resultados da relação de poder comercial da época. Qual a melhor decisão a tomar? Quais são as pessoas mais “aptas” para realizar uma determinada tarefa? As disciplinas do corpo criaram processos e mecanismos de vigilância, adestramentos, modelagem, punição, controle progressivo. Com isso, estabeleceu

e manipulou na sociedade um verdadeiro “teatro de terror”, um novo esquema de racionalidade governamental, um modelo de operações, configurado em função de um resultado previamente prescrito e dinamizados pelas instituições, sejam elas de ensino, de saúde; ambientes de extração da força produtiva das pessoas, entre outras instâncias socializadoras da época.

Ou seja, demarcação, distinção e criação de linhas divisórias entre as pessoas consideradas aptas e inaptas, capazes ou incapazes, normais ou anormais. Nas disciplinas, o ponto de partida para as operações de governo foram as normas. A pessoa normal seria aquela capaz de se adaptar a regra estabelecida, e o anormal seria aquele incapaz, o desajustado. Portanto, o que importou para o biopoder foi o caráter prescritivo e a observação das normas que, numa sociedade de intensas transformações políticas, econômicas e sociais, assumiu a tarefa de gerir e conservar a vida pela eficácia e eficiência. “Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em domínios de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1984a, p. 135).

A racionalidade do biopoder passou a ser o centro de governamentalidade do Estado, arrancando dos corpos tempo e trabalho, numa trama de operações que visavam, entre outras coisas, controlar e aumentar as forças produtivas sujeitadas. Além disso, no domínio do biopoder, os procedimentos coercitivos e de controle psicológico também foram vistos como eficazes, a exemplo dos diagnósticos, laudos e exames médicos, os quais foram demandados pelo saber e pelo poder de jurisprudência científica a que estavam atrelado, centrado num arcabouço teórico definido, desde então, pelo campo científico: “um conjunto de regras e normas que se apoiaram, historicamente, em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; nas mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos”. Na governamentalidade do biopoder não há ênfase na relação social baseada na existência física de um soberano ou numa dinâmica das guerras, pois essa inteligibilidade como arte de governar foi secundarizada, passando-se a enfatizar os operadores de dominação e as multiplicidades dos efeitos de sujeição das pessoas. As relações de poder, e os efeitos da objetificação do sujeito, passam a ser o instrumento válido e essencial para as dinâmicas comerciais de produção de riqueza e para a relação de poder político do Estado (FOUCAULT, 1984b, p. 9).

Essa arte de governar do Estado acabou por conduzir as condutas das pessoas através da sua política de verdade e do conjunto dos seus dispositivos. Com isso, desenvolveram-se e aperfeiçoaram-se dois fundamentais atos e procedimentos governamentais. De um lado,

baniram todas as formas de vida e saberes populares considerados inúteis ao Estado e improdutivos ao capitalismo emergente. Dito de outro modo, o Estado excluiu o saber do operário, do psiquiatrizado, do doente, do encarcerado, do “delinquente”, enfim, os saberes das pessoas, isolando-as aos espaços de práticas coercitivas e do conjunto das suas técnicas policiais e médicas.

De outro lado, desenvolveram um astucioso interesse pelos mecanismos e instrumentos de objetivação do sujeito através, inclusive, dos aparelhos de diagnósticos, nos procedimentos médicos e na medicalização devido, principalmente, ao fato desses instrumentos representavam a fonte de produção do economicamente lucrativa e do politicamente verdadeiro e útil. Os efeitos de verdade dessa arte de governar repousaram na correlação direta entre o que era permitido e o que era proibido fazer, fazendo ressurgir a dinâmica do poder pastoral na figura do culpado, do louco, do fora da lei, do subversivo. Nesse sentido, foi possível fazer a história do direito penal (criação de prisões), dos dispositivos de sexualidade, do poder psiquiátrico e manicomial (criação de hospício), do sistema punitivo e de vigilância representados, principalmente, pelas instituições escolares e pelas fábricas.

A intenção foi a objetificação do sujeito, sobretudo, a partir das práticas divisórias que definiram as diferentes relações sociais, em particular, aquelas dirigidas ao louco, ao doente, ao criminoso, à questão da sexualidade, à sujeição dos corpos; enfim, à condução dos comportamentos humanos. Assim, a governamentalidade do Estado jamais se interessou pelo louco, pelo doente, pela criança, pela mulher, pelo pobre, pela reinserção do “delinquente” na sociedade, pelos encarcerados. A reflexão acerca da melhor maneira possível de o Estado governar, historicamente, se interessou pelos mecanismos de poder e pelos sistemas de punição que objetificaram o sujeito. A tarefa do Estado de administrar corpos, de impedir o *laissez-faire*, localizando-se sempre no limite entre o permitido e o proibido, na organização e no exercício de poder sobre a vida, evidenciou, principalmente, o modo de vida, a maneira de ser, o *ethos* do liberalismo de mercado se manifestar no mundo promovendo, inclusive, uma lógica cultural com finalidade de controlar e concentrar riquezas, e, noutro sentido, explorar as forças de produção de riqueza.

Entretanto, e como fundamento das relações de poder da arte de governar, a racionalidade do biopoder produziu seus jogos de verdade, onde o sujeito ora se encontrou em posição de exercê-lo ora em condição de resistir a ele. E foi a partir desses jogos de verdade que as dinâmicas das relações de poder foram constituídas.

2.4 Biopolítica: gestão da população como problema de governo

O conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder (FOUCAULT, 2008b, p. 3).

O segundo eixo de organização de saber-poder sobre a vida concerne à biopolítica, ao corpo-espécie. Concebendo a população como objeto de poder político do Estado, a biopolítica se desenvolveu através do governo da população, por meio de processos de subjetivação bastante específicos e coletivos, ajustando-a, assim como fez o biopoder, aos acordos das medidas e princípios da razão de Estado do liberalismo de mercado e dos crescentes processos econômicos da industrialização das sociedades ocidentais do século XVIII. Seguramente, não foi a primeira vez que a população foi visada em sua centralidade pelas estratégias e práticas liberais de governo dos homens, pois figurou como fonte de riqueza do soberano e como preocupação mercantilistas.

Contudo, no caso da população, a novidade foi o fato de a população ser sido apreendida, em especial, como força de trabalho, ou seja, ter sido considerada, em sua positividade, como princípio fundamental do problema de governo e da relação de poder da biopolítica: a constituição do sujeito enquanto capital humano, enquanto sujeito objetivado, sendo aquele que pode e deve ser concebido, de forma individual e coletiva, como fonte de renda e de produção do enriquecimento capitalista (FOUCAULT, 2008b).

Com suas cesuras, mas agregando-se à estrutura e aos mecanismos disciplinares, a era da biopolítica reforçou as condições para que as ciências empíricas, tais como a medicina, biologia e economia política fossem positivadas e dirigidas a um novo personagem político do poder tipo pastoral em suas formas modernas, e que antes não havia sido alvo das preocupações do pensamento e poder político, tampouco das técnicas e procedimentos de governo do Estado. Essa nova figura foi a população. O surgimento do novo problema de governo com foco na população mudou o modo como a vida passou a ser gerida pela governamentalidade do Estado, possibilitando a formação de uma nova economia das relações de poder não com base no direito, mas ancorado em um novo instrumento intelectual da razão de Estado, a saber, a economia política.

Ora se trata de visar, através dessa expressão, certa análise estrita e limitada da produção e da circulação das riquezas. Ora por “economia política” entende-se também, de forma mais ampla e mais prática, todo método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação (FOUCAULT, 2008b, p. 19).

Foi a era da inserção e das práticas de conservação da espécie humana, do corpo-espécie, no domínio da racionalidade e da gestão calculista da vida, da regulação, da estimativa e do controle estatístico da população. O regime ou a tríade economia política, medicina-biologia e polícia do Estado, apoiadas na positividade e expansão dos saberes econômicos, médicos e no alcance e na valorização de políticas higienistas e de violência depuradora sobre os operários e os pobres, passaram a atuar no âmbito coletivo, acoplando-se ao conjunto de saberes e práticas liberais da razão de Estado, objetivando tanto o crescimento quanto a subsistência da população, mas, principalmente o enriquecimento do Estado através da governamentalidade biopolítica da população. “Logo, a economia política vai se alojar, em primeira instância, no próprio bojo dessa razão governamental que os séculos XVI e XVII haviam definido e, nessa medida, por assim dizer, ela não vai de forma alguma ter a posição de exterioridade que o pensamento jurídico tinha” (FOUCAULT, 2008b, p. 20).

Com isso, foi enfatizado o elemento da naturalidade sobre os efeitos da prática governamental concebida como economia política e o fato biológico básico de o ser humano compor a espécie humana, através da qual a medicina alcança e se inscreve na esfera do espaço público: “ora, desde o século XVIII uma das grandes funções da medicina, da medicina psíquica, psiquiátrica, psicopatológica, neurológica, foi precisamente substituir a religião e reconverter o pecado em doença” (FOUCAULT, 2011, p. 306).

O segundo elemento diz respeito à criação de uma medicina de Estado e de uma polícia médica. Ambas respondem à necessidade do Estado moderno de agir sobre a vida da população, gerindo-a de modo a aumentar sua potência e sua conservação, garantindo e aperfeiçoando o funcionamento estatal. “Pode-se dizer que a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado. Nessa medida, ela também suscitou uma série de revoltas de conduta. Desde o fim do século XVIII até os nossos dias, que vai da recusa de certas medicações, de certas prevenções, com à vacinação, à recusa de certo tipo de racionalidade médica”. O terceiro elemento concerne ao desenvolvimento das cidades, e com ela, o nascimento da medicina urbana. Medidas e práticas de segurança de higienização e saneamento passam a ser adotadas junto com as modificações operadas no espaço das cidades, visando à produção de uma

população sadia e produtiva (FOUCAULT, 2008a, p. 263).

As práticas e intervenções da governamentalidade biopolítica, inerente também à medicina urbana, recaíram essencialmente no espaço da vida cotidiana das pessoas, como também, no nível dos fenômenos de regulação da população, distintos dos dispositivos disciplinares do biopoder. Houve a introdução maciça dos saberes, dos modos de ordenar o fenômeno empírico e dos problemas da população originados pelos princípios da regulação policial das cidades, como também do campo das pesquisas científicas sobre os seres vivos, doenças e epidemias, sobre as taxas de natalidade, endemias, longevidade, fecundidade, doenças, mortalidade, saúde, morbidade, entre outras coisas. Desse modo, a gestão da vida e a biopolítica alcançou, atravessou e explorou a espécie humana. Ou seja, se no regime das ciências empíricas, os seres vivos foram apenas identificados e demonstrados em quadros classificatórios, com a governamentalidade biopolítica foi possível exercer mecanismos de poder, estudos e análises científicas mais complexas acerca do organismo humano, da ênfase na prevenção de doenças e de acidentes e da economia política como campo de atuação da biopolítica “E é em relação a estes fenômenos que essa biopolítica vai introduzir não somente instituição de assistência (que existe faz muito tempo), mas mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais. Vamos ter mecanismos de seguros, de poupança, individual e coletiva, de seguridade” (FOUCAULT, 1999a, p. 291; COSTA, 2009).

Conhecer mais para promover à conservação da vida, o controle das pessoas e da população. Controlar e conservar o crescimento da população para que o liberalismo, que foi o instrumento de formação e de legitimidade da verdade imputada pela governamentalidade do Estado, marcasse seus territórios enquanto lugar da verdade e da naturalização da das suas artes de governar.

O que é esse novo tipo de racionalidade na arte de governar, esse novo tipo de cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer "aceito, quero, projeto, cálculo que não se deve mexer em nada disso?" Pois bem, acho que é isso que se chama, em linhas gerais, de “liberalismo” (FOUCAULT, 2008b, p. 28).

Desse modo, os regimes, os domínios e as tecnologias biopolíticas se imbricam, pois não se manifestam por sucessão, ao contrário, e resguardando suas especificidades, eles se misturam para poder fazer o liberalismo funcionar melhor. Assim, a implantação dos dispositivos de segurança, enquanto técnica política de governo, foi designada para agir nos

elementos da realidade, inscrever-se, exclusivamente, nesse jogo da realidade consigo mesma, deixando os fenômenos da realidade agirem uns sobre os outros, articulando-se com os princípios da própria realidade. Ou seja, com os elementos, físicos e “naturais”, de um dado contexto social, a exemplo da valorização e do policiamento das cidades. Foi a era da aposta no crescimento da população e das cidades, onde a racionalidade política inerente ao liberalismo de mercado, à sociedade controlada pelos dispositivos de segurança emergiram. “Há cidades porque há polícia, e é porque há cidades tão perfeitamente policiadas que se teve a ideia de se transferir a polícia para a escala geral do reino” (FOUCAULT, 2008a, p. 458).

Neste sentido, a racionalidade biopolítica do regime governamental do liberalismo de mercado, instaurou a ordem da segurança efetivada, de um lado, a partir da relação do governo, e do seu programa e das medidas governamentais, com os acontecimentos ocorridos no nível da população. De outro lado, através da incidência de regulação severa sobre o conjunto da população. A segurança procurou operar não pela imposição de uma especificidade jurídica ou administrativa, muito embora dela tenham lançado mão. Mas por uma tecnologia política que não se deu como tarefa conduzir a esfera do comportamento humano por nenhum mecanismo de regras religiosa ou soberana. A segurança operou a serviço dos princípios do liberalismo e aos jogos de verdade estabelecido por ele. Desse modo, o território, a realidade são recobertos pela biopolítica, ou seja, pela gestão calculista da vida, aquela que promove o ajustamento dos fenômenos da população aos processos políticos.

A regulação dos acontecimentos que ocorriam na cidade, visando evitar a explosão de movimentos populares de insatisfação e de revoltas, fosse ela urbana ou no campo. Policiar como dispositivo de segurança para prevenir escassez de alimentos, ou que qualquer outro bem material, se manifestasse, sobretudo na área urbana. Policiar para regular os fenômenos de estocagem e retenção de mercadorias. Enfim, o Estado de polícia e a segurança na cidade como mecanismos da arte de governo biopolítico, foi, de um lado, o dispositivo de jurisdição e de intervenção, inclusive policial, cruzado, de outro lado, com o dispositivo de verificação, ambos impostos pelo liberalismo de mercado. Ou seja, o entendimento do mercado como lugar de produção de verdade, como lugar de justiça “distributiva”, visando o livre mercado: a circulação dos cereais, dos produtos e das demais mercadorias, promovendo, com isso, o crescimento, o poder político, a força e o lucro do Estado no Ocidente moderno.

“Policiar”, “urbanizar”, evoco simplesmente essas duas palavras para que vocês tenham todas as conotações, todos os fenômenos de eco que pode haver

nessas duas palavras e com todos os deslocamentos e atenuações de sentido que pode ter havido no decorrer do século XVIII, mas, no sentido estrito dos termos, policiar e urbanizar é a mesma coisa (FOUCAULT, 2008a, p. 453).

Portanto, a racionalidade liberal de mercado enquanto política discursiva, teórica e prática da governamentalidade biopolítica, foi instaurada a partir do século das Luzes, determinando o regime de verificação, central e preponderante, do mercado - seu poder de concentrar e controlar riqueza, conferindo exclusividade para esse tipo de problema de governo. Isso marcou a importância política desse momento histórico, ou seja, o aparecimento de um novo problema de governo com base nos interesses de mercado, que se inicia do século XVIII, mas, que iria caracterizar também o problema de governo e o regime de verificação da racionalidade governamental nos séculos vindouros.

Na verdade, para compreender como o mercado, na sua realidade, tornou-se para a prática governamental um lugar de verificação, seria necessário estabelecer o que eu chamaria de uma relação poligonal ou poliédrica, como vocês preferirem, entre certa situação monetária, que era a do século XVIII, com, de um lado, um novo afluxo de ouro e, [de outro], uma relativa constância das moedas, um crescimento econômico e demográfico contínuo na mesma época, uma intensificação da produção agrícola, o acesso à prática governamental de um certo número de técnicos portadores, ao mesmo tempo, de métodos e de instrumentos de reflexão e, enfim, a conformação teórica de um certo número de problemas econômicos (FOUCAULT, 2008b, p. 46).

Contudo, vale ressaltar que o historicismo, o qual “parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história”, também fez parte dessa conjunção de discursos, saberes e propósitos liberais, com centralidade no controle econômico, legitimando que o outro, ou seja, o estranho, seja ele o selvagem, o primitivo, o negro, o operário, o pobre, foi ao mesmo tempo o mais próximo e aquele encerrado em si mesmo (FOUCAULT, 2008b, p. 5).

No pensamento liberal e industrializado do século XIX, a história foi a base a partir da qual todos os seres ganharam existência e chegaram à sua “cintilação precária” devido, sobretudo, à ênfase na preocupação da governamentalidade de Estado com seu regime de historicidade acerca da origem humana, concebida como descolada da vida presente, presa e articulada ao passado, à ideia de tempo como sucessão, continuidade, e de espaço e tempo compreendidos com *a priori*. Mas, principalmente pelo fato de a história ter sido concebida como artífice da inteligibilidade da racionalidade liberal de mercado, cabendo-lhe a função de distinguir e de indicar quem seria o outro “inferior”, aquele desprovido de acesso aos bens

materiais. Assim como, de preservar e levar adiante os fatos enaltecidos que possibilitassem à conservação de um passado apenas representativo e reconhecimento do saber das lutas e das façanhas dos heróis e dos “vencedores”.

É nesse contexto, devido inclusive ao novo contexto geopolítico traçado pela intervenção colonial europeia, que o evolucionismo aparece desenvolvendo estudos comparativos acerca dos grupos sociais “primitivos”, considerados como formas elementares da racionalidade sociocultural do sujeito moderno. Desse modo, os sistemas primitivos de organização social foram identificados apenas como o estágio de infância da humanidade. Ou seja, a condição humana dos povos primitivos foi concebida enquanto irredutivelmente irracional, e, portanto, inferior. Com isso, enfatizam a ideia de que o primitivo significaria apenas a origem, o “elo perdido” de transmissão biológica da espécie humana, o ancestral primitivo, o “exterior” à história do espírito humano, como parece ter pretendido a filosofia hegeliana, justificando, de um lado, as investigações científicas sobre as vias de acesso, de domínio e de comparação das formas de organização dos povos primitivos. De outro lado, a naturalização da biopolítica liberal de controle da economia, dos meios de produção e dos bens materiais por parte da raça branca, considerada, “historicamente” superior e vencedora.

Assim, a investigação científica de vertente evolucionista, procurou tecer sua autonomia como a ciência das sociedades primitivas, mostrando que estas, embora tenham sido apreendidas sob o signo da falta e da inferioridade cultural, comprovam a unidade da espécie humana, a existência da “família humana”, a qual se movimentaria, por etapas, rumo à civilização. Com isso, se desenvolveram estudos comparativos acerca dos grupos sociais ditos “primitivos”, considerados como formas elementares da racionalidade sociocultural moderna. Esse foi o fundamento basilar empreendido pela investigação científica evolucionista, insuflando o discurso teórico e a prática cultural de distinção de raça, ou seja, do racismo, e das suas práticas, que refletiria à racionalidade governamental de inferioridade do povo negro e do perigo da miscigenação, ocasionando, inclusive, a naturalização das práticas de eugenia e da regulação das distinções de classe social, as quais fundaria a consciência epistemológica e da relação de alteridade no pensamento ocidental.

De uma forma ou de outra, as novas tecnologias de governo, convertidas nos conceitos de superioridade da raça branca e do perigo da mistura racial, foram normalizadas e fundamentaram através do método dedutivo-comparativo, não apenas os modos de produção do conhecimento científico, mas também nos modos da ação, ou seja, de um conjunto de

atitudes preconceituosas e estigmatizantes, privilegiando determinadas raça em detrimento de outras consideradas e aceitas como inferiores. Com isso, foi se fortalecendo as condições políticas e culturais para a configuração da governamentalidade e a relação de poder político dos modelos imperialistas estadunidense e europeu, com suas bases coloniais, resultando na presença da racionalidade racista por dentro do processo de governamentalização desenvolvida no Brasil.

Tome-se um exemplo emblemático a influência exercida pelo pensamento do diplomata francês Gobineau (1856), o qual conheceu o Brasil, manteve contato, correspondência e teve o apoio do imperador D. Pedro II na publicação da obra *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas). Gobineau postulou acerca da superioridade e pureza da raça branca, das diferenças da espécie humana e do perigo da miscigenação e mestiçagem, apontando esta última como sendo a forte e possível causa da degenerescência da raça branca e, conseqüentemente, do processo civilizatório que vinha sendo implementado no Brasil do século XIX. Outro exemplo foi a teorização de Agassiz, zoólogo suíço naturalizado nos Estados Unidos, com formação fundada na história natural e que veio ao Brasil por intermédio de expedição científica.

Porém, o advento da pesquisa etnográfica desenvolvida Franz Boas e de Malinowisk, realizou uma virada na teoria, na prática e no programa de investigação da antropologia, sobretudo através de críticas dirigidas ao método de pesquisa evolucionista, estabelecendo, com isso, nova economia das relações de poder, produzindo um novo foco, teórico-conceitual e metodológico, para a realização das pesquisas acerca do contexto sociocultural dos povos ditos primitivos. Desse modo, o cenário intelectual do século XIX também possibilitou o surgimento de críticas, rupturas, tensões e formas de resistência às práticas de pensamento e de governo, questionando as relações de poder e a governamentalidade evolucionista e historicista.

Selecionamos duas formas de resistência alavancadas por dois pensadores do final do século XIX: o antropólogo Franz Boas, judeu naturalizado nos Estados Unidos, e o filósofo F. W. Nietzsche. Boas, no artigo *Os limites do método comparativo*, refletiu sobre a utilização desse método pelas teorias evolucionistas e raciais nos estudos acerca da diversidade e similaridade das culturas humanas, inclusive sua tendência em aludir aos estágios de sucessão, estabelecendo leis gerais, uniformes e generalizações teórico-metodológicas. Boas argumentou que estes estudos, mesmo problematizados os fenômenos etnológicos mediante explicação causal e unívoca, supondo que todos os acontecimentos culturais ocorreriam da mesma maneira

em todos os lugares, não alcançaram provas suficientes da evidência científica de uma conexão histórica, ou seja, de uma origem comum entre as culturas (BOAS, 2005). Desse modo, a resistência de Boas ao determinismo da abordagem causa e efeito, comum ao ambiente político e acadêmico do século XIX, incidiu na demonstração, com base, sobretudo em suas pesquisas de campo acerca do fenômeno étnico em sociedades totêmicas, de que os fenômenos culturais e as características ditas comuns às culturas, na verdade, se desenvolveram mediante uma multiplicidade de caminhos e fontes, a qual pode ser verificada através da percepção de valor relativo presente em todas as culturas.

Assim, extraímos duas importantes contribuições para o pensamento antropológico moderno. A primeira foram os estudos etnológicos acerca do conceito de relativismo cultural, uma vez que se pauta na compreensão de que cada ser humano olha e vive o mundo sob seu próprio prisma, com base na cultura em que está inserido desde o seu nascimento (BOAS, 2005). A segunda versa sobre a crítica boasiana à similaridade identificada entre os estudos sobre o determinismo geográfico (causas externas) e as leis gerais que ordenam os comportamentos psicológicos (causas internas). Para Boas, esse recorte é etnocêntrico, pois as ideias variam, não existem nem são postas de forma generalizada em todos os lugares. Também não prova que as similitudes culturais sejam a causa nem da origem nem da linearidade da história da evolução humana, pois cada cultura apresenta uma endógena e complexa rede de diferentes e peculiares relações sociais. A terceira é que o relativismo cultural, deslocando o foco da pesquisa antropológica da raça para a questão da cultura, inaugura o debate sobre igualdade racial, relativiza estudos sobre o fenômeno étnico e demonstra que o racismo é, na realidade, uma construção social, ou seja, resultado e efeito de causas e de justificativas sociais (BOAS, 2005).

Em Nietzsche, as formas de resistência foram dirigidas aos arroubos do controle e da normalização da vida, em particular, na *historische Fieber* – febre historicista imputada pelos hegelianos, evolucionistas e positivistas do século XIX. Ou seja, a história tradicional, elaborada como uma narrativa sucessiva, teleológica, detentora do poder e da verdade, cultuou o passado sem se preocupar com o sentido valorativo da vida presente. Para tanto, o autor desenvolveu o conceito de *potência de vida*, para se contrapor à ideia de submissão do ser humano, assim como, a *Metáfora do martelo*, aquela que destrói, arcaicas e paralisantes, ilusões do historicismo. Com isso, produziu uma nova concepção de conhecimento histórico, compreendido enquanto produtor da vida, o qual concebe o sujeito como portador de vontade e de capacidade de ação. Sendo assim, Nietzsche procurou suplantar, de um lado, à concepção

de sujeito concebido como modelo universal, como também, à concepção de história enquanto uma ciência linear, que apenas repete os fatos do passado. Fatos históricos, para Nietzsche, eram ilusões estúpidas, sem significações singulares e sem considerar dimensões da vida humana, tais como, emoção, felicidade, liberdade, instinto e o cotidiano das pessoas como componente fundamental da história. Elaborando novos conceitos para o pensamento filosófico ocidental, Nietzsche, no Título II, Consideração Intempestiva, no capítulo *Da utilidade e inconvenientes da História para a vida* (1874), se contrapõe ao historicismo afirmando que a vida se fundamenta no *devenir*. A vida humana é *devenir*, não é apriorismo histórico nem reiteração do passado. Vida humana é vontade de potência, é uma constante construção.

Por isso, vida é obra de arte, é signo de vontade criadora e força, onde toda mudança é resultado de se viver o presente e de lutar, não apenas pela vida biológica, mas lutar pela vontade de potência. Para ele, o historicismo significou uma doença histórica, pois se os seres humanos têm necessidades, sejam elas culturais, sociais, psicológicas, é porque eles possuem potência de vida, e não porque lhes falta vida ou lhes falta civilização. Viver, para o Nietzsche, é identificar, no próprio indivíduo e na cultura de um povo, a *plastische Kraft* – a força plástica. Ou seja, é enfatizar a pertinência da força a-histórica, no sentido de ser dionisíaco, aquele que sabe se desviar do sentido da cultura massificante, tradicional, apolínea, determinista e saturada de historicismo. Desse modo, o historicismo promoveu um dos maiores e mais perigosos espetáculos protagonizados pela humanidade, em que a máxima *Fiat veritas, pereat vita* - Haja a verdade, pereça a vida - refletiu o espírito científico da época, que, por ser liberal, desprezou e desvalorizou a dimensão humana da vida.

Em termos de problematização das práticas de governamentalidade do Estado, estas críticas dirigidas ao pensamento científico e dominante da época, nos ajudam a identificar o sentido de continuidade da racionalidade que transitou, historicamente, nas relações de poder político das artes de governar que discutimos aqui anteriormente, as quais definiram o lugar do poder da verdade, seja ele demarcado pelo poder do pastor, do rei ou da super-raça. O diagnóstico do presente tem curiosamente demonstrado esse sentido de continuidade na análise acerca do avanço do modelo neoliberal na contemporaneidade, sobretudo, na questão da livre circulação e da concorrência de mercado, evidenciando a naturalização dos seus eventos e efeitos, os quais, além de aprofundar as desigualdades sociais, tem dividido o mundo duas partes distintas e dissociáveis: de um lado, a parte rica e super rica, que pode e deve viver. De outro lado, a parte pobre e negra, que pode e deve morrer.

No Brasil, a governamentalidade respaldada na veridificação produzida pela próprio Estado, esteve historicamente enraizada aos interesses econômicos da classe social dominante em detrimento dos interesses e do protagonismo da maioria da população, com exceção do atual governo, e da sua gestão democrática, focada nos programas e nas políticas sociais. Mas, no geral, e sob o jugo do fator econômico e das leis de mercado, a governamentalidade do Estado foi, recorrentemente, biopolítica. E hoje, a racionalidade biopolítica se revela como neoliberal e neoconservadora. Nesses termos, o papel desempenhado pelas técnicas de polícia, caracterizado pela violência da sua intervenção em territórios periféricos, evidencia o tipo de desenvolvimento, desigual, excludente e racista, que tem sido preferencialmente consolidado no Brasil, atesta a continuidade do problema de governo que, historicamente, objetivou apenas assegurar os interesses econômicos da elite brasileira, deixando a população sob os efeitos do funcionamento do Estado mínimo. Por isso, o Estado de polícia do nosso tempo, trabalha a serviço da lógica cultural do capitalismo neoliberal, assegurando a continuidade da produção e da criminalização da pobreza e dos territórios periféricos, habitados, em sua maioria, pela população negra.

O que define agora minha identidade e a minha reconhecibilidade são os arabescos insensatos que o meu polegar coberto de tinta deixou numa folha de papel de um serviço de polícia. Ou seja, qualquer coisa da qual absolutamente nada sei e com a qual de maneira nenhuma posso identificar-me ou distanciar-me: a vida nua, um dado puramente biológico (AGAMBEN, 2014, p. 66).

Assim, o avanço vertiginoso da desigualdade social, do racismo e da ofensiva neoliberal são correlatos. O confisco da distribuição de renda, de riqueza e dos serviços públicos de saúde, educação, moradia, entre outros serviços; a intensificação de projetos de “desenvolvimento” e de mobilidade urbana atrelados aos interesses do mercado e da especulação imobiliária; os atuais ataques às democracias e aos programas e políticas sociais, principalmente aqueles destinados à juventude negra; a criminalização dos movimentos sociais, são efeitos que indicam, de um lado, os históricos problemas enfrentados pela maioria da população brasileira, de outro lado, a pressão pela perpetuação da racionalidade e da governamentalidade das elites econômicas, seus confiscos e suas investidas de controle orçamentário, como problema de governo.

Sendo assim, podemos identificar que as marcas e os efeitos da governamentalidade de Estado liberal no Brasil, desde as tentativas de extermínio dos povos indígenas, de todo o

processo escravista, da construção social da pobreza e do surgimento das favelas, não cessaram de operar, incidindo, em particular, na tentativa de naturalização da exclusão e da segregação do povo negro e periférico no nosso tempo, como iremos comentar mais adiante. Com efeito, tais marcas moldaram os históricos dilemas e entraves em torno da organização e do funcionamento do Estado nação brasileiro.

Hoje, este cenário, além de exprimir o legado de uma modernização seletiva, alheia ao atendimento das demandas da maioria da população, caracteriza e tenta intensificar o alcance e a ofensiva da governamentalidade neoliberal e neoconservadora numa escala global, atrelada, mais do que nunca, aos princípios e ao predomínio da concentração e do controle econômico pelas elites, deslegitimando e tentando desmontar, os princípios e os valores democráticos. Paradoxalmente, ao invés da valorização da vida humana ter sido o fundamento de criação da política da verdade e do problema de governo de Estado, foi a relação de poder e o governo político do liberalismo de mercado que prescreveu, e permanece determinando, o horizonte de força da governamentalidade de Estado.

3 SUJEITO E VERDADE: Pensar nem consola nem dá felicidade

3.1 *Epiméleia heautôu* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhecimento de si)

Os paradoxos que a cultura ocidental, no decorrer dos séculos, imputou à noção de cuidado de si, distorceram e desqualificaram seus propósitos originais, principalmente, fazendo-o cair no esquecimento, proporcionando a ênfase no saber de conhecimento, ou seja, no “conhece-te a ti mesmo”. Um desses paradoxos foi a visão negativa de que a noção de *epiméleia heautôu*, que significa cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo, incentivaria a produção de subjetividades individualistas e egoístas. Outro paradoxo foi o entendimento de que esta noção significaria modos de vida centrados no rigor e na moralidade cristã, ou seja, uma cultura ocupada tão somente com os outros, com a coletividade e, sobretudo, com a renúncia de si. Porém, e como já argumentamos anteriormente, o mais expressivo desses paradoxos foi o *momento cartesiano*, que requalificou o “conhece-te a ti mesmo” como via de acesso à verdade, desqualificou a noção de *epiméleia heautôu* e consolidou a forma do pensamento filosófico racionalista interroga apenas sobre o que permite o sujeito ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2006d, p. 4; MUCHAIL, 2008).

Com efeito, e nisto as coisas são muito simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instaurou a evidência da origem, no ponto de partida do procedimento filosófico - a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência. É, portanto, ao conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano (FOUCAULT, 2006d, p. 18).

Na perspectiva da noção de *epiméleia heautôu*, a verdade não é alcançada pela via do conhecimento, a partir de um método externo ao sujeito, é necessário que o sujeito se modifique, se transforme, se permita ser atravessado por uma dada experiência. E esse seria o modo pelo qual a relação sujeito e verdade se estabeleceria, possibilitando o acesso do sujeito à verdade. Assim, *epiméleia heautôu* alude a outros itinerários de construção da relação sujeito e verdade. Ela é o conjunto de práticas de si e de experiências de ascese, de concentração, de técnicas de sensibilidade, de prática de resistência. “*Epiméleia heautôu* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Na civilização antiga, a atitude do sujeito para ter acesso à verdade e para transformar-se, caminharam juntas e os princípios fundamentais ligados ao *epiméleia heautôu*, ao cuidado de si, significou a forma mais abrangente de espiritualidade

experimentada pela civilização ocidental, caíram no esquecimento e, com elas, a compreensão do eu e do que somos nós: alma concebida enquanto sujeito da ação. Mais adiante, na parte 3.3, voltaremos a tratar da noção *epiméleia heautôu* (FOUCAULT, 2006d, p. 14).

Nos primórdios da Idade Moderna, essa história se inverteu e passamos a privilegiar apenas o conhecimento, e seus saberes, como chave de acesso à verdade, sem ser necessário a transformação do sujeito. Ter acesso à verdade passou a ser apenas uma questão de método extrínseco ao sujeito, não exigindo a mudança da estrutura do sujeito enquanto tal. Nesse sentido, se nas sociedades arcaicas o sujeito que não fosse capaz de acessar à verdade, a verdade era capaz de transfigurar e de salvar o sujeito, na Idade Moderna, o sujeito é concebido como capaz de acessar e conhecer à verdade, porém a verdade não foi capaz de emancipar o sujeito. Assim, foi a partir da escolha pelo conhecimento de si em detrimento do cuidado de si que o sujeito moderno se configurou, privilegiando a separação, o rompimento do elo existente entre ascese, acesso à verdade e transformação do sujeito. E no percurso dos séculos V e XVII, crescem as tensões e os distanciamentos entre teologia e espiritualidade, reforçando-se o discurso de que a teologia privilegia o conhecimento de si sem exigência de modificação profunda do ser do sujeito.

3.2 Momento cartesiano: o ser do sujeito é apartado

Descartes teria sido o mentor da formação e do desdobramento do conhecimento de si no Ocidente, o qual iria nortear toda uma lógica cultural a partir da idade clássica. Ao propor o “penso, logo existo”, atestaria a existência do sujeito no seu caráter cognoscente, pensante, na perspectiva do ser racional com acesso à verdade. Descartes, com a ênfase no conhecimento de si (*gnôthi seautón*), fez declinar o princípio do cuidado de si como base do pensamento filosófico e da formação do sujeito. Ao legitimar o “penso, logo existo”, a cultura ocidental apartou o ser do sujeito do processo e do ato de acesso à verdade. Ou seja, o sujeito ocidental não precisaria se inscrever nos processos que ele mesmo prescreve e delibera para o outro. O sujeito não precisaria realizar nenhuma prática ascética, ter experiência de si ou ser tocado em seu âmago por algum acontecimento. O sujeito só precisaria pensar de uma forma socialmente aceita e legitimada, se comportar de uma forma aceitável pelos códigos e contratos sociais, manter uma posição de neutralidade e imparcialidade aos processos interiores que porventura pudesse estar provocando inquietação e, assim, ter a sensação e o reconhecimento social de

estar acessando à verdade e vivendo uma vida verdadeira (FOUCAULT, 2006d; MUCHAIL, 2008).

A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Depois de Descartes, temos um sujeito não ascético de saber. Esta mudança possibilita a institucionalização da ciência moderna (FOUCAULT, 1995, p. 277).

3.3 Ética do cuidado de si e do outro

Propomos o cuidado de si e o estudo das práticas de si compreendidos como dispositivo potencial de criação de novas formas de vida e de relação de poder. Ao estudar as práticas de si, pretendemos identificar a constituição de sujeitos singulares, não mais pensados a partir de práticas de sujeição, e sim mediante o entrelaçamento entre verdade e subjetividade, bem como os processos de modos de subjetivação, para além dos dispositivos do biopoder e da biopolítica. Nisto reside à noção foucaultiana de vida como estética da existência, em que a imbricação do viés ético ao estético aparece como princípio fundamental de produção de nova subjetividade. Assim como, para compreensão de que a experiência ética que o sujeito possa vir a fazer de si mesmo é inseparável da governamentalidade que dirige as condutas no contexto social e político em que ele está inserido.

Não basta afirmar que o sujeito é constituído num sistema simbólico. Não é somente no jogo dos símbolos que o sujeito é constituído. Ele é constituído em práticas verdadeiras - práticas historicamente analisáveis. Há uma tecnologia da constituição de si que perpassa os sistemas simbólicos ao utilizá-los (FOUCAULT, 1995, p. 275).

Logo após a publicação de *A vontade de saber*, Foucault criou o conceito de governamentalidade, para indicar a forma pela qual o Estado define e implementa seu problema de governo, possibilitando o surgimento, nos seus últimos trabalhos, de uma analítica do poder atribuída às relações estabelecidas em exterioridade a ele, ou seja, no âmbito da vida, no espaço dos acontecimentos cotidianos da população e, por isso, baseada em processos e modos de

subjetivação singulares. Foucault objetivou demonstrar que as relações históricas de poder surgem como baluartes de formas/saber e formas/subjetividades. Entretanto, com a noção de governamentalidade, surge a possibilidade de se pensar numa articulação entre as diversificadas formas de saber, múltiplas relações de poder e processos de subjetivação. Essa noção permite a Foucault pensar as formas de governo relativas ao controle da população, examinando as formas de governo relativas às particularidades individuais presentes desde o poder pastoral, que procura se ajustar ao indivíduo, às relações disciplinares, confessionais e normalizadoras, criando formas de subjetividades em que o sujeito se estrutura através de um discurso de verdade que depende da obediência à representação do outro sobre si.

Tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade”, que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções (FOUCAULT, 1984b, p. 10).

No segundo volume da trilogia, *O uso dos prazeres*, assim como no curso ministrado no Collège de France intitulado *A hermenêutica do sujeito*, o pensamento de Foucault é caracterizado pela suspeita o sistema de código moral e de regras de comportamento prescrito por instituições como família, Igrejas, hospitais, entre outros aparelhos, as quais, além de definiram as condutas mediante o binômio permitido e proibido, “constituem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos” passando, com isso, a enfatizar a experiência da estética da existência como governo ético de si mesmo, redefinindo a produção de subjetividade, onde esse código ético, quase sempre, foi acionado apenas como um dispositivo para prescrição da maneira “pela qual é necessário “conduzir-se” – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito” (FOUCAULT, 1984b, p. 26). Como vimos anteriormente, na fase dos seus estudos sobre o saber e o poder, ou melhor, sobre as formas de constituição do sujeito, interessou a Foucault refletir as governamentalidades de normalização nas sociedades disciplinares e a biopolítica nas sociedades industriais, interrogando as modalidades históricas de configuração do sujeito.

O pensamento foucaultiano na terceira fase das suas pesquisas, que foi o cuidado de si, seu foco de reflexão foram as técnicas e as práticas ascéticas, que ele nomeou de *práticas de si*, onde o sujeito institui uma relação, como também, um conjunto de atividades sobre si, produzindo novos modos de subjetivação e novas formas de vida. Essa perspectiva alude às

práticas nas quais os sujeitos procuram se transformar, apreender e conduzir sua vida, caracterizada por modos de vida resistentes e valores estéticos. É a partir das práticas de si, que são orientadas para a ética, que Foucault evidencia uma nova noção de constituição do sujeito e problematiza a relação entre subjetividade e verdade.

Nesse caso, o sistema dos códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar. Sua observação exata pode ser relativamente pouco relevante, pelo menos comparada ao que se exige do indivíduo para que, na relação que tem consigo, em suas diferentes ações, pensamentos ou sentimentos, ele se constitua como sujeito moral; a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, pelos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser (FOUCAULT, 1999b, p. 30).

Para tanto, entram em questão novos jogos de verdade e de modos de subjetivação, e todo um conjunto de práticas de si que os apoiam, e a centralidade da reflexão passou a ser a maneira como se deve pensar e constituir a si mesmo como sujeito, como também, as modalidades de relação consigo mantida, de um lado, sob o signo dos elementos da ascese, de outro lado, sob a busca de se procura manter os “sentidos num estado de tranquilidade” (FOUCAULT, 1984b, p. 30). Na obra *A hermenêutica do sujeito*, fase do Foucault tardio e do período em que lecionou no Collège de France, o tema central foi o cuidado de si, apontado pelo autor como o estrato fundamental na história das tecnologias de si. A obra é composta por um conjunto de doze aulas em que Foucault investiga como, em cada período histórico, as relações sujeito/verdade, vistas enquanto constitutivas, se desenvolvem. Foucault analisa as origens e os desdobramentos da noção de cuidado de si no decorrer dos mil anos percorridos entre a Antiguidade e o ascetismo cristão, atravessando os tempos históricos socrático-platônico (século IV a.C.), o helenístico-romano (séculos I-II d.C.), o ascético-monástico (séculos III-IV d.C.) e o Renascimento (século XVII), argumentando que “as reflexões morais na Antiguidade grega ou grego-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si” e para a questão da *askesis* (FOUCAULT, 1984, p. 30).

Sendo assim, analisando o contexto filosófico de Platão em *Alcebiades* (428 – 347 ac), o autor reflete sobre as particularidades e as transformações dos processos de subjetivação na referida cultura, sobretudo, no que concerne à constituição do sujeito a partir das práticas de si, do cuidado de si (*epiméleia heautôu*). Foucault argumenta como Sócrates foi o filósofo do cuidado de si, aquele que vela para que seus concidadãos, para que a juventude, cuide de si

mesmos e não apenas da sua fortuna, da sua reputação, da sua casa, enfatizando essa noção como uma espécie de atitude que devemos ter conosco, com o mundo e com os outros. Ou seja, cuidado com as atitudes que nos transformam e liberam. Por isso, Foucault diz ter sido esse fato um acontecimento na história do pensamento ocidental. Todavia o que é o si que precisa ser cuidado? Para Foucault, o si é a nossa alma, e é dela que devemos nos ocupar, em especial. A alma é o sujeito da ação no mundo. E esse eu mais profundo e íntimo se distingue dos instrumentos que, convencionalmente, utilizamos para praticar uma ação, como por exemplo, o corpo, a linguagem.

Além disso, Foucault também demonstra o recuo e os deslocamentos da noção do cuidado de si se deu ante a maximização da perspectiva do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) na cultura ocidental, a qual, derivou da noção de cuidado de si, no entanto prevaleceu como orientação formativa para as sociedades ocidentais (FOUCAULT, 2004; GROSS, 2004b). Abordando as técnicas, práticas e procedimentos presentes na formação do sujeito de verdade nesses três períodos históricos de organização social, Foucault demonstra que inicialmente as técnicas do cuidado tinham como meta preparar os indivíduos aristocratas para bem governar a si, visando ao governo da cidade e dos outros. O que o autor denominou de governamentalidade.

Contudo, aponta um deslocamento dessa perspectiva para outra destinada a todos os indivíduos, e não apenas à aristocracia da época, tornando-se uma lei universal, conhecida como cuidado de si, passando a ser um fenômeno cultural abrangente e o princípio racional de toda conduta humana: ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2004, 2006d; GROSS, 2008). Portanto, o mote é investigar os modos como as sociedades arcaicas constituíram o sujeito de verdade, assim como identificar as mudanças sofridas por essa noção, desde *Alcebiades* até o período moderno, aludindo ao fato de que essas transformações legaram, para a moderna cultura moral europeia, os regimes de *aphrodisia* e seus conteúdos associados à história dos prazeres, como também para a experiência cristã e a sexualidade moderna.

Assim, na cultura socrático-platônica, a formação do sujeito de verdade ocorreu pela pedagogia da transmissão da verdade do mestre para seu discípulo. Os conjuntos de discursos, saberes, comportamentos, tendências, entre outros, eram transmitidos de mestre para aluno pela perspectiva pedagógica denominada *parrhesía*, ou seja, o franco falar. Já na fase do helenístico-romano, a ênfase pedagógica era na transmissão das verdades, do falar verdadeiro, posto pelo discurso filosófico e pelas normas ditas como indispensáveis, que transmutariam os modos de

ser, a conduta do sujeito, alinhando seu falar ao seu fazer ao seu pensar. No período ascético-monástico, o itinerário pedagógico foi a confissão, a verdade se deslocando do mestre-guia para a exegese.

Isso significa dizer que a bússola da consciência eram as regras e as obrigações. A *parrhesía* pesaria sobre o sujeito aprendiz: o sujeito da enunciação é ele mesmo o referente, a verdade de si mesmo era a condição da salvação e o princípio de associação a uma comunidade. Como era realizada essa ligação do sujeito com a verdade? Pela *áskesis*, pelas práticas da verdade do sujeito em paridade com o seu modo de ser e de agir. Foucault argumenta serem essas as práticas de subjetivação do falar verdadeiro que se realiza através do ouvir, da leitura, da escrita e da palavra.

Trata-se da aplicação de uma pedagogia assentada, inicialmente, numa escuta, deslocando-se do discurso para a perspectiva da conduta, para os modos de ser e de fazer dos sujeitos. Foi nessa trilha que Foucault investigou a fonte de constituição do *self* da civilização ocidental, ou melhor, os modos de subjetivação e as práticas de si através das quais nos tornamos sujeitos (FOUCAULT, 2004, 2006d; GROSS, 2004b).

4 FAVELAS E OS ORNAMENTOS DA CULTURA

4.1 Morro da Providência: captura dos pobres por *discursos ubuescos*

A redução do homem à vida nua é hoje a tal ponto um facto consumado que é essa doravante a base da identidade que o Estado reconhece aos seus cidadãos. Como o deportado de Auschwitz já não tinha nome nem nacionalidade e doravante era somente o número que lhe fora tatuado no braço, assim também o cidadão contemporâneo (AGAMBEN, 2014)⁵

Desde a Antiguidade, o espaço cidade representou o cenário do jogo de forças sociais, sendo exaustivamente decantada a importância da pólis na experiência formativa, seja ela pessoal, política, econômica, cultural e social dos cidadãos. No final da Idade Média, a cidade foi concebida como um espaço portador dos benéficos ares que libertam o homem da influência provinciana e como lugar privilegiado de vivência da racionalidade cidadina, a qual vigoraria a partir do século XVI e todo o decorrer da idade clássica e moderna. Durante toda a modernidade, a cidade foi decantada como locus de exercício da dignidade das pessoas, espaço hospitaleiro e habitável, locus de desenvolvimento dos ideais democráticos e de inclusão e acesso das pessoas aos bens socioculturais, simbólicos e econômicos associados à experiência da cidadania. No entanto, desde a modernidade tardia, com seu caráter de mudanças sociais profundas e violentas, tem-se produzido uma série de questionamentos das formas governamentalizadas de o Estado operar e se relacionar com os pobres, sobretudo com os moradores das periferias urbanas.

Em que pese a importância e a contribuição das formas de resistência associadas à composição do pensamento crítico e emancipatório ocidental, destacando aqui as lutas e resistências dos movimentos sociais, a realidade é que a governamentalidade originada e disseminada pela cultura imperialista europeia foi mimeticamente transplantada para o Brasil, com toda a sua carga colonialista, definindo o *modus operandi* de os governantes brasileiros exercerem suas intervenções, assim como de o pensamento científico formular suas representações e interpretações acerca da composição, identidade e especificidade dos pobres e

⁵ Nudes. 2014. Homo Sacer, 2001.

negros urbanos moradores de favela.

Assim, tanto os governantes como o pensamento científico eram representantes do poder econômico vinculado ao personalismo hierárquico brasileiro que almejavam a perpetuação do sistema imperialista de governo, da dominação política e do controle econômico da população brasileira. O reflexo desses interesses pode ser visto nas interpretações sociais da intelectualidade brasileira oitocentista, a exemplo dos autores da Escola do Recife, formada por Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, Euclides da Cunha, entre outros, que fundamentaram e moveram seus pensamentos por dentro e por fora das instituições da sociedade brasileira enquanto discursos de verdade. Ou seja, discursos com estatuto científico, pensado e elaborado por pessoas vistas como “qualificadas” e que traziam em seu bojo propriedades discursivas com poder de determinar e formular interpretações as mais variadas possíveis, inclusive, reducionistas, acerca de uma determinada situação sociocultural do Brasil.

Importa frisar que as discursividades e interpretações oitocentistas, em sua maioria, reproduziram a certificação científica das teorias evolucionistas e positivistas em voga, em especial, através da ideia de “estado de natureza”, do não civilizado, do degenerado, do delinquente, por eles atribuída e dirigida à camada pobre e negra da população brasileira, bem como a seus respectivos pertencimentos étnicos e sociais.

Apesar da presença das diferentes formas de organização social, raízes, criatividade cultural, participação ativa em movimentos de resistência historicamente empreendidos pelos negros e pobres urbanos, antes e depois da República, a verdade é que a matriz do pensamento social no Brasil foi erigida por uma pequena, mas influente “elite letrada” nacional, formada por indivíduos brancos preocupados, por um lado, com os perigos da heterogeneidade étnico-racial, diante do processo de modernização do país, em tempos de um Brasil laboratório, onde o eixo do pensamento político estava voltado ao controle social dos perigos da “contaminação da mestiçagem”.⁶ Por outro lado, com o desenvolvimento e os rumos da “missão civilizadora” no que concerne ao controle da saúde da população, à purificação da sociedade e ao embelezamento das cidades, em particular, da cidade do Rio de Janeiro, local onde se concentrou e originou o que hoje passamos a denominar de periferia urbana.

Falar de favela é falar da História do Brasil desde a virada do século passado.
É falar particularmente da cidade do Rio de Janeiro na República, entrecortada

⁶ Ver: ZAFFARONI, Raul. **Em busca das penas perdidas**. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

por interesses e conflitos regionais profundos. Pode-se dizer que as favelas tornaram-se uma marca da capital federal, em decorrência das tentativas dos republicanos radicais e dos teóricos do embranquecimento - incluindo-se aí os membros de oligarquia regionais – para torná-la uma cidade europeia (ZALUAR, 2004, p. 7).

Estudar a periferia urbana e, conseqüentemente, sua construção social significa percorrer o nascimento, a efetivação, e, sobretudo, a forma contemporânea de as práticas de governamentalidade do Estado operarem, juntamente com seus diferentes dispositivos de agenciamentos, subjetivação e excessos de poder político, que, como já apresentamos aqui, são ancorados em dispositivos que criam e reconhecem os sujeitos através de dados biológicos, numéricos, biométricos. Ou seja, investigar a periferia urbana interrogando como, para quem e a partir de que forma têm se erigido os discursos que subsidiam as práticas políticas, quais os seus respectivos objetivos e como eles se alinham ao objetivo da economia da relação de poder exercido pelo Estado, que exerce uma governamentalidade alheia a construção de políticas de inclusão da população em cada período histórico (FOUCAULT, 2008b; LOPES, 2009).

Assim, recorreremos e introduzimos a discussão desenvolvida por Foucault no curso de 1975, *Os anormais*, mais respectivamente no debate acerca dos discursos de verdade, dos *discursos ubuescos*, discursos que fazem rir, discurso do político ridículo, que para o autor significaram a expressão do grotesco na dinâmica política no poder de governo. Trata-se de laudos considerados científicos, produzidos no interior das instituições psiquiátricas penais do século XIX e erigidos em correlação com os mecanismos de controle. Laudos, registros escritos e emitidos a partir do entrecruzamento entre o tribunal (instituição judiciária) e o cientista (saber médico), dando origem aos seus respectivos relatórios, dossiês, descrição de interrogatórios e cartas régias. Poderosos mecanismos que demandavam uma série de possibilidades de discursos, de redes de poder que perpassaram a vida cotidiana das pessoas, arrancando-lhes os saberes, compilando suas súplicas, os quais, em sua maioria, resultavam em ordens de prisão e internamentos. Uma forma consideravelmente nova de exercício político do poder que, de acordo com Foucault, surgiu no Ocidente como uma atualização dos mecanismos de poder pastoral, com suas técnicas de confissão cristã associadas à ordem do perdão (FONSECA, 2005; FOUCAULT, 1975).

O mal minúsculo da miséria e da falta não é mais remetido ao céu pela confiança apenas audível da confissão; ele se acumula sobre a terra sob a forma de rastros escritos. É um tipo de relações completamente diferente que

se estabelece entre o poder, o discurso e o cotidiano. Uma maneira totalmente diferente de reger e formular os discursos (FOUCAULT, 2006, p. 213).

Os laudos possuíam três poderosas propriedades discursivas, três tipos de atitudes que, organizados num conjunto de enunciados, formavam o grupo dos anormais, a saber: (i) o monstro; (ii) o indisciplinado; (iii) o onanista. A primeira dessas propriedades dizia respeito ao discurso que tem o poder de determinar, ou seja, o poder de decisão exercido por esses exames na justiça, definindo se o acusado deveria ser livre ou encarcerado, deveria morrer ou permanecer vivo. A segunda propriedade concerne ao fato de problematizar a fonte desse poder, pois operava por dentro da instituição judiciária e, além disso, funcionava como discursos cotidianos de verdade. A terceira propriedade aglutinava o poder de deliberar a morte de determinadas pessoas ou a sua permanência na vida.

Porque discursos formulados exclusivamente por pessoas qualificadas, no interior de uma instituição científica. Discursos que podem matar, discursos de verdade e discursos – vocês são a prova e testemunha disso – que fazem rir. E os discursos de verdade que fazem rir e que têm o poder institucional de matar são, no fim das contas, numa sociedade como a nossa, discursos que merecem um pouco de atenção (FOUCAULT, 1975, p. 7).

Nessa direção, Foucault nos brinda com a descrição desses laudos, num cruzamento entre medicina psiquiátrica e as instituições judiciárias, que ele próprio recolhera nos órgãos destinados à preservação dos referidos materiais e que conservavam um leque bastante amplo e preciso dos problemas com os quais ele estaria investigando e que remetem à questão dos efeitos de verdade e de poder firmados, os quais, entre outras intervenções, despendiam homéricos esforços no sentido de acumular provas legais acerca dos acusados.

Falsear o princípio da convicção íntima e reconstruir algo que é da ordem da prova legal, em todo caso que se assemelha, por certas características, ao modo de funcionamento da justiça, tal como se produzia no século XVIII. Essa reconstituição da prova não está na aritmética das provas, mas no fato de que certas provas têm, em si, efeitos de poder, valor demonstrativo, uns maiores que os outros, independentemente de sua estrutura racional própria (FOUCAULT, 1975, p. 10).

A função de organização racional das provas como princípio de convicção do juiz, salvaguardando sua importância, foi secundarizada, pois o que contava era a força de quem

produzia o discurso e ocupava, obviamente, uma posição privilegiada e legitimada na sociedade. As provas não funcionavam como no século XVIII, e sim como discursos judiciais apregoados no âmago da relação entre o enunciado de verdade e as práticas jurídicas em voga no contexto do século XIX.

Selecionamos alguns registros, algumas descrições ubuescas, grotescas contidas nos relatórios de exames médicos legais descritos por Foucault, enfatizando apenas a forma como os peritos se apropriavam da vida das pessoas, demandando um conjunto de enunciados que faziam com que elas passassem a figurar no mundo a partir de suas ingerências, de suas representações e interpretações, de seus traçados profundamente associados ao direito e ao exercício de uma economia da relação de poder centrada no domínio da anomalia e das práticas de punição, típicas da cultura coercitiva do Ocidente do século XVIII. “O grotesco é um dos procedimentos essenciais à soberania arbitrária” (FOUCAULT, 1975, p. 12). Assim, vejamos a descrição de Foucault acerca dos casos sentenciados por meio desses laudos:

Um, digamos X.: “Intelectualmente, sem ser brilhante, não é estúpido; encadeia bem as ideias e tem boa memória. Moralmente, é homossexual desde os doze ou treze anos. Há três mil anos, teria vivido em Sodoma e os fogos do céu com toda a sua justiça o teriam punido. Ele é tão afeminado que não é mais em Sodoma, mas em Gomorra, que deveria viver” (FOUCAULT, 1975, p. 6).

Então, sobre Z: “É um ser deveras medíocre, do contra, de boa memória e encadeia bem as ideias. Moralmente, é um cínico e imoral. O traço mais característico do seu caráter parece ser a preguiça cujo tamanho nenhum qualitativo seria capaz de dar ideia. Aliás, ele reconhece que se tornou homossexual por necessidade material, por cobiça, e que, tendo tomado gosto pelo dinheiro, persiste nessa maneira de se conduzir. Ele é particularmente repugnante” (FOUCAULT, 1975, p. 6).

Observemos que, mediante a ideia de degeneração do modelo de construção da anormalidade, do padrão terapêutico e dos seus correlatos contra os ditos anormais, esses discursos operam o racismo de Estado, que diferentemente do racismo étnico, traduz uma arte de governar, revelando o modelo de governamentalidade do Estado que passou a ocupar os lugares, materiais e espirituais, deixados vazios pelos leprosos desaparecidos, e que se estabeleceram como abrigos para outros excluídos, a exemplo dos discursos que enfatizaram a pobreza como um problema social, e de saúde, em substituição aos discursos eugenistas; ou mais, como tem acontecido recentemente, a substituição dos discursos da pobreza como estigma

para os discursos de criminalização dos pobres e negros urbanos e da juventude brasileira.

Esses discursos são considerados *ubuescos* porque são enunciados por pessoas que operam práticas de governamentalidade, em que o racismo de Estado põe em funcionamento sua verdade e promove os excessos de poder sobre a população. Por isso, foram categorizados por Foucault, por dentro de uma perspectiva histórico-política, de *discursos ubuescos*, grotescos, ridículos e que remetem à racionalidade tipo pastoral, a qual, como vimos, foi o prelúdio da razão de Estado, como instituição que funciona apenas em causa própria. Assim, toda uma economia da relação de poder teria de estar voltada para a concretização e a manutenção dessa política da verdade, criada e dinamizada no Ocidente pelo próprio Estado (FOUCAULT, 2008b).

Desse modo, consolida-se a questão da problemática do governo, do governo dos homens, que passou a ser o eixo central de problematização política e lócus do exercício do poder político do Estado. Portanto, no ponto em que se encontram as instituições destinadas a administrar a justiça, isto é, as chamadas “ressocializações”, o oferecimento dos serviços públicos essenciais, como educação, saúde, moradia, como também, as instituições e as áreas do conhecimento responsáveis pela comunicação, cobertura e difusão dos conteúdos midiáticos, haverá pessoas ditas “qualificadas” para enunciar, fazer emergir discursos de verdade. Esses discursos que, mesmo conservando uma curiosa propriedade de serem alheios a todas as regras, mesmo as mais elementares, de formação e configuração de um discurso considerado científico, lançam mão do racismo de Estado, colocam o poder da verdade nas falácias governamentais e exercem um poder político avassalador sobre a população, um poder de deixar morrer e fazer viver. Portanto, o racismo de Estado reside em nós.

Reforçamos que esse racismo é um dispositivo de poder e não se manifesta apenas a partir de um centro único do poder, ou melhor, através de uma única pessoa. O racismo do Estado é difuso, qualquer pessoa, qualquer ator social pode ser investido dele. Policial, funcionário público, jornalista, médico, professor, vendedor, governante, urbanista, gestor comissionado, educador, enfim, qualquer pessoa pode exercer esse tipo de poder, pois o racismo de Estado, que é uma prática fascista, manifesta-se através das governamentalidades das pessoas que amam o poder político. Amam o poder de matar; confiscar a alegria, oportunidades e bens materiais; amam obliterar visibilidades outras; inviabilizar nascimentos e renascimentos. Amam se alinhar à razão de Estado; viver a serviço da elite economicamente dominante e qualquer pessoa que esteja a serviço do Estado pode, ou não, exercer esse tipo de racismo. O

racismo é uma forma de governo dos homens, governo daqueles que ocupam o espaço reverso do exercício das tecnologias de poder e, por isso mesmo, são governados e levados a se emparedar, a se remover de sua própria residência ou comunidade (FOUCAULT, 2008a; BLANCHOT, 2011).

É desse modo que as áreas do conhecimento, sejam elas o jornalismo, a comunicação, a psiquiatria, a saúde coletiva, a educação, as ciências humanas e sociais, entre outras, foram alinhando o poder da verdade nos mesmos lugares, discursivos e materializados, em que o Estado também associa e exerce suas práticas de governamentalidade passando, com o decorrer dos anos, a prestar-lhes seus serviços, evocando para si os mesmos embustes de proteção, ordem, progresso e desenvolvimento social. É todo esse jogo de verdade que é posto em movimento pelo racismo de Estado: pessoas qualificadas, que falam do interior das instituições e se prestam a fazer morrer ou deixar viver, desqualificar ou qualificar vidas em atendimento às leis e regras dessas instituições ou em obediência à sua própria vontade.

Assim, eclodem no Brasil republicano discursos advindos de variadas matrizes e ramificações profissionais e ideológicas, os discursos de jornalistas, urbanistas, cronistas, médicos, administradores públicos, profissionais da imprensa, delegados de polícia, engenheiros e arquitetos estavam associados à problemática de governo caracterizada por duas questões principais: de um lado, o florescimento das cidades brasileiras e sua respectiva urbanização pautada no embelezamento; noutro lado, a desqualificação de pequenos aglomerados humanos que habitavam a área urbana das emergentes cidades e significavam, para esses profissionais, verdadeiros “entraves humanos”.

Mesmo reconhecendo que as diferenças regionais se refletiram na diversidade dos discursos raciais e das condições sociais da sociedade brasileira, o fato é que os discursos desses profissionais, embalados também pelo ânimo republicano marcado pela governamentalidade do processo econômico capitalista, com viés patriarcal, médico-higienista e de urbanismo elitista, endereçaram seus empreendimentos discursivos, seus estudos empíricos, seu imaginário social, suas interpretações, enfim, todo um conjunto de representações sociais voltadas para a pobreza como o “grande problema de governo” que, para eles, se materializava nos cortiços onde habitavam pobres e negros urbanos da cidade do Rio de Janeiro. A pobreza precisava ser expulsa de dentro da cidade. A pobreza urbana se transformava em preocupação das elites e, neste momento, são os profissionais que trabalhavam na imprensa, na engenharia, na medicina, no direito e na filantropia que passaram a descrever a culpabilidade da pobreza e

da miséria (SCOTT, 1996a). Um discurso, um conhecimento em confluência com o racismo de Estado, ou como diria Foucault, um *discurso ubuesco*, que captura a população através do discurso médico-higienista, como também pelos discursos racistas e urbanísticos, impondo à população sua política da verdade.

Na origem desse tipo de governamentalidade, impunha-se um objetivo concreto: enunciar para difamar os pobres, enunciar para oferecer as “verdadeiras” soluções, enunciar para criminalizar a favela e seus moradores. Ou seja, discursos criados e difundidos com base e a serviço do racismo de Estado e da sua governamentalidade.

Os cortiços eram agrupamentos humanos formados na área urbana, em especial, por veteranos da guerra de Canudos, pessoas que teriam sido escravizadas e migrantes rurais, que lutaram contra a resistência do Arraial aos ímpetus republicanos. Eles foram descritos, nesses estudos, como zonas e terrenos ocupados de forma irregular, ilegal, sem posse legal da terra, por casebres sem desenhos arquitetônicos nem arruamentos, insalubres, sem presença dos serviços públicos e que apresentavam perigo e uma miséria indolente, mas que representavam um considerável e temido índice de avanço e de crescimento populacional. Assim, embalados e reforçando toda uma discursividade bastante disseminada acerca da estigmatização da pobreza, os discursos desses profissionais, no que eles tinham de *ubuescos*, descreveram os cortiços como sendo habitações anti-higiênicas, foco de produção de doenças e marginalidade, de criação e proliferação de problemas sanitários, desordem e precariedade urbana, desintegração familiar, proliferação e disseminação de epidemias, moradia do operário pobre, negro, ladrão e criminoso.⁷ Neste ponto, encontramos a captura dos pobres pelos discursos médico-juristas, proferidos e materializados por profissionais ligados a instituições da época (ZALUAR, 2000, 2004).

Foram essas as imagens e representações sociais, comparativas, preconceituosas, descontextualizadas e expressadas como discurso de verdade que marcaram os primeiros estudos sobre a favela no Brasil, *discursos ubuescos* que, entranhados na espessura do pensamento social brasileiro da época e marcados por tecnologias de poder das governamentalidades, fossem jornalísticas, urbanísticas ou estatais, originaram e sedimentaram a construção social da favela no Brasil, na passagem do século XIX para o século XX. Com

⁷ Na Inglaterra do século XVII, o capitalismo (eu também poderia dizer, o liberalismo inglês) impõe novas normalizações sociais e o estado monárquico, pune severamente a vadiagem, desapropriando e removendo os pobres que se concentravam na cidade. Os excessos do poder soberano do rei Henrique VIII determinam a morte de 72.000 ladrões. Nesse contexto surge na Inglaterra, em 1601, a *Lei dos Pobres*.

isso, foi gerado um conjunto de práticas de governo voltadas para a legislação, as medidas sanitárias e administrativas, as reformas urbanas, as tensões e barreiras sociais entre pobres e ricos, negros e brancos, na composição sociocultural da primeira república, resultando no fortalecimento do imaginário social generalista e excludente acerca da configuração étnica e social dos pobres no Brasil, assim como de um sentimento generalizado de insegurança, de uma população constantemente ameaçada pela fome, pela falta de emprego, pela moradia, entre outros.⁸ Como também, artes de governar expressadas na prática de acusações dos pobres como a causa primordial da origem dos problemas sociais e urbanos, e na forma de intervenções sanitárias dirigidas aos moradores dos cortiços, obtendo com isso uma constante distinção e exclusão social dessa população, sobretudo em função da necessidade de efetivação das ideias e práticas de consolidação, unificação, ordem e progresso da nação brasileira.

Todo esse processo de governamentalização do Estado, em particular, operado pelas estratégias e práticas de urbanização do espaço público, fundamentado no modelo de cidade europeia, sobretudo, parisiense, culminou em ações coercitivas de expulsão desses aglomerados populares dos centros urbanos e de proibição de construção de novos cortiços, como foi o caso da histórica destruição do cortiço Cabeça de Porco na cidade do Rio de Janeiro, reconhecido na época como de maior extensão e expansão presente naquela localidade (ZALUAR, 1994). Podemos ilustrar esse fato com a reforma urbana do prefeito Pereira Passos entre os anos de 1902 e 1906, na então capital federal, logrando uma reforma urbana como forma de o Estado exercer suas práticas de governamentalidade e de gestão biopolítica da população pobre, negra e urbana.

Com a derrubada e a remoção dos cortiços do espaço da cidade, executadas com a autorização do Ministério da Guerra, a população expulsa do seu território, passou a se concentrar em áreas de morro, em particular, no Morro da Providência, localizado na cidade do Rio de Janeiro, posteriormente chamado de Morro da Favela. Desse modo, surgiu, com gradativa e considerável expansão, um novo território social e geográfico, um aglomerado de 839 casas, ou seja, a primeira favela brasileira. Sendo assim, o recenseamento realizado em 1920, na cidade do Rio de Janeiro, registrou a existência da primeira favela brasileira. Os pobres e negros, concebidos inicialmente como desviantes e marginais, por terem sido alvo de discursos ideológicos que afirmavam que eles estavam às margens do perfil de exigências do processo de desenvolvimento econômico capitalista, foram cristalizados em representações

⁸ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

estigmatizadas, preconceituosas, levando-os a se reconhecerem como os únicos responsáveis pela sua condição social (PERLMAN, 1977).

A obra *Os sertões*, de Euclides da Cunha, representando o imaginário intelectual brasileiro, além de retratar a luta, sofrimentos e êxodo da população de Canudos no final do século XIX, influenciou e reforçou a construção mítica e perversa de transposição do dualismo entre sertão e o litoral para a relação entre a favela e a cidade, sobretudo, devido à forte associação feita pela população da favela entre as paisagens geográficas e socioculturais do Morro da Providência e o Arraial de Canudos, oferecendo com isso as condições necessárias para a formação do mito de Canudos, suas repercussões e desdobramentos em estudos posteriores acerca da pobreza e da favela no Brasil (ALVITO, 2004; PERLMAN, 1977; VALLADARES, 2000; ZALUAR, 2004).

Dessa forma, a representação estigmatizada da construção social da favela, foi deslocada para os morros e seus moradores, perdurando e acentuando as velhas ênfases e práticas de biopolítica dirigidas para a população, através da governamentalidade de remoção dos pobres e negros da área urbana, reforçando a ideia e prática estatal de culpabilização dessas pessoas pela sua própria condição e situação social, pelos males urbanos. Logram imagens, concepções e práticas sociais que passam a circular como a história oficial da origem da favela, enfatizando-a como um entrave ao empreendimento positivista de ordem e progresso, como causa dos problemas sanitários e de polícia, e fruto do recorrente e ilegal processo de migração e transferência do bolsão de pobreza e miséria rural para os centros urbanos. Ademais, o pobre e o negro morador de favela não são contemplados pelos direitos, equipamento e serviços sociais que organizam o espaço urbano na época, tratando-os como o outro problemático, hereditariamente atrasado, geneticamente inferior, e, portanto, notoriamente distinto do indivíduo “civilizado”, que circula na paisagem estético-urbana e na vida da pessoa civilizada, habitante da cidade do início século XX (LEEDS & LEEDS, 1978; ZALUAR, 2004).

Na década de 1930, houve a expansão das ciências sociais na América Latina, sobretudo no Brasil, com sua origem fortemente marcada pelo pensamento evolucionista e pela perspectiva folclórica das práticas sociais populares, concernente aos eventos de religião, cura, raça e medicina popular. A criação da Escola de Sociologia e Política, em 1933, e a da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1934, também marcaram o desenvolvimento das pesquisas em ciências sociais no Brasil. Nesse período, a psicanálise (Freud) e a noção de mentalidades pré-lógicas (Lévy-Brühl) embasaram dois

pioneiros estudos centrados na pessoa. O primeiro, foi o estudo do antropólogo e psiquiatra Arthur Ramos, que investigou o tema da loucura e do pensamento primitivo. O segundo foram os estudos do antropólogo Roger Bastide sobre a temática da participação, compreendida como lógica central do pensamento primitivo, o qual contribuiu para evidenciar, de um lado, os limites e o reducionismo do regime de relação entre sujeito e objeto, de outro lado, acelerar o processo de consolidação da pesquisa em ciências sociais no Brasil.

Filiados à área das ciências sociais composta por uma nova elite nacional, surgiram outros estudos que não apenas deram sequência aos já enfatizados pelos biopoderes médico-sanitaristas, pelas práticas de embranquecimento, de embelezamento-estético urbano e de discriminação sociocultural das classes populares, demandados na primeira metade do século XX. Mas, também enfatizaram, num sentido, o determinismo de inferioridade e distinção racial, o discurso de embranquecimento como mecanismo de formação da cultura e identidade brasileiras, acirrando antigas dualidades e abismos regionais, deslindando um enfoque folclórico e preconceituoso acerca das culturas populares, o combate ao aumento populacional e a denúncia do déficit de urbanização e analfabetismo, teses depreciativas em torno da classe trabalhadora, incluindo seus movimentos operários e sindicais (SCHWARCZ, 1993).

Noutro sentido, ressaltaram o desenvolvimento de pesquisas focadas em três principais eixos temáticos: proliferação e impacto das epidemias nas populações indígenas, formação da nação brasileira e o processo civilizatório. Além disso, e sob uma profunda influência do pensamento boasiano, caracterizado pelos questionamentos à abordagem evolucionista e fundamentado no princípio do particularismo histórico, o enfoque salvacionista no Brasil, também representado pela ideologia nacionalista, sobretudo, de Gilberto Freyre, advogou a noção de integração e miscigenação das raças, compreendida como forma de obscurecer os reais antagonismos e problemas sociais envolvidos na formação da sociedade brasileira, em particular, os raciais, tentando estabelecer um novo sentido de brasilidade. Sendo assim, a produção da pesquisa em ciências sociais no Brasil, foi norteada pela construção de um projeto alternativo ao paradigma eurocêntrico, com o objetivo de enfatizar as práticas populares, em especial, as relacionadas ao tema da saúde e das políticas sanitárias regionalizadas.

Neste sentido, a questão da heterogeneidade étnica e racial é deslocada da visão de empecilho ao progresso da nação para a ideia de reconhecimento da diversidade cultural da sociedade brasileira, empreendimento que ficou conhecido como o mito das três raças, mascarando ainda mais as teses e posturas racistas profundamente enraizadas na origem da

construção social da favela, inclusive aquelas pautadas nas práticas de remoção, e nas demais dinâmicas das relações sociais no Brasil (DAMATTA, 1987; SCOTT, 2003, 1996b).

Assim, e movidos pelo enfoque racial e unilateral de associar discursivamente o território favela às formas discriminadas e negativas das desigualdades sociais, apreendendo-a, recorrentemente, ora a partir da naturalização das questões étnica e racial, ora mediante as falácias da integração nacional, esses estudos acabaram por inculcar no imaginário social o caráter de oposições binárias que inspirou e formalizou o pensamento social brasileiro, tais como: favela-pobreza, favela-negro, favela-analfabetismo, favela-carência. Favela-marginalidade. Com isso, ratifica-se a representação da favela associada à pobreza e à carência, lugar de crescente periculosidade, dos desvalidos da sorte, do desviante social e daqueles que estariam à margem da emergente sociedade urbana e industrial, fundamentada no modelo capitalista vigente na época. O contexto e o território da favela passam a figurar como campo de discurso e projetos utópicos e salvacionistas de intervenção pública (VALLADARES, 2000; ZALUAR, 2000).

Nos anos de 1970, surgem inúmeras propostas de reformas e programas de instituições governamentais para as favelas (Parques Proletários, CHISAM, Fundação Leão XIII, Relatório SAGMACS, Cruzada São Sebastião), exaustivamente decantadas pela cena midiática da época, as quais se diferenciavam em ações que iam desde a ênfase à remoção e erradicação total da favela, até às abordagens reformadoras, operacionalizadas através de práticas de urbanização, educação, participação e contato dos seus moradores com as instituições que, historicamente, demonstravam ter promovido muito pouco resultado e benefício real para as favelas.

Porém, se assemelhavam à natureza do conhecimento sobre a favela pelo olhar tradicional, reconhecidamente ideológico, dos primeiros estudos sobre favela, fortalecendo sua representação como lugar da falta, sobretudo, moral dos seus moradores, da desordem, da anormalidade e de um mal social a ser eliminado ou controlado, principalmente, pela iniciativa técnica e planejada dos burocratas executores, filiados à onda de projetos que prometiam a melhoria de sua infraestrutura. Mas, o fato concreto é que o Estado intensificou e circulou o discurso de culpabilização dos pobres e negros pela sua miserabilidade existencial, e, com isso, legitimou a isenção e obrigação do Estado de empregar encargos e serviços públicos para as favelas, ou seja, para a maioria da população brasileira, tentando legitimar também a naturalização das remoções, despejo e segregação social nas favelas, visibilizando-a como um território indesejado e perigoso. Favela como problema moral e de governo, associando

moradores de favelas ao outro marginalizado, criminoso e totalmente distinto do morador “civilizado” da cidade, assim, a favela e seus moradores foram historicamente tratados, sobretudo, pelas instâncias governamentais, para aquém dos direitos sociais e comumente submetidos a cifras postuladas por discursos normativos, sanitaristas, moralizantes que trataram a favela através do recorte autoritário, conservador e excludente (LEEDS & LEEDS, 1978; SCOTT, 1996b).

Notadamente, desde os primórdios da organização da sociedade brasileira, esses grupos urbanos ficaram fora do jogo e discurso civilizatório, foram excluídos dos interesses socioculturais, políticos e econômicos da primeira república, legando uma nefasta herança cultural de raiz evolucionista, patriarcal e racista, que pesaria desde então sobre o pobre, negro e morador da favela. Além disso, esses primeiros estudos entrariam para a história ratificando e acentuando a gênese dualista e excludente, considerada pela maioria da intelectualidade brasileira como uma forma, legítima e legal de os governantes, sobretudo no contexto da cidade, estabelecerem relações com os pobres e negros nas cidades, desenvolvendo sua governamentalidade no início do século XX (SCHWARCZ, 1993).

4.2 Desmistificando a favela e seus moradores

No final década de 1970, surgiram novos estudos sobre a favela, caracterizados pela recusa dos tradicionais enfoques intencionalmente naturalizados e negativos, assim como pelos deslocamentos de ênfases, passando a abordá-la mediante as prerrogativas de desigualdades, exclusões, preconceito, mito da marginalidade e injustiças sociais, configurando assim mudanças de foco nas pesquisas e implicando o surgimento de novas formas de analisar, refletir e compreender a favela no espaço da cidade. Priorizaram-se os questionamentos ao caráter excludente do conjunto dos discursos governamentais e estereotipados dirigidos à favela, desmistificaram-se as abordagens apriorísticas e deterministas da marginalidade e enfatizou-se a existência de especificidades na sua estrutura, organização e funcionamento social (PERLMAN, 1977, SCOTT, 1996a).

Demonstraram ainda que a vida e o contexto sociocultural nas favelas tentam se estruturar e orientar pelos valores sociais e modos de operar da chamada classe média, evidenciando que a maioria dos seus habitantes eram economicamente produtivos; trabalhavam formal ou informalmente dentro, no entorno ou fora da favela; formavam famílias com base no

fortalecimento de vínculos afetivos; construíam laços de vizinhanças e vivência associativa pautadas na constituição de vínculos, amizade e cooperação; e procuravam acesso e permanência em instituições de ensino formal (PERLMAN, 1977).

Trata-se agora de desmistificar as interpretações com foco na marginalidade, no caráter estereotipado das representações sociais, historicamente atribuído aos moradores de favelas; de enfatizar os fatores microsociais da sua estrutura, organização e funcionamento diário; de reconhecer e valorizar a especificidade da vida, o contexto e o *ethos*, o modo de ser da favela; de evidenciar a favela como espaço singular de luta e formação política, de criatividade e de diversidade cultural. Tudo isso, expressado através da sua forma peculiar de habitar e defender o território, cultivar e vivenciar suas festas populares, costumes, práticas e patrimônios culturais, como a capoeira e o samba, com um considerável poder de despertar e aglutinar diferentes interesses, classes sociais, raças, costumes e tantos outros componentes culturais (ZALUAR, 2004).

Na década de 1980, em tempos de lutas sociais pela democratização e das experiências sociais progressistas, surgiram outros estudos que interpretaram a favela a partir de novas ênfases, parâmetros e representações, caracterizados pela suspeita e recusa à visão ideológica dos enfoques naturalistas e negativos da favela, passando a abordá-la criticamente – e a partir da visibilidade do crescimento das desigualdades, exclusões, injustiças e preconceitos, implicando, de um lado, no fortalecimento dos movimentos sociais, de outro lado, no aparecimento de pesquisas e de estudos pautados em novos olhares, formas de investigação, de análise, de reflexão, de problematização e de concepção da favela como um território singular e potente, e não um espaço urbano defeituoso e criminalizado, que necessitava lutar cotidianamente pela sua inclusão social (FREITAS, 2009; LOPES, 2009; GOHN, 2003; VALE, 2009).

Assim, e apesar de o contexto histórico dos anos de 1980 ter protagonizado a intensificação do narcotráfico nas favelas, acompanhado do considerável aumento da violência urbana nas pequenas e grandes cidades brasileiras, foi a partir desse período que a sociedade brasileira também se caracterizou pelo processo de abertura política, de declínio do regime ditatorial, de efervescência de movimentos sociais, a exemplo da mobilização no Brasil em torno do movimento das *Diretas Já* e da redemocratização da sociedade brasileira. Desse modo, identificamos uma mudança expressiva e o surgimento de novas sensibilidades nos estudos, no discurso, no olhar analítico e nas práticas de intervenção social até então dirigidos à favela.

Com isso, ela passou a ser problematizada de forma menos reducionista, mais abrangente e com ênfase em suas múltiplas dimensões, micropoderes locais e articulações com a dinâmica social global.

São enfatizados novos temas, novas ênfases e interesses, passando a valorizar o sujeito em seu espaço cotidiano, como forma de positivar a favela, combater e mudar as imagens sedimentadas sobre ela, contestando os postulados do pensamento social logrado pelos primeiros estudos acerca da favela. Esses temas estavam associados à construção de identidade; pertencimento; trajetória de mulheres; migração; gênero, geração e saúde; reconhecimento, política de juventude; diversidade, redes de valorização da vida, em que grandes questões como violência, criminalidade e narcotráfico são trazidos à baila, problematizados e desnaturalizados, possibilitando um enfoque mais amplo, contundente, politizado e humanizado do território e da população que habita comunidades periféricas.

4.3 Nova esfera pública e as organizações sociais

No decorrer dos anos de 1990, um tema recorrente e consideravelmente veiculado no Brasil, foi a reforma do Estado, seu novo ordenamento e interesse econômico e político neoliberal, novas legitimidades, novos consensos. Sem desejar entrar no mérito dessa questão aqui, a realidade é que a reforma do Estado proposta e realizada pelo governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, foi pensada e efetivada devido a pressões externas, advindas de atores exógenos (BIRD, FMI, OMC, entre outros) e de mentores do neoliberalismo,⁹ em torno dos processos de globalização como uma estratégia de classe. Como também, de abertura definitiva dos países, sobretudo da América do Sul, ao capitalismo internacional, impactando a conjuntura social que priorizava a perspectiva de acumulação em detrimento da produção, distribuição e transferência dos bens materiais e serviços sociais para a população, assim como da satisfação das necessidades e prestação de políticas sociais voltadas para os cidadãos.

Vale ressaltar, que na perspectiva macrossocial e reconhecidamente pragmática, emergem abordagens e empreendimentos que pensam e enfatizam a favela como uma equação

⁹ Ver: O caminho da Servidão (HAYEK, 1974); Los principios de un orden social liberal (HAYEK, 1981).

dos grandes problemas e globais, desafios urbanos, exploração, descaso e abandono, atrelados, especialmente, às práticas de governamentalidade do processo de instalação do neoliberalismo dos Estados brasileiros, pensados para países ditos em desenvolvimento ou com inexpressivo parâmetro de produção industrial e tecnológica, e de política pública habitacional. Entretanto, no contexto urbano brasileiro, a perspectiva de uma maior participação da sociedade civil, impactou os modos tradicionais e a dinâmica dos sistemas sociais, florescendo, ampliando e fortalecendo a ideia de protagonismo social dos novos atores sociais e políticos. Estes, compreendidos como cidadãos, que reconhecem, se apropriam, participam e controlam a complexidade da vida social contemporânea, constroem sua própria cultura política, influenciando e participando, como instância decisória, da organização das intervenções e dos serviços da esfera pública.

Como um conjunto essencial da sociedade civil na defesa e na manutenção da democracia, a esfera pública passa a apresentar novos contornos, estabelecer novas parcerias que se entrecruzam, para além daquelas já firmadas pelos mecanismos da política partidária, retirando o campo de discussões e debates do âmbito exclusivo das instituições do Estado. A nova esfera pública passa também a se configurar a partir de elementos associativos, formação de redes associacionistas, conjunção de organizações livres e atores sociais que atuam na sociedade como sujeitos políticos, os quais constroem um projeto de sociedade que criam e se articulam em solidariedade e reciprocidade (COSTA, 1997; SANTOS, 2003).

A discussão sobre redes sociais responde diretamente aos anseios dos setores da sociedade civil, desejosos de promover políticas de inserção e de participação social que valorizem movimentos coletivos e espontâneos, como recurso teórico de valor prático na construção de esferas públicas democráticas, fora das esferas do Estado e do mercado (MARTINS, 2008, p. 23).

As redes associacionistas produzem mudanças na forma de vivenciar a sociabilidade pela criação de novos territórios de ação coletiva, cuja característica principal é a socialização ancorada nas relações de confiança recíproca (FREITAS, 2005, p. 177).

Portanto, o protagonismo da sociedade civil, a emergência de uma nova esfera pública¹⁰ e a perspectiva das redes associativas não foram acontecimentos destinados a servir de

¹⁰ Habermas, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Brasileiro, 2013.

suplemento do terceiro setor, a fim de possibilitar que a sociedade passasse a se apresentar e funcionar como sustentáculo e amortecedor das estripulias e do descaso do setor Estado e do setor mercado na sociedade brasileira. Muito pelo contrário, esses eventos, em particular, a perspectiva de rede associativa, foram nitidamente constituídos como um acontecimento societal muito mais amplo, organizados e sedimentados no tecido social, concentrando como princípios basilares o conceito de reciprocidade e de solidariedade, aspectos e conteúdos intrínsecos à perspectiva do pertencimento, às formas singulares de viver, à visibilidade positiva, à formação de vínculos, pessoais e interpessoais, em suas bases comunitárias locais, promovendo o reconhecimento de suas instituições e dos contextos da vida comunitária (MARTINS, 2004 *apud* FREITAS, 2004).

5 OCUPAR- SE DE SI PARA OCUPAR A CIDADE

5.1 O Coque é minha casa

“Ah não, disse-lhe eu, o senhor não substituirá suas palavras pelas minhas. O senhor tem uma maneira de dizer que eu não posso aceitar” (BLANCHOT)¹¹

Localizado na região metropolitana da Ilha Joana Bezerra, o bairro do Coque está situado entre dois grandes bairros “nobres” e de considerável nível econômico dentro da cidade do Recife, ou seja, o bairro da Boa Vista, que abrange o complexo médico hospitalar privado, como HOPE-Esperança, Hospital Memorial São José, Unimed, Hospital Português, além de grandes polos empresariais; e o bairro de Boa Viagem. Embora identifiquemos o conjunto de complexidades, perplexidades, contradições e reações intrínsecas aos processos de construção social das periferias urbanas no Brasil, os quais repercutem de forma invisível e visível nas suas atuais configurações, é fundamental lembrar que a comunidade do Coque, desde suas origens, esteve inserida numa rede de resistência aos jogos de verdade e artes de governar que, historicamente, incidem sobre a comunidade, organizando, participando, mobilizando, como tantas outras comunidades periféricas de Recife, lutas sociais pela melhoria coletiva das suas condições de vida, entre elas, a luta histórica pela posse legal da terra, questão mobilizadas pela comunidade do Coque atrelada aos embates mais amplos envolvendo movimento de resistência e processo de desenvolvimento urbano.

Nessa perspectiva, é preciso localizar essa comunidade no cenário das lutas sociais pela melhoria do desenvolvimento urbano. Sabe-se que os problemas urbanos, no Brasil, derivam de uma longa história de exclusão social e da forma com que se deu a passagem de um modelo econômico eminentemente agrícola para uma economia urbana altamente concentradora em termos de distribuição de riquezas (FREITAS, 2005, p. 303).

As casas eram de palafitas, trepado nos dormentes que hoje não tem mais. Quando a maré enchia, nas palafitas não entrava água, porque ficava mais alto (DONA ZEZÉ, 2011 apud FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS;

¹¹ 1966, p. 22.

XAVIER, 2011, p. 74).

No coque, não tinha água. No Coque, não tinha energia. Pra tomar água, ia pedir água pelas casas lá do outro lado. Onde tinha posto de gasolina, a gente pedia pra beber. E pra lavar roupa e tomar banho, a gente comprava de uns barcos que chegavam. Tinha umas casas que tinha uns barcos que carregavam água lá do outro lado, dos canos que tem – não sei onde era – e trazia água pra cá pra gente comprar. Menos pra cozinhar, que a água não prestava pra cozinhar, não (SILVA, 2011 apud FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 92).

Essas lutas e resistências foram pensadas e dirigidas para chamar a atenção dos governantes, e da população recifense como um todo, para os homéricos, alarmantes e graves problemas enfrentados pela comunidade do Coque que, apesar de estar inserida numa localização intermediada por bairros nobres e empresariais, estampa um quadro de desigualdade, exclusão e segregação social urbana, agravada pelos investimentos e intervenções governamentais e empresariais, comumente associadas aos mirabolantes discursos, projetos e planos de desenvolvimento social e de reforma urbana.

Aqui era mangue, e ainda é mangue, e as pessoas vinham chegando, aterrando e fazendo suas casas aqui. A gente vivia morando perto da maré. Quando era tempo de maré grande, a maré enchia, chegava até as casas. Depois, secava, a gente enxugava. Ai, a gente saía com a sandália na mão, chegava em cima da linha, enxugava os pés, calçava e ia embora (SANTANA, 2011 apud FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 18).

Eu morava na Torre, ali no Carrefour. Antigamente, aquilo era um sítio grande. Aí foi vendido, não tive indenização, arrumei 4 mil réis e comprei um mocambo aqui. Era tudo mangue, no mangue só tem siri e caranguejo. A gente pegava, levava pra casa e lavava pra comer, pra vender. O lixo foi que aterrou a maré pra fazer as vilas. O Coque aqui foi aterrado com o lixo da cidade (SILVA, 2011 apud FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 89).

Historicamente, a racionalidade política das artes de governar eugenistas e higienistas, inscritas na economia das relações de poder do Ocidente pelas práticas do liberalismo econômico e transplantadas para o Brasil desde o período colonial, efetivou seus procedimentos de biopoderes para que o Estado pudesse governar e maximizar seus mecanismos de punição¹²

¹² WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres**. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Instituto Carioca de Criminologia. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

e de poder disciplinar.¹³ Todavia quando falamos em governar os indivíduos, a referência não é apenas às séries de disciplinas punitivas e de vigilância associados aos procedimentos do biopoder, mas, especialmente, ao sentido de governar a espécie humana através de uma gestão biopolítica da população.

Os caminhões vinham, derramavam. A gente trabalhava no lixo. O lixo espalhava, a gente espalhava o lixo, se juntava um monte de menino, mulher e homem, uns pegavam osso, outros pegavam vidro, outros achavam dinheiro, relógio, pra vender e ganhar dinheiro (SILVA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 92).

Eu nunca achei nada no lixo. O que eu achei uma vez foi um corte que eu levei no pé e passei dois meses com o pé no estaleiro. É que chegou um caminhão da Mesbla, muita madeira, muita bacia de banheiro, muita coisa. Quebrado, mas tudo novo, da loja. Aí despejaram, aí eu fui pegar umas tábuas pra ajeitar as paredes da casa. Levei um corte aqui em cima e um no pé, que eu passei dois meses com o pé amarrado, pendurado. Foi o que eu ganhei de bom no lixo (SILVA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 92).

Governamentalidade e biopolítica da população presentes nas formas tradicionais de representação social da pobreza como estigma refletem os comportamentos e os modos de as elites brasileiras, os governantes, os representantes do governo olharem, dirigirem, se relacionarem e aplicarem suas ações políticas sobre os pobres urbanos, bem ao modo dos modos de subjetivação utilizados pelos regimes autoritários, antidemocráticos e paternalistas, prenes de racismo de Estado, tão bem consolidado na cultura brasileira, que, entre tantos outros dualismos, vê o pobre como o outro inferior, involuído, sujo, feio, miserável, distinto do indivíduo civilizado, que habita os bairros nobres da cidade.

Tidos como lepra urbana que ameaça recobrir toda a beleza senhorial da capital do Nordeste, os mocambos passaram a ser perseguidos pelo Estado. Seria, para a elite da época, um combate eficaz aos “monstregos de palha e zinco”. Erradicar para não se contaminar fisiológica, social e culturalmente, com esses “antros de poluição moral comportamental” (FERREIRA, 2011, p. 39).

Assim, pela perspectiva do pensamento e da ação política desses atores sociais, a

¹³ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

pobreza deveria ser, veementemente, eliminada, erradicada, e seus direitos sociais, inclusive à moradia, deveriam ser negligenciados pelo devastador processo de governamentalização operado pelo Estado, violando os sonhos das pessoas, suas esperanças de uma vida melhor, ou seja, destruindo possibilidades de mudanças substanciais e coletivas que não viabilizassem a morte em vida dos pobres moradores de periferias urbanas.

Agamenon afirmava que quem não tivesse condições de morar de forma digna deveria sair da cidade. O interventor ordenou a derrubada de 12 mil mocambos e a construção apenas 5 mil unidades habitacionais. Os 7 mil restantes voltaram para o interior de onde tinham vindo ou ocuparam morros. É desta época a ocupação maciça de Casa Amarela (FERREIRA, 2012, p. 40).

No final década de 1970, os problemas estruturais do Coque se agravaram: um número exorbitante de pessoas morava em mocambos fincados dentro do lamaçal, em áreas alagadas pela maré e aterradas insistentemente pelos próprios moradores. Realidade social que, segundo De La Mora, teria levado o sociólogo Gilberto Freire a designar Recife como *ciudad mocambópolis recifences* (MORA, 2002), estampando um Coque marginalizado pelo seu baixíssimo nível social e econômico. “Contra isso, na defesa de sua estética ameaçada, o então interventor do Estado, Agamenon Magalhães, deu início a uma grande campanha intitulada Liga Social Contra o Mocambo” (FERREIRA, 2011, p. 39).

No entanto, e em plena ditadura militar, o Coque não cessou de se organizar em movimentos de organização de bairro, lutando, por um lado, pela ocupação da terra, e por outro lado, pela inviabilização das investidas do setor imobiliário, público ou privado, derrubando projetos e planos urbanísticos que ameaçam de expulsão a comunidade do seu próprio território. De fato, as mobilizações significavam as inúmeras tentativas da comunidade em estabelecer relações com o poder público, efetivando e desdobrando sua interlocução com as instâncias governamentais, seja da esfera municipal, estadual ou municipal, compreendida na época pela comunidade do Coque como sendo o lugar de decisão e ação política efetiva, no que tange ao atendimento dos direitos públicos, em particular, a posse legal de terra. Ademais, todo esse processo de luta e de resistência do Coque também esteve articulado ao forte e expressivo movimento popular da cidade do Recife, que, sob a égide de Dom Hélder Câmara, instalou a Comissão de Justiça e Paz, em 1979.

Instigados por esta luta maior, ressurgiram os movimentos de bairro, em grande parte com o apoio da Igreja Católica – no Recife, muito bem representados pela figura de Dom Helder Câmara, na época, arcebispo de Recife e Olinda. É precisamente neste contexto que chegam ao Recife os Irmão dos Homens (*Frères des Hommes*), associação francesa sem fins lucrativos que lutava contra a pobreza em várias partes do mundo. Em 1970, essa associação decide ter uma sede no Coque, e é dessa ideia que nasce o Coque Clube (FERREIRA, 2011, p. 45).

Embora saibamos que a luta social do Coque, como a luta de tantas outras comunidades periféricas da cidade de Recife, por inclusão social; pela posse da terra; pelo direito à moradia e desenvolvimento urbano, entre outros serviços, tenha feito parte das narrativas de políticos populistas, a veiculação de notícias jornalísticas, tais como, “moradores do Coque lembram promessas”, fazendo referência à visita do Presidente João Batista Figueiredo à comunidade de Brasília Teimosa, demonstra que, mesmo sendo hierárquica a relação do governo com os pobres urbanos, os meios de comunicação, contrariamente ao que vemos hoje, davam ênfase ao forte movimento de luta do Coque pelo direito à posse legal da terra, ao desenvolvimento urbano e à segurança pública, destacando o caráter coletivo de suas reivindicações, enfrentamentos e mobilizações, como também reconhecendo e legitimando os moradores da comunidade, reconhecendo-os como sujeitos políticos.

Mas de cem moradores do Coque compareceram ontem a Brasília Teimosa, durante a visita do Presidente, para lembrar que há mais de dois anos esperam o cumprimento da sua promessa de posse de terra para aquela comunidade. Nas principais faixas conduzidas pelos moradores do Coque, lia-se: “Queremos a posse de terra para o Coque antes da urbanização” (COQUE VIVE: NOTÍCIAS, 2008, p. 45).

Desse modo, e com base num perfil de identidade coletiva, o Coque ser também caracterizado e visibilizado por sua expressiva participação em movimentos de bairros que, junto ao forte movimento popular da cidade do Recife, lutavam também por aterramento das áreas de mangue, pelo reconhecimento da dignidade, pela denúncia e melhoria da precariedade da infraestrutura da comunidade, pela reivindicação e cobrança de acesso aos serviços de consumo e equipamentos públicos e urbanos essenciais. “Apesar da existência de um plano diretor, desde essa época, a qualidade de vida do bairro e o atendimento das necessidades básicas de infraestrutura, saúde, educação, saneamento e segurança são bastante precários” (FREITAS, 2005, p. 257).

En 1983, el gobierno local promulgó la Ley de Uso y Ocupación del Suelo Urbano, en la que por primera vez en la historia de la legislación urbanística, 29 favelas fueron reconocidas como Zonas Especiales de Interés Social – ZEIS, en las que el poder público aplicaría normas (DE LA MORA, 2002, p. 9).

O Coque é minha casa, é o lugar onde eu nasci, o lugar onde fui socializado, que me acolheu. Lugar onde eu fiz meus amigos, onde brinquei, onde vivo até hoje. É o lugar onde eu me identifico para além da não escolha de ter nascido aqui, é um lugar que eu escolhi para viver depois, mesmo tendo tido a opção, a possibilidade de ir embora. O Coque para mim tem essa dimensão de ser a minha casa (entrevistado NEIMFA 1).

Assim, o fato de o Coque ser uma ZEIS e existirem regulamentos de obras de urbanização e legalização em áreas urbanas de exclusão social, isso não tem contribuído para mudar muita coisa, inclusive nas questões relacionadas à exclusão econômica da comunidade, decorrente dos altos níveis de violência entre os jovens, desemprego, baixos salários e acirramento das relações de trabalho.¹⁴ “Representada como “morada da morte” (Diário de Pernambuco, 12.01.1997), o Coque vem assistindo a um crescimento no grau de violência entre os jovens” (FREITAS, 2005, p. 255), exatamente porque ao racionalidade dos governantes não enxergam, ou não querem enxergar, a dignidade das pessoas que habitam o Coque. Não reconhecem, não respeitam, não valorizam as pessoas no sentido mais radical que se possa oferecer a essas palavras. Os governantes valorizam a terra, as reformas urbanas e os empreendimentos imobiliários que advenham dessa lógica. Valorizam o território porque eles sabem bem o valor geográfico que o Coque tem e, a partir daí, organizam e efetivam os mais precários e grotescos modos de subjetivação acerca da comunidade. Com os serviços e conteúdos jornalísticos da imprensa, agem para garantir, de um lado, ausência de investimentos públicos na comunidade, menos governo. De outro lado, para que sua governamentalidade não seja alterada, conservando-se intacta e constante, abrigando e operando através de seus tradicionais saberes e estratégias discursivas e práticas, que perpetuam os modos históricos de constituição dos sujeitos e das representações sociais das pessoas que habitam o Coque.

Os discursos veiculados pela imprensa expressam uma tendência a relacionar diretamente a comunidade com a presença no seu interior de “grupos marginalizados”. Além disso, a violência aparece de forma naturalizada (FREITAS, 2005, p. 266).

¹⁴ KOWARICK, Lúcio. **A espoliação urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

O pensamento constante do documento da URB descreve a forma como a sociedade da primeira metade do século XX lidava com a pobreza. O higienismo social, pensamento predominante nas ações políticas da época, estimulava a eliminação dos mocambos. Ainda segundo a URB, é característica dessa época uma visão estreita do problema. A política nesse tempo era erradicar para não se contaminar fisiológica, social e culturalmente, com esses “antros de poluição moral, comportamental (FERREIRA, 2011, p. 40).

Aqui teve três cheias. Agora tô esquecida a última que foi grande mesmo, não sei se foi de setenta ou setenta e cinco. Foi a grande mesmo que teve que abandonar o local, muita gente foi pra colégio. A gente saiu tudinho, foi pra casa de um amigo da mulher de meu irmão: eu, minha mão e meu pai. Perdemos tudinho: móveis, essas coisas. Tinha umas pessoas que saíam, iam pra cima da linha. Depois, quando a mará baixava, a gente voltava. Mas essa foi a maior mesmo, que foi pra ali pra afogados, Torre, por aí abaixo. Perderam casa e tudo. Nessa grande, teve até gente da nossa comunidade que morreu, foi levada pela cheia (SANTANA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 19).

Mas, nesse Coque governamentalizado, onde o discurso de verdade é inseparável dos procedimentos e dos propósitos que produzem esse tipo de governo, nesse Coque onde o sujeito político foi transfigurado pelo perfil naturalizado do carente, vulnerável, criminoso; nesse Coque geograficamente valorizado e almejado pela especulação imobiliária, existem as pessoas que habitam o Coque e que se subjetivam a partir de experiências singulares, pessoas que têm suas histórias, seus grupos familiares e de parentesco, suas singularidades e que gostam de morar no Coque. Pessoas que têm relações e pertencimento afetivos com a comunidade do Coque, que produzem seu trabalho e renda no Coque e que não podem ser tratadas como historicamente sempre foram tratadas pelo Estado, pelas cifras difamatórias, pelas discriminações, como se no Coque não morasse pessoas humanas, como se o Coque não tivesse sido também uma construção social e como se o Coque não fizesse parte da cidade do Recife.

O Coque, para mim, é um lugar sagrado, porque mesmo com a violência, e que também existe fora do Coque, em outros bairros, no mundo inteiro, a gente tem aqui uma possibilidade de criar uma espiritualidade, quando em outros lugares que nem aparece na mídia como violento não têm. Espiritualidade que é o processo que a gente tem aqui, de rever o que se viveu aqui dentro do Coque, que levou você a ser o que você é hoje, e de buscar se transformar. Então, é por isso que, para mim, o Coque é uma terra sagrada (entrevistado NEIMFA 2).

No contexto de efervescência dos movimentos e processos de democratização, assim

como do agravamento de uma crise mundial deflagrada pela crise do *welfare state*, que viria a reverberar mais nitidamente no Brasil a partir dos anos de 1990, o Coque passa a ser também enunciado e visibilizado, nos registros de textos jornalísticos veiculados pelas notícias dos jornais com grande circulação na cidade, com base na sua história de luta e mobilização política do Coque por investimentos e serviços públicos.

Com a ascensão de governos neoliberais, novas demandas e configurações foram se reagrupando no cenário das periferias urbanas, e as mobilizações sociais passaram a concentrar nas lutas populares em torno da questão da cidadania e dos direitos culturais. Nesse contexto histórico, ocorreu uma mutação nos discursos e enunciados das notícias jornalísticas, os quais passaram a retratar o Coque e seus respectivos moradores a partir do artifício discursivo do estigma e criminalização associados à pobreza, e, com isso, justificar a concentração de renda, a qual beneficia o Estado e seus parceiros (FREITAS, 2005, 2009; VALE, 2009). Daí uma nova referência é adotada pelas notícias jornalísticas, impressas e televisivas, impulsionada pelos discursos governamentais e pelas práticas empresariais com base nos investimentos da expansão imobiliária, produzindo um tipo de visibilidade, desta vez, completamente diferente daquelas que enunciavam ser o Coque o lugar das lutas sociais, sobretudo, das lutas pela posse legal da terra.

A partir dos anos de 1990, no entanto, essa situação passou a ser parcialmente modificada. A comunidade está no eixo das rotas que ligam o centro do Recife ao bairro de Boa Viagem. Uma área que vem sendo considerada prioritária para o governo local. O chamado “Complexo Joana Bezerra”, tem obtido uma atenção especial dos governos que investiram R\$ 40 milhões na construção de um Fórum, R\$ 27 milhões em obras de expansão do metrô e R\$ 20 milhões na construção de um novo sistema viário (FREITAS, 2005, p. 259).

Foi a construção da pobreza como estigma e da criminalização como rótulo que marcou o episódio de inversão da estratégia discursiva, tanto dos governantes como da comunicação midiática: de um Coque descrito enquanto sujeito político para um Coque perigoso, um Coque representado pelo estigma da pobreza que precisava desaparecer da paisagem urbana da cidade do Recife. Esses fatos levaram conceituadas instituições, a exemplo da Organização das Nações Unidas – ONU, a considerarem o Coque a maior área da cidade do Recife com o mais baixo índice de desenvolvimento humano – IDH (FREITAS, 2005; SILVA, 2006).

Era um discurso meio doido, sabe? Era e ainda é, um blá blá blá de que pobre é um coitadinho, pobre é carente, pobre é isso, é aquilo. Pra onde a gente se virava, era essa mesma ladainha da pobreza, da miséria, que a gente ouvia, e que muitos aqui do Coque até se identificavam e tiravam proveito disso. Aí acontecia assim: quanto mais se fala de pobreza, menos se viam ações do governo aqui dentro. Veja, tô falando das ações que podiam beneficiar as pessoas que moram aqui, e não aquelas que beneficiam o próprio Estado que, como você sabe, tá se espalhando ainda mais por aqui (entrevistado MABI 1).

A imagem negativa da pobreza e sua representação social, fortemente associada aos pobres e negros urbanos, sobretudo por parte do Estado de polícia, como delegados, policiais, agentes penitenciários, entre outros. Como também da política institucionalizada, no caso dos partidos políticos, como prefeitos, vereadores, governadores, deputados, aparece sempre na forma enviesada pela qual esses atores veem, falam e se relacionam com o Coque, sem sequer se darem ao trabalho de reavaliar e mudar os seus conceitos, sua própria subjetividade, e reconhecer que o Coque é casa para seus moradores, reconhecer que tem gente morando no Coque, que, assim como eles, também trabalham, constroem suas famílias, têm seus afetos, estudam, criam laços de pertencimento com a comunidade e fazem parte da população que habita a mesma cidade.

Em junho do mesmo ano, no São João, a polícia entrou na casa de Procópio, no meio de uma festa da família com amigos. “A polícia chegou, abordou, entrou na minha casa e mandou todo mundo parar e botar a mão na cabeça. Havia uma mulher entre os policiais. Eu baixei o som e perguntei a ela se podia me virar. Ela disse que sim. Aí o outro policial olhou e perguntou o que eu estava falando com ela. Eu disse, e ele começou a me bater. Aí Sérgio chegou e disse que era abuso de autoridade. Aí ele disse: é abuso de autoridade? Olha teus direitos humanos aqui! E começou a bater em Sérgio também, lembra Procópio (RÊGO, 2009a, p. 11).

Em termos mais globais, a problematização sobre as “favelas” se intensifica a partir de uma infinidade de ênfases e olhares. No relatório *O desafio da favela*, por exemplo, do Programa de Assentamentos Humanos das Nações Unidas - ONU (UN-Habitat, 2003), estima-se que a maior parte da população global reside em áreas urbanas e o carro-chefe das reflexões incide na descrição das altas taxas de crescimento, apenas nos aspectos físicos, legais e estatísticos, e não nos fatores socioculturais, da ocupação do solo e da população de favela (25 milhões a cada ano). Esse diagnóstico está sendo considerado como o grande desafio para a questão da urbanização mundial, de um lado, e como evidência material e inequívoca da

pobreza das grandes cidades, do outro lado.

A formação de “superurbanizações” e “megacidades” – que podem merecer a alcunha do “leviatã”, como a região que engloba São Paulo, Rio de Janeiro e Campinas – abre uma longa lista de temas, como, por exemplo, o crescimento das favelas. As mais famosas do Rio de Janeiro foram construídas em solos igualmente instáveis sobre morros e colinas de granito desnudado que costumam desmoronar com resultados realmente fatais, que vitimam, sobretudo, os pobres (DAVIS, 2006, p. 128).

Sem pretender realizar uma analítica desse documento, a realidade é que a ênfase do relatório é propor e legitimar caminhos que possam levar à redução da pobreza e da violência, assim como da desigualdade social, através de projetos e geração de renda, intervenções urbanísticas e promoção social. No entanto, a preocupação com os fatores macrossociais aponta para a generalização das favelas, ou seja, para um processo de “favelização do mundo”, assinalando o crescimento global da pobreza urbana, como preferiu destacar o relatório *O desafio da favela*, apresentando o relatório sobre a *Situação da População Mundial 2007*, do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA, 2007), dando destaque ao debate sobre o processo de urbanização no Brasil e no mundo, agora sob a luz de novas preocupações e desafios globais associados à pobreza e à criminalidade.

Com a intensificação do narcotráfico nas grandes metrópoles brasileiras, a sua associação ao aumento do consumo e dos pontos de venda de drogas e armas, ao crescimento da violência, ao processo de policialização e criminalização das periferias urbanas brasileiras e às notícias veiculadas na mídia sobre o Coque muda mais uma vez seu foco, e a periferia para é falada através da imagem da violência, como “morada da morte”, “rota do medo”. Desse modo, os jornais locais passam a veicular suas notícias sobre o Coque nos seguintes termos: “Passageiros de ônibus assaltados no Coque”, “Coque: morada da morte e do medo”, “Tiroteio no Coque”, “Guerra de tráfico faz outra vítima no Coque”, “Traficante do Coque é capturado”, “Joana Bezerra terá polícia 24 horas”, “Adolescente assassinado no Coque” (FREITAS, 2005; COQUE VIVE: NOTÍCIAS, 2007; NETO, 2007).

O que acontece aqui, não acontece do jeito que a mídia fala e que acaba criminalizando a favela. E é isso que a mídia quer, a mídia serve para isso, assim ela cria uma sociedade ideal para o Estado, condicionando a gente, e aí tem até controle demográfico, porque as pessoas podem morrer na favela, mas

pra classe média é outra coisa, a classe média não pode morrer, é a parte bela da sociedade, da cidade (entrevistado NEIMFA 3).

Seguramente, essas notícias são feitas para serem lidas por pessoas da classe média que, habitualmente, se dedicam à prática da leitura de jornal, acirrando ainda mais a densidade populacional, as diferenças sociais, as desigualdades urbanas, as oposições e o abismo entre ricos e pobres, os quais compõem a paisagem urbana da cidade.

A gente assistiu um vídeo produzido por universitários da Católica, e viu as ideias que as pessoas têm da favela quando não estão na favela, quando não são da favela. Eles falaram um monte de coisa que não é da favela. A galera do vídeo falava assim: “Eu nunca fui a uma favela, mas tenho medo deles me agredirem, fazer alguma coisa”. Então fizemos um falando também da classe média e mostramos que há preconceitos nos dois lados, e que ele é construído por esses discursos midiáticos (entrevistado MABI 1).

Ademais, os governantes, com apoio das classes médias urbanas, também enfileiram as práticas de estigmatização e, diferentemente do que ocorreu em décadas anteriores, quando a relação da periferia com o Estado ocorria mediante cobranças de promessas não cumpridas, sobretudo, em função da sua atuação minimalista no oferecimento de uma política de habitação, o Estado contemporâneo passou a empreender maciços ataques aos moradores de periferia e, com isso, foi revelando e evocando para si mesmo o papel de Estado desapropriador.¹⁵

Na mesma proporção em que as mídias desempenham o papel de disseminar uma imagem negativa das periferias urbanas, determinando as formas de a cidade se relacionar com o Coque, arregimentando um conjunto de barreiras invisíveis, seus moradores, seguindo a tradição do seu engajamento político nas lutas sociais, assim como os contornos da experiência política na nova esfera pública, vinculam-se a novas instituições e iniciativas da sociedade civil, passam a fazer parte de redes associativas e a intensificar suas ações visando mudar o Coque, inventar um novo Coque para além das imagens produzidas pelos meios de comunicação.

A articulação da gente que mora aqui com pessoas que não moram aqui, como o grupo do Etapas, que inclui outras comunidades como Tabaiaras, Caranguejo e o grupo da Rede Coque Vive, é uma experiência muito significativa pra gente, pois eles também têm a mesma ideia de mudar o

¹⁵ Ver: DAVIS, Mike. “A traição do Estado”. In **Planeta favela**. Tradução de Beatriz Medina – São Paulo: Boitempo, 2006.

Coque, de sugerir propostas diferentes, de afrontar as mídias, de enfrentar o Estado e as intervenções que ele costuma trazer pra gente, que não tem nada a ver com a gente, que não beneficia a gente (entrevistado NEIMFA 3).

5.2 O político, a espiritualidade e a formação humana: o NEIMFA

O Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis – NEIMFA, instituição civil e sem fins lucrativos localizado e instalado no Coque, Recife-PE, há 27 anos, desenvolve suas atividades formativas na comunidade produzindo novos canais de construção e efetivação de visibilidades outras da comunidade e dos seus moradores, onde haja congruência de interesses formativos e impacto no tecido social da comunidade coletivamente experienciados e compartilhados.

Novos canais, cujo caráter e vigor formativo reside na coragem da verdade de se reconstruir o político e seu exercício na atualidade, potencializam a formação humana, o fortalecimento das relações de amizade, as formas de vida existentes e resistentes no Coque, tendo como eixo a constituição de sujeitos éticos, fazendo uso, em particular, da educação não formal e pensando o processo e a prática educativa enquanto formação humana. Canais outros que possibilitem que essa potência seja afirmada, valorizando a singularidade dos sujeitos, operando mudanças significativas no tecido e no contexto social da comunidade. Canais outros que favoreçam a emergência e construção da experiência ética e estética de criação de si mesmo, da autocriação do sujeito, como forma de, num sentido, produzir dispositivos formativos focados na construção de uma estilística da existência humana. Aquela que, despojada da supremacia da tradição dos elementos racionais, autoritário e reducionista contidos na ciência e na moralidade ocidental, produzem efeitos sobre os próprios sujeitos, fazendo dessa experiência o centro das práticas de formação, fomentando e promovendo ressignificações da vivência da comunidade e moradores, por dentro de uma estrutura mais ampla, que é a estrutura da cidade do Recife, como também do Estado, abrindo fendas de acesso, participação e qualificação das múltiplas dimensões e integralidade constitutivas do sujeito e do processo formativo.

Noutro sentido, cria dispositivos políticos que formulam contrapontos e resistências às representações e imagens negativas historicamente construídas sobre a comunidade, assim como o descaso, o abandono, o controle policial dos modos de intervenção governamental

operados no Coque, advindos e efetivados principalmente pelo processo de governamentalização do Estado e pelas investidas dos meios midiáticos.

O NEIMFA tem representado exatamente esse esforço e essa tentativa, incansável, de ressignificar essas representações que vêm sendo dadas à comunidade. Eu acho que nossa tentativa de estabelecer uma cultura de paz é nossa tentativa de criar outros significados, outras visões, outros mundos e outras realidades possíveis, dentro da comunidade, para além das imagens negativas que são disseminadas pelo poder midiático, pelo Estado, pelos jornais, pela mídia televisiva. O NEIMFA vem materializando essa experiência de ressignificar a vida, ressignificar experiências, ressignificar visões, de ressignificar mundos (entrevistado NEIMFA 5).

A origem do NEIMFA remete aos anos de 1986, quando o Coque passou a ser frequentado por um pequeno grupo de pessoas que, sensibilizadas com a precária condição em que se encontrava a vida na comunidade e empenhadas em oferecer assistência, material e espiritual, às famílias de jovens moradores do bairro que se encontravam detidos e sob a tutela da Fundação de Amparo à Criança e Adolescente – FUNDAC, passaram a realizar reuniões semanais nas casas dos próprios moradores, estreitando as aproximações e os laços com a comunidade. Esse grupo é coordenado pelo professor Xerxes Luna, que, na época, trabalhava na Escola Técnica Federal de Pernambuco – ETFPE, e participava ativamente do movimento espírita de Pernambuco (AMADOR, 2011; PEIXOTO, 2012; NETO, 2010).

Xerxes veio atrás da mãe de um adolescente que tava na FEBEM, que pediu a ele pra vir procurar a mãe dele que não sabia que ele estava lá. Ele veio e se prontificou a ficar vindo visitar ela e dar ajuda material. No começo, era só ele que vinha. (SANTANA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO, VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 24).

Era a estação das chuvas, no inverno de 1986, quando alguns jovens pisavam na lama para distribuir sopa na comunidade do Coque. Vindos de um centro espírita, os jovens chegaram à comunidade através de um professor da antiga Escola Técnica Federal de Pernambuco, hoje, Instituto Federal de Pernambuco (PEIXOTO, 2012, p. 74).

Vai se configurando o NEIMFA com essa compreensão e prática de estar junto à comunidade numa relação que se permite atravessar e se afetar ante a realidade social e existencial do outro.

Era só ele que vinha. Aí, depois ele veio trazendo os meninos, trouxe Alexandre, Aurino, veio Antônio, Luíza, veio Emília. Eles vinham, faziam as reuniões do domingo com ele, sempre pelas ruas. Nós não ficávamos dentro de casa. Iniciava lá, mas saía com as visitas nas casas das pessoas. Saíam com a gente, dentro da comunidade do Coque (SANTANA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 24).

Não cabiam todos nós dentro, tinha que dividir, aí a reunião acontecia na casa da gente, cada pessoa ia cedendo o seu terraço ou sua casa mesmo. Na casa de mãe, era Aurino e Lúcia que dava; na minha casa, chegou a passar João - que já faleceu -, Cristiano, Hugo, Fábio, Alexandre. A primeira vez que ofereci meu terraço, ofereci para Emília. A gente sempre oferecia ou munguzá, ou arroz-doce, ou sopa de osso. (DONA VALDA, 2011 *apud* FERREIRA; PEIXOTO; VASCONCELOS; XAVIER, 2011, p. 57).

O processo de institucionalização do NEIMFA na comunidade se deu de forma prolongada, optando em não mover ações de busca por um espaço físico dentro da comunidade, evitando com isso concorrência entre os moradores que, de modo evidente, mereciam uma casa. E a casa de um morador do Coque é bem mais importante do que uma instituição. Desse modo, a ideia de instituição permaneceu suspensa, flutuando e continuando a operar nas casas das pessoas, em espaços informais e através de conversas informais. “O NEIMFA surge à beira da maré, num barraco cedido por uma moradora” (entrevistado Rede Coque Vive 1).

Desse modo, o surgimento da instituição não ocorreu de uma pretensão ou fluxo de interesses do Estado, da política partidária ou de uma percepção exclusivamente social da comunidade do Coque. Na verdade, surgiu de um acontecimento, de um encontro, da construção de vínculos, da realidade afetiva das pessoas como um acontecer, movendo as pessoas a saírem das suas casas, a deslocarem-se dos seus bairros para se encontrarem com pessoas amigas que habitavam a comunidade do Coque. E, no interior de uma relação de amizade, essas pessoas foram dando nascimento ao NEIMFA. Com efeito, foram os valores e princípios do que podemos designar de política da amizade o que essencialmente alimentou e deu origem ao NEIMFA, o que, de certo modo, sem ter sido necessariamente intencionado, preencheu o espaço livre causado pelo declínio e ausência dos vínculos orgânicos. Foi o ponto de partida e demarcação e permanece regendo a instituição até hoje, traduzido como condição para o exercício da alteridade radical do outro, da possibilidade de encontro e amizade com o outro, do estar junto com o outro.

Eu acho que o marco zero foi o encontro. Foi se permitir se encontrar com as

peessoas. Você sabe também que o NEIMFA foi fundado por pessoas que não moram aqui, que não são da comunidade, que não nasceram aqui, mas que se permitiram entrar aqui e se encontrar e fazer amizades com as pessoas que moram aqui. Foi desse encontro, na verdade, que surgiu o NEIMFA. O passo zero do que o NEIMFA faz ou tem feito, o passo zero não foi algo pensado como um projeto, como uma tese, como um trabalho no sentido mais formal, mas foi se permitir mesmo esse encontro (entrevistado, Rede Coque Vive 1).

Neste ponto e em paralelo com a discussão em torno da função social da amizade desenvolvida por Ortega, *Para uma política da amizade*, podemos argumentar que, sob a influência dos processos de modernização e dos atuais modelos de crescimento econômico, os tradicionais esquemas de individuação com base em leis, família, matrimônio, profissão, educação, entre outros, foram sofrendo sensíveis alterações. Com isso, novos modos de vínculos sociais foram sendo criados, legitimados e caracterizados em função da sua dependência e subordinação às instâncias e ditames do mercado de trabalho, consumo e mídia. (ORTEGA, 2000; SOUZA, 2012; CÍCERO, 2012).

Entretanto e contrariamente à posição da vertente sociológica que desqualificou a amizade como objeto de análise, por ela estar associada à esfera privada, diversas perspectivas social-filosóficas, com seus respectivos pensadores,¹⁶ têm se ocupado em pensar e operar a categoria amizade para além das tradicionais definições e posicionamentos teóricos, atualizando e elaborando uma nova reflexão com base, em particular, na ressignificação dos termos comunidade e sociabilidade. Vejamos, na perspectiva habitual, que a noção de comunidade pressupõe a existência de simetria nas relações sociais e na coletividade como um todo, em que os sujeitos comungam seus interesses e encontram-se confortavelmente identificados uns com os outros.

Nessa mesma direção, a noção de sociabilidade esteve atrelada enfaticamente a instâncias e práticas institucionalizadas. Sendo assim, podemos dizer que, na experiência da amizade, a noção de comunidade e sociabilidade não alude a espaços essencialmente harmônicos, todavia a formas de vida e política da amizade que advenham daí. Assim, para Ortega, a alternativa da amizade representa uma nova e crescente perspectiva para fomentar e estabelecer relações sociais no mundo atual, num sentido, em oposição às tradicionais relações sociais institucionalizadas, regidas por rituais de obrigações e cerimônia; e noutro sentido, como

¹⁶ Segundo Ortega, podemos citar: Maurice Blanchot, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Felix Guatarri, entre outros.

resistência ao esvaziamento da esfera pública. Desse modo, as antigas formas de individualização foram cedendo espaço ao surgimento de novas experiências da amizade, possibilitando seu deslocamento do espaço privado, pessoal, íntimo e secreto de pensar e tecer o político, para o mundo da vida e das novas esferas de sociabilidades (ORTEGA, 2000).

Porque quando duas pessoas estabelecem relações de amizade, elas se permitem entrar em contato com as outras pessoas, e a gente pode criar coisas a partir daí. Se a gente compara uma política da relação institucionalizada, a gente vê que mesmo eles fazendo escolas, fazendo obras que, em princípio, poderia nos beneficiar, posto de saúde, calçando ruas, obras que, em princípio, beneficiariam a comunidade de uma forma geral, mas, como isso é feito de um modo impessoal, que não é a partir de uma relação afetiva com a comunidade, isso acaba trazendo mais problemas, mais complicações do que de fato soluções para as questões (entrevistado Rede Coque Vive 2).

Isso não significa dizer que a experiência de amizade do NEIMFA, através da qual ele se firmou e se constituiu dentro do território Coque, não remete à amizade nos moldes clássicos do cânone aristotélico, em que a amizade é compreendida em termos de igualdade, concordância, consensos e fortalecimento de identidades. Portanto, para o NEIMFA, fazer e cuidar da amizade não significa conceber o amigo como o “outro eu”, reduzindo o outro ao mesmo, como uma harmoniosa e sagrada família, que jamais discorda e alimenta uma excessiva intimidade que, recorrentemente, são lançadas as coordenadas do parentesco, das concórdias e das reciprocidades. Significa efetivar uma experiência agonística, de relações livres, não submissas, capaz de nos habilitar ao aperfeiçoamento, a viver na diferença, a incitar nossa autotransformação, a desenvolver uma sensibilidade voltada para as assimetrias que destacam a alteridade, o cuidado com o outro e com a comunidade.

Não se fala que o NEIMFA é uma família. Se ele é uma família, é uma família *canidae*, que produz cão, não ovelha que vai ser pastorada não! (entrevistado MABI 1).

Não é ocupar o lugar do outro, não é estar no lugar do outro, é estar junto com o outro a partir de lugares distintos. E me colocar no lugar do outro não é a gente virar NEIMFA! É um modo de enxergar o Coque e o NEIMFA como estratégias. Isso é estabelecer amizade e descobrir como trabalhar juntos a partir de nossas diferenças e sem a pretensão de acreditar estar “levando pra comunidade” os saberes e os modos de vida mais aceitáveis pela “civilização” (entrevistado Rede Coque Vive 3).

Esse caráter não antropofágico da amizade, além de evocar para si lugares outros, formas outras de constituição e configuração de novas subjetividades, pressupõe que as relações sociais estão deterioradas, devido ao seu confinamento a espaços de produção de existências institucionalizáveis, que não respeitam e não sabem lidar com as diferenças, em que a experiência quase inexistente (ORTEGA, 1999).

Eu acho que a gente aprimorou muito a capacidade de negociar nossas diferenças, inclusive os próprios valores. Por mais dificuldade que se tenha, eu acho que a gente conseguiu mais maturidade para tentar enxergar mais o outro, sem necessariamente me enxergar no outro, ou estar sempre perto do outro! E enxergar mais o outro significa enxergar nossas diferenças, os nossos próprios lugares como condição para se fazer amizade, doa a quem doer (entrevistado Rede Coque Vive 4).

Entretanto, o NEIMFA de hoje é o resultado de uma longa história, um longo caminho percorrido dos princípios originários, baseados apenas na ideia e nas atividades de assistência, no sentido do outro que alguém que precisa e que o NEIMFA estava ali para dar, para oferecer, sem qualquer indício ou ideia de reciprocidade, mas inquietado e afetado pela experiência da pobreza, pelas faltas das condições mínimas, básicas de serviços e equipamentos públicos e urbanos do Coque.

A gente se escandalizava com um Coque intencionalmente esquecido, mas ainda não experimentávamos isso num sentido político, tipo tornar público aquilo que a gente percebia, aquilo que a gente via; nesse momento, era mais tentar amenizar o sofrimento, tentar criar formas de dar remédios, doar roupas. Foi o momento que o NEIMFA dava o peixe, atendendo a uma certa leitura da tradição espírita de caridade, de “amar o próximo” (entrevistado NEIMFA 4).

Isso foi paulatinamente promovendo alterações nas leituras, nas visões do que é a periferia, do que significa estar numa comunidade como a comunidade do Coque, congregando uma abertura aos diversos modos de ser Coque, por dentro mesmo da principal fonte originária do NEIMFA, que é a espiritualidade franciscana. E nesse movimento medrado pelas discontinuidades, pelas desconstruções de visões, pela ampliação tanto da experiência como do exercício de alteridade radical do outro, o NEIMFA também foi sendo impactado pelas alterações de todos esses processos.

Acho que, se inicialmente a gente tinha essa marca religiosa muito forte, uma marca religiosa franciscana que, em seu eixo central, congrega em si mesma uma abertura à diversidade, um esquema de abertura diferenciada, mas que ainda essa lógica de religiosidade tradicional, mais doutrinária e assistencialista, hoje tenho clareza de que o que, na realidade, instituímos foi um novo modo de trabalho, que rebateu sensivelmente nas práticas formativas e sociais realizadas aqui no NEIMFA (entrevistado NEIMFA 5).

Sendo assim, no decorrer do tempo e de trabalho ininterrupto, o grupo original foi se deslocando e amadurecendo por dentro da própria relação com a comunidade do Coque. Ou melhor, foi amadurecendo a partir do próprio deslocamento da comunidade. Ou seja, o NEIMFA foi avançando, seus integrantes e a comunidade passaram por profundos processos de transformação. Foi o tempo em que a maioria das pessoas envolvidas com a questão NEIMFA estavam se profissionalizando, entrando na universidade, fazendo seus mestrados. Os moradores do Coque participantes do NEIMFA também estavam se profissionalizando, se habilitando para ingressar no mercado de trabalho, na universidade e, nesse momento, o NEIMFA mudou o estatuto de “núcleo espírita”, passando a se designar a partir de um novo estatuto: núcleo educacional. É nesse momento que o NEIMFA promove uma segunda ruptura: cessa o movimento de “dar o peixe” e inicia o movimento de “ensinar a pescar”.

O ápice desse processo de mudança de nome é o rompimento com o modelo assistencial e, de alguma forma, a instalação de um modelo ainda técnico, um modelo ainda pautado numa lógica baseada nos modelos e efeitos desenvolvidos nas universidades que fazem a gente pensar, estudar e tentar ver como, a partir da teorização da pedagogia, da sociologia, da psicologia, da filosofia, a gente pode fazer reverberar, aqui dentro do espaço da periferia, uma mudança (entrevistado Rede Coque Vive 5).

Nessa direção, o NEIMFA passou pelo momento de estruturação e de apoio financeiro, como o da INTERMON, da OXFAM e de outras instituições; e pelo momento de entrar em rede com outras associações, a exemplo da ARCA, e outras organizações sociais como o CENDHEC, o Centro Luiz Freire e a Casa de Passagem. O NEIMFA entra nessas relações inicialmente de forma tímida, mas depois assume uma posição de competência dentro desses espaços. No entanto, essas organizações eram uma mescla de ONG e associação. E isso promoveu uma crise, inclusive nos próprios projetos da ARCA, devido ao fato de essas outras instituições se estruturarem numa perspectiva de pleitear, junto ao Estado e aos fóruns, a definição e elaboração de políticas públicas, com as quais ostentava afirmando estar

problematizando a questão da adolescência, da violência, da criminalidade, da mulher, à luz das exigências e olhares da periferia.

Assim e ainda em rede junto à ARCA, o NEIMFA entrou num processo de perceber que esse discurso de “ensinar a pescar” ainda era um discurso muito limitante, sobretudo porque esvaziava a relação com a comunidade do Coque, pois conseguiria teorizar de forma bastante sofisticada os processos sociais, no entanto, estaria fadado a perder o elo com a comunidade, o vínculo, a relação que movia todo o processo de crescimento que o NEIMFA havia imputado até então.

A gente nunca teve uma boa relação com o Estado, nem com a esfera municipal. Nunca conseguimos estabelecer um vínculo com o Estado porque, historicamente, nós acompanhamos o que essas instituições operam aqui dentro da comunidade do Coque. Elas fragmentam as lideranças, elas cooptam lideranças comunitárias, então elas retiram, dispersam a força política da comunidade e, de fato, nesses 27 anos de Coque, o NEIMFA nunca viu transformação, não vimos operação de mudança real na vida das pessoas. A gente viu mudanças individuais, mas assim, em termos coletivos não. E o que a comunidade conseguiu em termos coletivos, foi muito fruto do seu próprio esforço coletivo. A longo prazo não se vê nada que essas instituições tenham realmente realizado aqui em benefício do Coque (entrevistado NEIMFA 1).

Vale ressaltar, que esse modo de ser NEIMFA, de certa maneira, difere tanto do de modelo de projetos demandados pelo Estado para o Coque, como dos projetos das lideranças, uma vez que o NEIMFA não se dispõe a investir em projetos emergenciais, tentativas relâmpagos, passageiras, sem impactos concretos no tecido social da comunidade e que só tenham a aparência, a fachada de serem bons e benéficos para a comunidade.

Veja, nós temos o pior IDH da cidade do Recife, a EMLURB apresenta sua taxa de população, mas, na verdade não se sabe quanto de população real, de habitantes temos aqui, mas, mesmo assim, não se tem uma rede de assistência no nível médico, escolar, habitacional, médica. Mas não é à toa que, numa área central como essa, seja tudo tão precarizado, pois se você não melhora as condições de vida das pessoas, tem um interesse que as pessoas vão saindo, morrendo ou “vendendo” suas casas por qualquer valor para o Estado (entrevistado Rede Coque Vive 5).

Sendo assim, a relação do NEIMFA com as lideranças é uma relação de amor e ódio,

pois se, por um lado, as lideranças preservam o respeito pelo trabalho que o NEIMFA desenvolve, move e faz mover dentro e em função da comunidade, num outro sentido encontramos um choque na perspectiva dos ideais. Na realidade, o desafio do NEIMFA, ao longo dos anos, tem sido muito esses enfrentamentos, porque a maioria das lideranças hoje não são mais lideranças comunitárias. Muitas dessas pessoas não são vistas pela comunidade como seus fiéis representantes, e a comunidade deixou de respeitá-los como lideranças, pois estão em posições políticas específicas, usando estratégias. Isso acabou gerando um tensionamento, pois, de acordo com as estratégias, de acordo com o projeto emergencial e caricaturado que o Estado oferece, essas pessoas vão migrando, oscilando, vão se posicionando de formas diversas e vão abandonando os interesses e ideais da comunidade.

Mas o NEIMFA não oscila de acordo com um pacto estabelecido com o Estado, com o governo ou com quem esteja exercendo o poder em um determinado tempo. Se quem está ocupando o lugar do poder não tem essa adesão aos projetos coletivos pensados com e para a comunidade, pouco importa, o NEIMFA continua investindo, resistindo, trabalhando com a comunidade. No entanto, e em que pesem as diferenças e divergências entre a instituição e as lideranças, há um entendimento e respeito mútuos, geralmente expressados no momento em que o NEIMFA sofre um ataque externo. Se o NEIMFA estiver sob algum tipo de pressão, da polícia ou de outras instâncias, ele vai contar com o apoio das lideranças.

Para o NEIMFA, os projetos pessoais devem estar alinhados aos projetos coletivos da comunidade. Por isso, a luta do NEIMFA com as lideranças é uma luta política, das metas e do que espera. Isso faz com que se sustente sua visão de trabalho junto com a comunidade e que mantenha esse trabalho de forma constante, sustentando o vínculo de relação com a comunidade, com moradores, mulheres, crianças, adolescentes, idosos, trabalhadores. Então, isso cria uma rede de proteção.

E uma liderança que não é aceita pela comunidade, vai esbarrar sempre, principalmente uma liderança que tem uma perspectiva autoritária, que quer manipular a comunidade, quer levá-la a atender, custe o que custar, os seus interesses e finalidades. Esta vai sempre esbarrar com os resultados, com aquilo de fato sendo operado na comunidade. Essa rede de relação pode abranger as relações com as instituições públicas, com o Estado, no entanto, quando se quer estender algo do Estado para a comunidade sem sequer ser negociado com a comunidade, nem vir ao encontro das suas expectativas e interesses, o NEIMFA se isenta.

Nós tivemos momentos de debates fortes com o Estado. Foi feito um mapeamento aqui em Recife das organizações que prestavam trabalhos em comunidade, e aí vieram entrevistar o NEIMFA. Fomos incisivos e falamos que havia projetos, muitas intenções, mas que, de fato, isso não trazia benefícios para a comunidade. Eram projetos mirabolantes, mas que não eram para a comunidade. Então tivemos um encontro da RCV no CE da UFPE, e lá estavam representantes do Estado. Então afirmamos que o NEIMFA continuava sustentando essa posição: de que o olhar do Estado, o olhar da prefeitura, ainda estava operando dentro da lógica de política pública (entrevistado Rede Coque Vive 1).

Para o NEIMFA, a política pública que se faz hoje representa apenas uma tentativa de reduzir o impacto das pressões populares e institucionais, mas sem, de fato, fazer a inclusão. Assim o NEIMFA tem se posicionado muito claramente nessa relação com o ator social Estado e a liderança. Por isso reitera-se que, se ele tivesse continuado com a sua questão assistencial ou com a questão tecnicista para se mover dentro do Coque, teria tido problemas, porque ele não teria construído nem conservado essa rede de inserção comunitária que já consolidou. Uma inserção exitosa porque a comunidade está inserida. Então mexer com o NEIMFA é mexer com a comunidade, com essa rede de relações históricas, fortes, coletivas que ele construiu.

Desse modo, o NEIMFA entra num terceiro momento de mudança, que é o momento de fazer surgir uma outra marca e concepção de espiritualidade, retomando não mais o sentido religioso da espiritualidade, mas o sentido ético. Contudo e percebendo que a questão da ética apenas não era suficiente para intensificar a relação de vínculos com a comunidade, o NEIMFA acabou englobando a questão da espiritualidade laica, caracterizada por um sentar junto com os moradores, em que nem se dá o peixe, nem se ensina mais a pescar: é sentar junto ao outro.

Mas, sobretudo pensar numa formação, elaborar processos formativos a partir do que a comunidade tem, isso implica empreender esforços para superar o olhar de carência que, histórica e culturalmente, moveu o olhar da cidade sobre o Coque, moveu os projetos políticos e os projetos educativos voltados para os moradores do Coque. As ações formativas e educativas sempre eram pensadas a partir da carência, a partir do que as pessoas, sobretudo, os jovens não têm. Portanto, sentar junto com o outro significa para o NEIMFA refletir e articular com a comunidade o próprio pensamento, em termos de problematizar acerca de suas próprias necessidades, desejos, inquietações, prioridades, modos de operar, reivindicar, resistir. Então, nesse processo de sentar junto, se apreende e se aprende muito com a comunidade.

Participamos da tentativa de organização do canal que corta a comunidade, que é uma vergonha pública, um esgoto a céu aberto, afetando drasticamente a condição de saúde dos moradores. Mas a prefeitura e o Estado, durante décadas, alegam que não têm dinheiro, e o NEIMFA com todo esse processo de sentar juntar com os moradores e pensar o que seria mais favorável para a comunidade. Então o NEIMFA vem, nesses últimos anos, articulando a comunidade e mostrando a importância desses processos de resistir. A prefeitura e o Estado sempre acabam desviando votos, mas a gente sustenta e leva adiante o processo de revitalização do canal, que agora, depois de décadas e mais décadas, parece que vai! (entrevistado NEIMFA 4).

Com efeito, em meio a tantas desconstruções, construções, associações, articulações, de congruências, de diálogos, de relação com atores das mais variadas caracterizações, de tentativas de sentar com o outro, com os seus mais diversificados objetivos, o NEIMFA, em meio a uma histórica postura autoritária por parte das instituições, públicas e privadas, segue empreendendo esforços no sentido de configurar o sentido político da instituição a partir de projetos coletivos e verdadeiramente comunitários. É de praxe ouvirmos as pessoas falarem que o NEIMFA é fechado, não se abre para o Estado, não se abre para as lideranças.

Mas veja, a gente, como fazem as outras instituições, de forma alguma, oscila de acordo e a partir de vínculo estabelecido com o Estado ou com quem quer que seja, que esteja aquém do sentido essencialmente comunitário que funda as nossas ações e justifica a existência do NEIMFA no Coque. Então a gente responde assim: o NEIMFA não se abre para vínculos de coabitação, que querem impor um postulado que não é o da nossa instituição, que se movimenta pelo pressuposto da formação humana (entrevistado Rede Coque Vive 1).

Dizem assim: é um projeto que vai vir muito dinheiro. Mas, se este projeto não estiver dentro de uma lógica de sentar com a comunidade, não dá. A gente tem uma larga experiência, já sabe distinguir o que assistência, projeto puramente técnico, que a curto prazo pode até surtir efeitos, mas a médio e longo prazo, empobrece o capital de crescimento do que venha a ser realmente comunitário ou político (entrevistado Rede Coque Vive 6).

Assim, com uma equipe formada por voluntários, professores e estudantes universitários, que moram ou não no Coque, o NEIMFA se estrutura com base em cinco núcleos, através dos quais são ministradas as aulas, como também, oferecimento de cursos de formação para a comunidade. São estes os núcleos: Núcleo de Comunicação e Articulação Comunitária; Direitos Humanos e Cultura de Paz; Gênero e Saúde; Arte/Cultura; e Educação e Cidadania. O NEIMFA desenvolve suas ações visando, em especial, à formação humana e ao

desenvolvimento social sustentável, tomando como referências as abordagens socioeducacionais, ético-morais, de diversidade cultural e protagonismo comunitário.

Aos nove anos, em 1999, eu participei das aulas aos domingos no NEIMFA. Eu era da turma de Everson, meu primeiro professor. Lá mesmo no NEIMFA, muito tempo depois, eu participei do curso de Reciclagem de Papel, onde conheci muitas outras pessoas do Coque e aprendi muita coisa sobre a comunidade. Foi durante este curso que passei a ver o Coque como algo meu (entrevistado NEIMFA 2).

Dentro do conjunto das suas ações, destacamos o curso de Desenvolvimento de Agentes Comunitários; o curso de Orientação de Gestantes, que é oferecido a comunidade há 25 anos; o curso de Formadores Holísticos; e o curso de Reciclagem de Papel, oferecido pelo Núcleo de Arte/Cultura que possibilita, entre outras ações de formação, qualificação profissional e cursos de capacitação, oportunizando e habilitando os jovens da comunidade, principalmente, no que concerne à produção de um singular sentido para o que possa vir a ser uma ação comunitária.

5.3 MABI: rock, resistência e a crítica aos *discursos ubuescos*

“Em que tens fé? Nisto: que é necessário determinar de novo o peso de todas as coisas” (Nietzsche)¹⁷

Coletivo juvenil informal, o Movimento Arrebatando Barreiras Invisíveis - MABI atua na comunidade do Coque desde 2002, questionando os mecanismos de poder presentes em discursos, olhares e intervenções institucionais, governamentais e, principalmente, midiáticos, materializados historicamente no bairro e tornados hegemônicos em sua forma de construir e de intervir na realidade social da comunidade. A formação do MABI está associada a dois principais acontecimentos: primeiro, a cena musical local, que mobiliza os eventos culturais na comunidade, mais precisamente, o pioneirismo da banda de rock Bastardos Infames. Hoje, através da banda Matéria Bruta, de que falaremos adiante, o MABI prossegue compondo suas letras, tocando suas músicas, reivindicando e canalizando esforços no sentido de denunciar, protestar e se contrapor aos discursos que aprisionam a imagem da comunidade às formas

¹⁷ SILVA, 2009a, p.93.

estigmatizadas e criminosas (AMADOR, 2010; COQUE: JORNAL LABORATÓRIO, 2006, PEIXOTO, 2012).

O segundo acontecimento concerne à articulação que o MABI estabelece com o NEIMFA, através da participação de alguns dos seus integrantes nos seus cursos formativos, especialmente, no curso de Desenvolvimento de Agentes Comunitários (CDAC), inicialmente como alunos e depois como formadores. O CDAC objetiva, entre outras intenções formativas, criar lideranças comunitárias habilitadas a estudar, assimilar, identificar, compreender e desmistificar as barreiras invisíveis e visíveis que o Estado e os meios de comunicação, enquanto discursos de verdade, discursos que fazem rir, imprimem, instituem e fazem pesar sobre o Coque.

O próprio Estado faz questão de dizer pra gente que a gente é perigoso, que a gente tem de viver num espaço localizado, demarcado, e que é nesse espaço que as nossas vidas, que as coisas, têm que acontecer. Pessoas podem morrer, a violência pode imperar, e tá tudo certo. Se é que acontece no Coque essa violência que a TV e o Estado dizem (entrevistado MABI 1).

A mídia é uma piada, que vira uma “verdade” nada engraçada, né? (entrevistado MABI 2).

Por isso, na experiência do MABI, há um entendimento de que não são apenas as barreiras visíveis que segregam a comunidade do Coque e que precisam ser rompidas. O MABI combate ideias e pensamentos cristalizados exercidos sobre a população, local e global, e essa operação requer e exige muito mais do que derrubar tijolo por tijolo de um muro e, a partir daí, acreditar que acabou a barreira e que se eliminou o entrave (RÊGO, 2009). Requer combater uma forma tradicional de governamentalizar, adotando como sistema e esquema de intervenção política a produção, constante e sorrateiramente invisível, o condicionamento e a segregação da população, o que promove a produção de uma inautêntica visibilidade da comunidade do Coque, juntamente com o aparato de administração e condicionamento disciplinar dos corpos, vontades, desejos, sonhos, vidas.

Sei lá, eu às vezes fico viajando nessas coisas e a mudança que eu proponho para mim mesmo e para as outras pessoas daqui do Coque, e de outras comunidades também, é essa de dar mais visibilidade para aquilo que os olhos da gente veem, não para as coisas que os olhos de outras pessoas veem e reportam para a gente (entrevistado MABI 1).

Será que o sistema tomou até o nosso choro? (FANZINE DESCLASSIFICADOS, 2009, p. 9).

Sendo assim, o MABI aglutina o compromisso de moradores do Coque, muito deles, associados ao movimento cultural ligado às bandas de rock que atuam dentro da comunidade, de denunciar e pôr fim ao peso que as barreiras invisíveis imputam ao Coque. Isto é, combater, eliminar o peso da arte de governar do Estado, que utiliza como substrato a falsa visibilidade do discurso jornalístico e midiático que, historicamente, criando rótulos com os quais se marcam e diminuem os sujeitos. Imagens sociais destinadas a segregar, excluir, difamar, caluniar e estigmatizar seus moradores. Essa ótica da mídia, formadora de opinião pública, trabalha também pela internalização da banalidade da morte dos pobres urbanos, dissimula os reais problemas sociais e criminaliza os moradores de periferia.

Esses poderes costumam difamar o Coque dizendo que aqui só tem bandido, ladrão, traficante, prostitutas, ex-presidiário, gente que não faz nada na vida. Dizem que os meninos daqui são futuros criminosos, que já fizeram de tudo e o bairro não melhora, que a gente é mesmo uma fábrica de marginal. Isso tem a ver com as poucas iniciativas que o Estado vem tomando aqui no Coque, que não atendem ao interesse da comunidade, quando atendem, faz de forma extremamente perversa (entrevistado MABI 1).

A “verdade” de que os populares são os responsáveis pelos crimes está estruturada numa visão unilateral, que criminaliza os que pouco podem ou que acham que pouco podem modificar o que lhes é imputado. Contudo, tal “verdade” oculta outros envolvidos, como a corrupção na política e a indústria de armas com sua produção legítima e sua venda e circulação não devidamente controladas; tais fatores são pouco mencionados, mas têm um importante papel nisso todo. Todavia, não é interessante que sejam expostos ou “punidos” (um em benefício particular e direto do Estado, e o outro para assegurar o patrimônio privado) – muito embora deveriam ser ambos excomungados ou expropriados (SILVA, 2009a, p. 95).

Essa discursividade enfatiza, de forma excessiva e sintomática, muito mais os efeitos dos problemas sociais ao invés de apontar para a matriz que gera a perda de referência asseguradora, os conflitos e as tensões existentes no Coque. Michel Foucault (2008a) argumenta que faz parte da economia das relações de poder estabelecidas pelo Estado efetivar as estratégias políticas de governo que produzem um sentimento de abandono e insegurança social. Essa insegurança, por um lado, catalisa e justifica a governamentalidade de governo, inclusive possibilitando que seus dispositivos atuem, contenham e ocupem os “indivíduos perigosos”,

isto é, ocupem os moradores de comunidades periféricas, pessoas que, “potencialmente”, ameaçam a integridade e a ordem do conjunto da cidade.

Aí fizeram até uma academia da cidade no Coque! Mas qual a lógica, por que se implantar uma academia da cidade no Coque? Algo me diz que é para apaziguar o Coque! Ela parte de um pressuposto de que a comunidade que vive aqui deve ser apaziguada. Ele não parte do pressuposto de que necessariamente as pessoas do Coque têm um potencial cultural esportivo e que vai trabalhar esse potencial (entrevistado MABI 1).

Por outro lado, alimenta a racionalidade que delibera o poder político de criminalizar os grupos vistos enquanto potencialmente perigosos e unicamente responsáveis, culpados, pelos problemas e desordens sociais. “Da mesma forma, são incontáveis os prefeitos que se apressam a invocar o espectro de “bairros-gueto”, seja para justificar *ex post* uma política de planejamento urbano fundada em outras bases, seja, ao contrário, para revestir de uma intenção falsamente generosa a recusa de implantação de mais habitações sociais em suas comunidades” (WACQUANT, 2002, p. 119). Todavia, onde se procura responsabilidade, como argumentou Nietzsche, em *Genealogia da moral*, é seguramente onde podemos encontrar uma vontade de punir, uma vontade de se exercer certa crueldade, certo terror, uma vontade de segregar, julgando o outro que se põe e expõe em uma determinada experiência. O histórico cortejo de responsabilização e culpabilidade dos moradores do Coque é contrário à potência do devir. Eles são culpados por existir, e é nesse ponto que os excessos de poder político do Estado e da comunicação midiática costumam investir pesadamente, não apenas separando o sujeito da sua própria potência, da sua capacidade, mas, principalmente, de comprometer sua capacidade de resistir. “Para esses poderes, essas coisas invisíveis e visíveis aplicadas aqui, nós, moradores do Coque, não somos gente, não somos gente” (entrevistado MABI 2).

Por isso, e diferentemente da postura de Kafka no *Processo*, que embarcou na ideia de que cada um pode fazer e ser o que indistintamente quiser e deliberar, a ponto de pensar e acreditar que o seu algoz, aquele que dilacera e mata, na realidade, pudesse ser também um cantor, não podemos permitir ser recorrentemente capturados pela força, invisível, que dissemina a culpa para melhor controlar, que acusa para fragilizar e apreender com maior profundidade. Não devemos deixar de dissociar esse cortejo de culpabilidade e terror exercido pela racionalidade política, que criou o tribunal de juízo dos existentes, que, em última instância, configura os excessos de um poder que a tudo quer ver, controlar, domesticar,

submeter, e que apregoa a lógica do erro, a lógica da culpa. Além disso, a prática de culpabilização põe o sujeito que habita a comunidade do Coque numa posição previamente condicionada, objetivando ocupá-lo, mantê-lo sob jurisdição, obrigando-o a fazer tudo aquilo que dele se deseja e se espera.

O pressuposto é de que o Coque é violento, então vamos “ocupar” o tempo livre deles, que vivem numa comunidade que é de risco, é uma comunidade perigosa. Então vamos colocar essa Academia da Cidade lá e eles se distraem no tempo vago. Quando não estão trabalhando, estudando, eles estão lá! Que é melhor estar lá, olha a lógica, é melhor estar brincando, jogando bola do que estar com outras atividades, por exemplo, roubando, matando, enfim (entrevistado MABI 1).

Pensando em problematizar a construção, como também a demolição das barreiras invisíveis no Coque, com as quais o MABI se ocupa, recorreremos, mais uma vez, ao curso de 1975, *Os anormais*, de Michel Foucault. Desta vez ressaltamos não apenas a captura dos pobres urbanos pelo discurso médico-judicial (e seu interesse em purificação da raça, exaltando e defendendo a sociedade da impureza da raça inferior e, ao mesmo tempo, promovendo a exclusão e segregação social), mas enfatizamos em que sentido a construção e os efeitos dos discursos de verdade, dos discursos que fazem rir, nos oferecem um suporte para identificar a origem da legitimação dos discursos que, historicamente, estigmatizam e criminalizam moradores de periferia, isto é, no contexto do exercício e do excesso de poder político das práticas de governamentalidade do Estado e dos meios de comunicação.

O poder político, pelo menos em certas sociedades, pode se atribuir, e efetivamente se atribuiu, à possibilidade de transmitir seus efeitos, e muito mais que isso, de encontrar a origem dos seus efeitos num canto que é manifestamente, explicitamente, voluntariamente desqualificado pelo odioso, pelo infame ou pelo ridículo (FOUCAULT, 2010, p. 12).

Como vimos no capítulo anterior, esses discursos organizaram a configuração do conceito de anormalidade no transcorrer da história da invenção das psicopatologias no século XIX. Certamente, não podemos prescindir do fato de que a análise foucaultiana acerca dos discursos de verdade, na obra *Os anormais*, manteve suas bases no questionamento e na análise da tradição jurídica e científica do Ocidente e seus regimes de verdades universais. Mas, na verdade, o que objetivamos aqui é nos deter na questão da relação existente e identificada por

Foucault no ponto em que se encontra a problemática da verdade-justiça, e do que dela possa ser entendido, como chave de leitura e compreensão dos mecanismos e excessos de poder político para a sociedade como um todo, incidindo diretamente, e sobretudo, na discursividade e construção de figuras estigmatizadas, criadas e utilizadas pelo Estado e pelas mídias para disseminar uma imagem negativa dos pobres urbanos e das suas comunidades.

Figuras biopolíticas do racismo de Estado têm um poder que não oferece nascimento positivo a nada nem a ninguém, exceto a seus desejos e a quem trabalhe pelos seus interesses. Esse poder, como sintetizou Agamben¹⁸ citando Deleuze, opera obliterando, arrastando, extraindo, separando o sujeito da sua própria potência, tornando-o impotente, fazendo-o crer que não pode fazer ou ser o que é.

Tem um filme francês *Décimo terceiro distrito*, que por causa do crescimento da criminalidade nos bairros de pobre de Paris, eles, o governo né, constroem um muro para isolar a galera, fechar realmente a comunidade, e deixar ela lá se matando. Aí tira a escola, tira o posto de saúde, tira tudo, deixa eles lá se comendo. Aí eles acham pouco e querem botar uma bomba lá dentro. Aí fechou, botou uma bomba lá dentro e quer explodir todo mundo. No final, o governo fica bonzinho e derruba o muro. Então aqui tem um muro, tem uma redoma, por isso ela é invisível (entrevistado MABI 1).

Pois é, o nosso ilustre governo mantém os seus animais em treinamento para, nesse cativeiro, não o atacarem, até se disciplinarem e se tornarem o seu admirável cão de briga (FANZINE DESCLASSIFICADOS, 2009a).

Desse modo, a intenção do MABI é “arrebentar”, romper, dissipar as barreiras invisíveis e históricas do estigma, preconceito, difamação, verdadeiros efeitos do racismo de Estado que, recorrentemente, são erigidas sobre o Coque, sobre os pobres moradores de periferia pelas artes de governar, seja do Estado e dos meios midiáticos locais. Enfatizar a vida como potência, protestar e modificar a realidade e a imagem do Coque construída socialmente, “mostrar que lá não existe somente o que se vê nos jornais e na televisão”, eis o que caracteriza e mobiliza o MABI (COQUE JORNAL LABORATÓRIO, 2006).

Nesses jornais formais, tem um caderno que se chama Classificados, né? e a gente pensou que nossas produções eram produções desclassificadas, não eram produções classificadas não, e que vinham de espaços subalternos. A

¹⁸ Nudez, 2014.

gente não quer ser o *Diário* nem quer ser o *Jornal do Comércio*, a gente quer ser o Desclassificados mesmo, esse local subalterno, esse local de periferia. A gente quer falar desse lugar da margem. No princípio, a gente pensava unicamente em não se enquadrar. Mas hoje diz que a gente não quer se enquadrar e ainda quer ficar nesse lugar de desclassificados (entrevistado MABI 1).

Contestar o campo das normalidades, do que é considerado normal e, por isso, é instituído. Quebrar as formas de vida normalizadas, repressivas, tipos de visibilidade difamatória, modo de os poderes efetivarem suas intervenções, sobretudo, influenciando negativamente no cotidiano da comunidade, asseverando o estado de remoção, despejo, segregação, exclusão e isolamento imposto aos seus moradores, sobretudo, em relação ao conjunto da cidade do Recife (SCOTT, 1996a, 1996b). Ademais, a barreira de especulação imobiliária atualmente disparada em alto e bom som devido, especialmente, aos projetos de mobilidade urbana do governo do Estado, complexificou ainda mais as abomináveis experiências registradas pelo MABI em relação aos usos e desusos dos equipamentos públicos urbanos, pois agora a recorrente especulação imobiliária está sendo efetivada no Coque pelo próprio Estado, ou seja, pela ausência do poder público.

A própria construção do metrô, que antes era o trem, foi uma postura especulativa do Estado. Tinha pessoas morando naquele local de expulsão, que o Estado chama de indenização, o desterro, o deslocamento de pessoas que moravam aqui. O metrô é um exemplo disso, a maioria dessas pessoas está morando no Ibura! Meu avô morava aqui e tá morando no Ibura, naquele projeto da COHAB. É interessante, você morava aqui e, com o desterro, você vai pro Ibura pagar outra casa. Meu avô pagou durante 30 anos a casa do Ibura e meu pai acabou um dia desses de pagar (entrevistado MABI 1).

A lógica de crescimento da cidade parece não levar em consideração toda a luta história do bairro pela área, que vem sendo construída há mais de um século. Seja quando seus primeiros moradores aterraram a área de maré, consolidando aquele terreno, ou na década de 1980 nas lutas contra a construção de um shopping, ou nas vitórias com as ZEIS (FERREIRA, 2011, p. 72).

Por isso, buscando desequilibrar as relações de poder deflagradas pelas táticas do Estado baseadas nas suas representações, em particular, naquela que, além de classificar os sujeitos, organiza-os mediante seus parâmetros de normalidade ou anormalidade, estabelecidos e *outsiders* (ELIAS, 2000; SCOTSON, 2000). O MABI qualifica as pessoas, em particular, a juventude, fazendo-as apreender, ver, perceber e compreender o jogo de forças, as formas

invasivas e normativas em que o Estado materializa seu processo de governamentalização, sua biopolítica sobre a população do Coque, sobre a vida dos jovens pobres e negros que habitam nas favelas de Recife (FREITAS, 2005; LONGHI, 2008).

Ou seja, é especialmente nesse campo de especulação imobiliária tutelada pelo Estado, de Estado mínimo, de ofensiva neoliberal, que os moradores do Coque devem cuidar de desembaraçar-se de uma enunciação e discursos políticos carregados de pretensas verdades e permanecerem atentos à imposição do poder das tecnologias das artes de governar, como também das formas de condicionamento que possam advir dessa engrenagem, que condena o sujeito a se fixar a uma identidade, a uma discursividade e a viver uma realidade determinada, precária e exterior a ele mesmo. “A peça central dessa figuração é um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes” (FOUCAULT, 2008a; SCOTSON, 2000, p. 23).

O Estado chega na comunidade que vai ser removida, aí diz: o valor de cada casa aqui é sete mil reais, ou senão faz outro conjunto residencial não sei onde, nem tamanho específico e nem parte da necessidade de quem vai morar lá. Ou senão dá simplesmente sete mil reais numa casa. Você vai comprar uma casa com sete mil reais onde? E aí não respeita quem ali naquela comunidade já tem uma rede de relações ali, né? Que a pessoa praticamente sobrevive daquela rede, tem toda uma rede de relações que o estado não vai respeitar isso, não quer, nem pretende e nem tem e nem quer saber que existe aquilo ali! (entrevistado Rede Coque Vive 7).

Importa também destacar que essa relação de poder foi reforçada e intensificada pelas ações da chamada revitalização pela qual passou a cidade do Recife devido, em especial, ao movimento de mobilização urbana emplacado pelas três esferas do poder como preparativo para a realização dos eventos da Copa do Mundo de 2014.

Apesar de estar praticamente localizada no centro do Recife, o Coque não está integrado à vida da cidade. Há uma espécie de “barreira invisível” que funciona como um bloqueio dos projetos de desenvolvimento na área. Um dos motivos apontados pelos moradores para essa situação deve-se justamente à fama de ser uma comunidade violenta. Representada dessa forma, os moradores encontram-se enredados em um ciclo viciado. Ninguém colabora porque a região é violenta, e a comunidade é violenta porque ninguém contribui com desenvolvimento da localidade. A sensação de ser discriminado é comum entre os moradores da região (FREITAS, 2005, p. 258).

Portanto, quando se trata de defender o território e os moradores do Coque, o MABI produz um alargamento de seu espaço de intervenção. Seu desafio e compromisso passam principalmente pelo desmonte da forma como sua comunidade é reportada, principalmente, de fora para dentro. Podemos compreender, portanto, que as críticas ao Estado e à grande mídia por ele delineada, assim como a desqualificação das intervenções e dos conhecimentos que não venham ao encontro dos desejos, da potencialidade e do benefício dos moradores da comunidade, se originaram, por um lado, da experiência de exclusão pensada e efetivada no Coque pelo poder público, que, deflagrando uma relação depreciativa, empreendeu um controle social visando sempre à afirmação da sua superioridade em detrimento da baixa autoestima dos seus moradores.

Por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está presentemente em um processo de desaparecimento, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder, a uma busca de uma estética da existência (FOUCAULT, 1994b, p. 732).

Por outro, emergiram da vontade de construir uma alma nova, construir situações outras, aquelas que latejam o mundo por serem autênticas, óbvias e necessárias. Vontade de instituir identidades outras, verdades outras, aquelas que arrebatam por dentro, criando novos espaços, internos e externos, de referências, trabalhando por um mundo melhor a partir da incansável trilha de produção de si mesmo, que mobiliza o MABI num movimento espiral de desalojamento de si e do outro. Assim, ele ergue modos de vida que influenciam maneiras novas de pensar sobre si mesmo e o Coque, e, com esse novo pensar, manifestar, inventar, falar, dar nascimento a maneiras outras de ser e viver no mundo.

Assim é a singularidade do MABI, um pulsar constante, um apartar ininterrupto da subjetividade do seu estado de petrificação. Um pensar-fazer-dizer positivo, uma linha de força vulcânica e polifônica, um pensar numa nova imagem do pensamento, no impensável, que provoca as consequências práticas de um pensar-fazer-dizer inscrito, em profundidade, na vida dos moradores do Coque. Um pensar-fazer-dizer MABI que é imanência bruta, encarnada na vida, que emana e se confunde com o mundo vivido num afã, num ato, a partir do qual o ser do sujeito se projeta desfrutando das possibilidades de aceder à verdade por dentro da desafiante experiência de enfrentamento de existir no capitalismo tardio (DELEUZE, 1997).

E com que palavras é possível anunciar o nascimento dessa desconjuntada subjetividade, sem asfixiá-la, sem subjugá-la a uma forma familiar? Quem sabe pedir emprestado a voz do poema com suas palavras arriscadas, suas palavras inconformadas, suas palavras indisciplinadas (PRECIOSA, 2010, p. 260).

Diante dessa configuração, o MABI, no seu modo singular e incisivo de recusar o modelo de comportamento imposto e condicionado, na sua força habitual que desconcerta e desprograma os poderes instituídos, na sua forma nua, crua, furiosa e sempre renovada de intervir nas subjetividades autoritárias e nos modos fascistas de ser, transpõe as barreiras emplacando novas passagens, insubordinadas por condição no terreno fossilizado das estigmatizações historicamente imputadas ao Coque, que mais que aprisionar e condicionar vidas, obliteram nascimentos positivos e promovem figurações sem sujeitos.

Para o Estado, temos uma subcondição, somos subgente, um plano inferior. Por exemplo, tá se falando na construção do polo jurídico, mas já existe o fórum, que aquele lugar funcionava pra gente como lugar de lazer, tinha até um circo por lá, e depois veio a AACD, e tá construindo agora o que é OAB, e isso tudo é pra quem? A Via Mangue, no gráfico, tá mostrando como se fosse dentro do polo jurídico, mas ela vai contornar todo o Coque, diga aí! Onde tiver mangue vai ter um projeto de pavimentar o mangue. Mas onde tem mangue tem uma grande parte de palafitas, né! Aí vai desterrar aquele pessoal ali (entrevistado NEIMFA 1).

Todavia, alinhando a expressão musical do rock à proposta de modificar a forma excludente e perversa de o Estado e a mídia ver e falar do Coque pela cifra da violência, pelo estigma de uma comunidade que vem, há muito tempo, sendo enfatizada como tendo uma identidade violenta, composta por jovens violentos, pelo sujeito violento, pelo morador violento, a veia contestatória do MABI acredita ser o Coque:

Um território que tem muitas possibilidades de existência, mil possibilidades de existências, mil possibilidades de identidades, mas tem uma que vem simpatizando aí, durante um bom tempo, que é a identidade do ser violento, embora o Coque tenha uma pluralidade de possibilidade identitária, mas uma vem se reiterando historicamente, que a identidade da violência (entrevistado Rede Coque Vive 8).

Como argumentamos em capítulos anteriores, há toda uma postura tradicional do

pensamento social brasileiro que influenciou durante décadas os sistemas jornalísticos e midiáticos, que se confunde com a tradicional e excludente hegemonia exercida pela classe média sobre os pobres urbanos. Essa hegemonia se traduz pela vontade de tudo ter, tudo possuir, tudo controlar e a todos submeter. Há sempre sistemas e populações que os poderes desejam domesticar e molestar para dominar melhor.

Assim, com sua atitude crítica e sua forma combativa de ser, o MABI tem se configurado como um locus, um movimento de crítica cultural dentro do Coque, contestando, questionando, opondo-se a essa lógica invisível, às representações estigmatizadas que se operam sobre o Coque, efetivamente experimentadas por quem mora na comunidade e se vê, muitas vezes, prejudicado pelo simples fato de habitar seu território.

Muitas das pessoas, das famílias que moram aqui até hoje pagam pela representação estigmatizada que a mídia, os políticos, os governantes colocam nas nossas costas. Quando a gente vai ao posto de saúde, fazer uma compra, ou então quando a gente vai preencher uma ficha para procurar trabalho, fazer um currículo, uma entrevista de emprego, olha a gente tem mesmo é que esconder que mora no Coque! Tem que mudar de endereço, colocar que mora em outro bairro, nem falar do Coque, se não é cortado na hora, nem deixam a gente terminar o preenchimento da bendita ficha. (entrevistado NEIMFA 5).

Poderíamos dizer que o MABI é uma forma impactante, potente e demasiadamente humana de evidenciar as exclusões e injustiças sociais provocadas e acrescidas pelo descaso do Estado e pelo assédio moral. Quando o MABI fala de exclusão, está fazendo referência também à exclusão moral, que encontra na comunicação midiática seu ápice mais atualizado.

A gente sabe que, no Coque, tem tanto marginal e tráfico como nos outros bairros da cidade do Recife. O que o MABI adverte com seu protesto e crítica é a necessidade e urgência de se conhecer a singularidade do Coque, pelo que ele realmente tem, que é sua potência enfatizada pelo MABI, seja através da música, como faz o Matéria Bruta, seja através de outros meios. O que importa pra gente é romper com os condicionamentos negativos que colocam pra gente e que insistem em determinar socialmente a nossa própria vida, e esse condicionamento é uma barreira bem abstrata, mais vivida cotidianamente pela gente aqui (entrevistado MABI 1).

Desde 2003, a banda do MABI Matéria Bruta, adotando o rock como veículo de protesto

social, figura, juntamente com outras bandas de rock, no cenário musical do Coque movendo-se pelo sentimento de não contentamento, de insatisfação com a injustiça, as desigualdades sociais, o descaso, cravado no Coque pelo par governo-mídia, objetivando mudar sua imagem.

Aos 17 anos, eu já tinha uma concepção de como a sociedade vê nosso bairro e isso me impulsionou a lutar contra as injustiças... a única arma com que posso contar nessa batalha é a música. Eu sei que, com o rock, eu mudo o Coque (entrevistado MABI 2).

Com a irreverência e o exato direcionamento das letras de suas composições, os jovens que integram a Matéria Bruta realizam um trabalho expressivo de conscientização pessoal, associando a música ao contexto sociocultural singular, fazendo música e cantando rock como suporte de ação e modificação da sua comunidade e transformação de seus moradores.

Tratava-se de um grupo de amigos que se encontrava informalmente para conversar, para tocar e realizar eventos musicais. Quando ocorreu a aproximação do Mabi com a universidade, na formação da Rede Coque Vive, um dos ganchos de nossas ações também era a música, quando foi aprovado um projeto na Lei Rouanet para gravação de um Cd, que era um sonho do Mabi (PEIXOTO, 2012, p. 98).

Aqui, vale ressaltar a pertinência dos debates que vêm sendo desenvolvidos no campo da etnomusicologia, em torno dos acontecimentos sonoros presentes nos processos de produção musical dos povos nativos e populações urbanas periféricas. Desse modo, as manifestações musicais dos grupos humanos, enquanto veículo de expressão e informação da sua organização e dinâmica sociocultural, se consolidaram como objeto de interesse para os estudos antropológicos, especialmente, aqueles com ênfase na etnomusicologia. Na contemporaneidade, o interesse pelo estudo das matrizes e peculiaridades sonoras tem se tornado mais intenso e possibilitado a configuração de discussões acerca das identificações presentes no bojo das novas produções sonoras musicais.

Trata-se do emergente conceito de paisagens sonoras, em particular, a que diz respeito à paisagem sonora cultural - *soundscape* (aquela que deriva de toda e qualquer atividade humana) e ao papel social que ela realiza no que concerne à construção e ao fortalecimento do pensamento crítico e da formação política na atualidade, sobretudo dos indivíduos que habitam áreas urbanas periféricas, que lançam mão e se identificam com determinadas sonoridades

musicais como forma de fortalecimento de laços afetivos, identitários e de pertencimento comunitário, participação e mobilização social (OLIVEIRA, 2006; PINTO, 2001).

Neste sentido, a banda do MABI, Matéria Bruta, representa um poderoso canal de comunicação musical e, familiarizada com a sonoridade do rock, enfatiza e circunscreve através dos conteúdos das letras de suas composições a necessidade de fomento ao pensamento crítico e, em especial, à dignidade inerente a cada ser humano, independentemente do pertencimento a uma determinada posição social, denunciando e problematizando o conjunto de condicionamentos impostos ao Coque, tais como o étnico-racial, de classe, de escolaridade, de gênero, de formação profissional, entre outros, cuidando para que seus moradores não embarquem no imobilismo, tampouco se percam nos emaranhados de regimes perniciosos e não essenciais, que contribuem e convergem para aniquilar a história dos grupos sociais, fortalecer o espectro da baixa autoestima, da impotência e do não pertencimento societário, que pairam sobre suas vidas e sua comunidade.

E, nesse processo, a música tornou-se o principal alicerce do MABI. Foi ela que deu início às discussões e reflexões do grupo, que arregimentou as ideias e motivou os sonhos de cada integrante. A música é a principal ferramenta através da qual o MABI diz o que pensa. “Se você faz uma música, é porque você quer que aquela música mude alguma coisa, mude alguém; você não faz uma música por nada”, diz Sérgio, o principal compositor da Matéria Bruta. Desde os Bastardos Infames, as letras das melodias procuraram mostrar o Coque, seu cotidiano e seus moradores, como também buscaram gritar para além muro o que os carros que passam pelo viaduto fingem não poder ouvir. Permeada pelos riffs da guitarra, a poesia assume um caráter questionador e forte: “não sou condenado a não ter liberdade e ver o mundo se fechando pra mim”, canta Sérgio, diz o MABI (LASALVIA, 2009, p. 40).

Portanto, poderíamos dizer que, ao MABI, importa reafirmar que mais que do que apenas se incomodar ou se “beneficiar” com as investidas do poder político do Estado ou com as notícias negativas do Coque veiculadas pelos meios de comunicação, o que os moradores do Coque necessitam saber e fazer é, de um lado, jamais se submeterem aos abusos, aos processos de produção de subjetividades submissas e a mecanismos de condicionamentos sociais demandados de outrem, de outro lado, ampliarem e fortalecerem seu sentimento de pertencimento ao território Coque.

Na avaliação de Procópio, os condicionamentos existentes não são

suficientes para determinar a personalidade de alguém. “Há todo um condicionamento para a gente ser uma coisa, mas a nossa subjetividade faz com que a gente possa discernir pra onde a gente quer ir. É ela quem diz que não existe determinismo, pois a gente pode fazer as nossas próprias escolhas” (RÊGO, 2009a, p. 8).

Esses condicionamentos têm muitas nuances, mas são sempre erigidos por um olhar de quem está de fora, olhar de quem não aprendeu ou não foi ensinado a perceber a importância do sentido do outro na formação do nosso comportamento, nas relações sociais que fazemos, nos níveis de sociabilidade que vivemos, nos saberes coletivos que construímos. Aprender a se formar na diferença. Essa é a ideia para começar a repensar as relações interpessoais e os espaços coletivos na cidade. Entretanto, dentro da própria comunidade, é percebida, denunciada e combatida pelo MABI a força dos condicionamentos exercida sobre os moradores, como se o caminho a ser trilhado tivesse que ser sempre anteriormente determinado.

Dentro de comunidades como o Coque, Procópio enumera uma série de condicionamentos existentes. “A gente já é condicionado a vender pipoca na estação, a gente é condicionado a não reivindicar nossos direitos, a gente já é condicionado a aceitar uma escola que é um estábulo, a gente já é condicionado a sair de 3h da manhã de casa pra pegar uma ficha num posto de saúde, que é dentro da comunidade; enfim, a gente já é condicionado a uma série de coisas negativas, mas a gente pode fazer diferente” (RÊGO, 2009a, p. 8).

No Coque, o MABI, juntamente com os outros dois atores sociais da Rede Coque Vive, é aquele que vem colocar em questão essas barreiras, invisíveis e visíveis, e como o próprio nome fala:

Estas barreiras se mostram de forma concreta com um corpo no chão, ou quando você chega em casa invocado da vida e não arruma um trabalho porque mora aqui no Coque. Ou quando o policial chega, para e diz: mão na cabeça, filho da puta! Porque sabe que você é morador de favela e você não vê isso, mas muitas vezes você sente isso na pele, literalmente! Você é espancado sem motivo. Aliás, tem motivo: é você ser favelado! Mas não há muro que a gente possa ver, a gente vê esses sintomas mesmo sem ter que tocar nessas barreiras invisíveis, que é uma barreira moral, ou os marxistas poderiam dizer que é uma barreira ideológica (entrevistado MABI 1).

Portanto, o MABI, como o próprio nome diz, é uma potência, não necessariamente

institucionalizada, pois não tem dono e qualquer pessoa, desde que queira quebrar os estigmas, as barreiras que tentam tolher a comunidade e as pessoas que moram lá, pode se denominar integrante do MABI. Essa potência, que inicialmente se manifestou como um projeto cultural, agora vem se manifestando também como um projeto de comunicação, projeto de percepção aguda sobre um determinado tipo de audição, sonoridade, musicalidade, voz, olhar.

Em termos nietzschianos, diríamos que o MABI, após o prenúncio e a constatação da “morte de deus”, instiga o sujeito que habita o Coque a dizer não ao negativo, a ser alheio às verdades impostas e à identidade condicionada, incita o sujeito a reconhecer os excessos de poder político e lutar contra eles, a interrogar toda e qualquer identidade social dada *a priori*, socialmente construída e legitimada por quem está no exercício de poder de Estado. Provoca a todos a cuidar, defender e promover a permanência da sua própria singularidade, da sua própria vida. É ser um hábil experimentador de si mesmo, pois a vida é vontade de potência, é sobriedade, e não obediência ao instituído, ou a aceitação do que dizem que você seja.

E permanecer é permanecer dentro da sociedade e de seus problemas, não apartados deles, escondidos naquela casa da Rua Centenário do Sul, no Coque. Permanecer é conviver com o espalhafato da mídia. Permanecer é entender que, na realidade, a mídia não é um inimigo que temos que combater e dominar. Permanecer é entender que não há luta contra ninguém. Há luta, sim, a favor de alguma coisa que está latente dentro de cada um (BELTRÃO, 2009, p. 32).

O MABI é vida como vontade criativa, tal como Dionísio, que quer e gosta da vida em seu devir, em seu barulho, em seu conflito, em sua sóbria embriaguez. Tal como Zaratustra, que, em seu deserto, ri, voa e canta como um deus as suas músicas curativas, enxergando tudo por baixo de si mesmo. Isso implica uma noção mais abrangente do que vem a ser a própria vida, não remetendo apenas à questão da sobrevivência biológica da espécie ou do permanecer vivo como um registro biométrico. Vida não é só expressão de conservação ou adaptação. Para o MABI, isso refletiria a “luta pequena”, uma falsa coisificação, uma restrição da vontade de vida a apenas um aspecto muito limitado da vida.

Não nos movemos enquanto MABI para aprender a nos adaptar ao instituído, aprender a ser útil, dócil como uma ovelhinha ou a arrumar um emprego. Ou como diria Nietzsche, para viver criando um mar de rebanho. Também não nos movemos para aprender como ingressar no mercado de trabalho, por

exemplo, na C&A, onde um dos primeiros critérios é a boa aparência e ficar rindo, né?! O que move o MABI é a constante intensificação da vontade de potência que é fazer valer a vida humana acima de qualquer outra coisa. Então o que nos move é a “luta grande” e não a luta pequena que, como diz a máxima nietzschiana, procura saber como se conduzir na vida para se tornar o que se é verdadeira mente (entrevista MABI 1).

No esforço de se tornar o que se é, a potência MABI, a exemplo da genealogia do mal nietzschiana, atesta que nada é dado *a priori*, a cultura e a história são construções humanas, não há um deus estado, deus política, deus mídia, deus mercado. O que há é uma reificação das formas culturais de representação desses elementos, sempre à espreita de quem se permita submeter a seus ditames, regras, condicionamentos e normalizações.

O MABI, enquanto princípio articulador da intensificação da força estética da vontade de potência da comunidade do Coque, potência dionisíaca, por ser apaixonada, recusa a cultura instituída, inquieta-se com o conformismo e procura desmistificar o papel dos governantes e das mídias de continuar logrando uma visibilidade infame da sua comunidade.

O que os jovens do MABI mais têm em comum é essa vontade de fazer com que o Coque seja conhecido pelo que realmente tem, e não pelo que as pessoas imaginam ou julgam do bairro. “Aqui tem marginal, tem tráfico, mas da mesma forma que a gente vê em bairros como Boa Viagem, por exemplo, e em todo canto. Aqui não iria ser diferente nunca. Tudo que tem aqui dentro tem lá fora” (RÊGO, 2009, p. 7).

Associando o par ver-ser-visto, reconhecidamente desintegrado pela figura do panoptismo, o qual tem se manifestado na cidade e na relação de poder, sobretudo estatal e midiático, que ela estabelece e exerce sobre o Coque, o MABI denuncia o dispositivo panóptico como sendo uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder (FOUCAULT, 1987), que são as barreiras invisíveis, entre elas, a do estigma que vê o morador do Coque como o outro violento, o outro marginal, aquele que tem uma potencialidade de fazer o mal, seja ele moral ou físico. Essa lógica, levada até as últimas consequências pela classe média e comunicação midiática, conduz o MABI a denunciar e resistir às formas de representação panópticas imputadas ao Coque.

Eu acho que essa representação, como toda representação, ela traz um peso,

ela coloca um peso no representado, que não depende dele, no caso no nosso aqui, eu acho que não depende muito do que aconteça aqui, do que acontece ou já aconteceu na comunidade para que ela seja representada de uma determinada forma, que é a forma como as instâncias escolheram para se relacionar com a gente, acabam colocando um peso mesmo nas nossas costas e, por conta da influência, a gente acaba aceitando isso, a gente acaba vivendo e sofrendo muito por conta dessas representações (entrevistado NEIMFA 1).

Essas representações, assim como as deslindadas em *Os anormais*, nos remetem ao estado de controle e de isolamento em que viviam os moradores da cidade dos pestilentos do livro *Vigiar e punir*. Com suas condutas demarcadas, o pestilento era excluído a um não lugar, um lugar-prisão que ninguém pode sequer pensar em questionar ou de onde desejar sair, que logram contextos de exclusão e reclusão, quadriculamento dos comportamentos individuais, tratamento deletério e prática de rejeição por parte dos governantes, castigo aos que se desviam dos seus nítidos parâmetros de conduta e que expressam os mecanismos para o bom adestramento e condução das condutas da população.

Eis as medidas que se faziam necessárias quando se declarava a peste na cidade. Fechamento claro da cidade e da terra, proibição de sair sob pena de morte, fim de todos os animais errantes; divisão da cidade em quarteirões diversos, onde se estabelece o poder de um intendente. Cada rua é colocada sob a autoridade de um síndico: ele a vigia, se a deixar, será punido de morte, e caso se mexa, corre perigo de vida, por contágio ou punição. A peste como forma real e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem, tem a disciplina como correlato médico e político... do terror das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das pessoas que vivem e morrem na desordem. (FOUCAULT, 1987, p. 162).

Nesse sentido, para a experiência MABI, o Estado e as mídias, salvaguardando suas representações e imagens de felicidade e êxito da classe para quem prestam seus serviços, partem sempre de pressupostos infames quando pensam ou fazem alguma coisa pelo Coque, materializando barreiras bem concretas que se agregam à da violência, como, por exemplo, a barreira da especulação imobiliária. Assim, para o MABI, o Estado não tem preocupação com as pessoas pois chega à comunidade e simplesmente informa que ela será desterrada.

O Estado vem constantemente deslocando as pessoas da comunidade para outros locais, porque a ideia é tirar todo mundo daqui e colocar lá não sei

onde, sabe? Bem distante do centro da cidade e aqui vai se construindo outras coisas, como se construiu o Fórum José Aureliano, a AACD, como foi ampliando o SEI, tá se construindo agora a OAB. Vai sair o campo agora e, daqui a pouco, vai sair o sítio por causa do projeto Via Mangue, que vai tirar todas as pessoas que moram ao lado da maré (entrevistado Rede Coque Vive 9).

Por isso, o coletivo MABI também pode ser traduzido como uma sonoridade orquestrada, através do rock da banda Matéria Bruta, do barulho causado pela repercussão das críticas, principalmente, à biopolítica, exercida pelas instituições da nossa sociedade, contidas na revista do MABI, nas vozes afirmativas e também indignadas dos moradores do Coque, no burburinho provocado pela irreverência e coragem de verdade dos seus fanzines, na força possante que resulta das suas inserções em instituições formativas e de ensino superior, as quais manifestam sua denúncia e dirigem sua crítica social aos excessos de poder político que impõem, constroem e costumam alimentar a dura realidade pela qual tem se configurado a vida no Coque, mas que sempre esbarram num MABI pronto para “arrebentar” discursos e instituições que, tradicionalmente, se habilitaram a desempenhar uma biopolítica no bairro.

De que forma as instituições de uma sociedade, juntamente como ela, tornam possível tramar e tecer silenciosamente um “projeto” que dá cabo de vida de milhares de pessoas, e essa prática passa como “despercebida?”. Pela quantidade e pela forma de morte de pessoas a cada dia, parece que existe uma causa pela qual muitos morrem e não há remorso. (SILVA, 2009, p. 93).

Realidades visíveis de desapropriações, de perda de amigos e familiares por encarceramentos ou assassinatos, de remoções, de falta de equipamentos urbanos essenciais, onde a realidade social é quase sempre apresentada no estado de “matéria bruta”, nos franzimentos, por vezes sorrateiros, outras vezes declarados, de um biopoder, de uma biopolítica vigorosa, isto é, dos excessos de poder tanto do Estado quanto da comunicação midiática, que se incumbiram de oferecer a inteligibilidade incessante de que, por um lado, a morte do outro, a morte da raça ruim, do degenerado ou do anormal é que vai deixar a vida mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1999). Por outro lado, os condicionamentos impostos à vida e ao cotidiano das pessoas do Coque determinam e confiscam o que os moradores sentem, o que eles vivem e o que eles experienciam, transitando por um território Coque movente e que eles desejam transformar.

Reinventar o Coque, eis o pensar-fazer-dizer do MABI, possibilitando que aqueles que

realmente querem mudar as imagens negativas do Coque e descondicionalizar seus comportamentos, metamorfoseiem-se a partir da sua própria vontade de saber, de potência e de afirmação, em pura intensidade, criando outras formas de vida, uma bela vida, amortecendo e determinando dionisiacamente o peso de todas as coisas com tudo o que tem de não essencial para as suas próprias vidas. No sentido foucaultiano do termo, diríamos que o MABI desenvolveu, inscreveu e evidenciou um projeto de genealogia, dos saberes, das práticas, desejos e modo de ser dos moradores do Coque. O MABI realizou uma espécie de “empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes “menores”, talvez dissesse Deleuze 0 contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos” (FOUCAULT, 1999a, p. 15).

5.4 Rede Coque Vive: ética do cuidado de si e nova relação de poder

Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si (FOUCAULT)¹⁹

Os processos de governamentalização do poder político do Estado, assim como os investimentos do discurso jornalístico e midiático, incidem sobre a comunidade e os sujeitos que habitam o Coque segundo a economia de poder, legitimando sua discursividade, materializando seu controle social, produzindo, normalizando, expandindo, disseminando, cristalizando e informando um conjunto intencional de produção de sentido, concepções, representações, efeitos de poder, imagens sociais essencialmente, negativas, difamatórias, perversas, acerca da realidade social da comunidade.

Apreender a trajetória, os efeitos e os excessos dessa economia de poder, transmutando-os numa nova economia das relações de poder, foi o que originou, alicerçou e mobilizou os objetivos educacionais do NEIMFA e os objetivos culturais do MABI no decorrer dos anos. Após a articulação do MABI com os alunos de Jornalismo e Comunicação da universidade, por ocasião do exitoso processo de publicação do jornal *Laboratório do Coque*, em 2006, germinou

¹⁹ **Hermenêutica do Sujeito**, 2006d, p. 401.

e cresceu o desejo de estender, ampliar e compartilhar a produção dessa nova economia de relação de poder com o grupo de jovens e professores da Universidade Federal de Pernambuco, objetivando pluralizar, complexificar, problematizar as formas de vida existente no Coque, imputando toda uma nova série de efeitos no tecido social da comunidade.

Certo dia, João Vale, na época estudante de comunicação, chegou ao Coque através de Aurino Lima, um dos fundadores do NEIMFA, para conhecer as atividades educacionais dessa organização. O seu interesse central era o caráter de espiritualidade que articula o fio das ações educativas na instituição. Chegando lá, João conhece Rivaldo Procópio, na época, estudante de um dos cursos do Neimfa. Lá já vinham sendo promovidas discussões a respeito da maneira como a comunicação midiática interferia no cotidiano da comunidade (PEIXOTO, 2012, p. 61).

Novo efeito de poder, acontecimentos históricos através dos quais os sujeitos se dirigem, se ocupam, se conduzem e governam a si mesmos e aos outros, assim nasceu a Rede Coque Vive, formada pela conjunção de três atores sociais, NEIMFA, MABI e o projeto de extensão Coque Vive, PROEXC – UFPE. “João Vale, nesse período atuando juntamente com a professora Yvana Fachine – que ministrava a disciplina de Jornal Laboratório da Universidade Federal de Pernambuco -, e com os alunos de sua turma, teceram uma primeira relação educativa-afectual com a comunidade” (PEIXOTO, 2012, p. 62).

Não existe um Coque, nem historicamente, nem culturalmente, nem politicamente. O que a gente tem são Coques múltiplos, os mais diversos, os mais variados! Coques, inclusive, muitas vezes desconhecido dos próprios moradores do Coque. Então, a rede tem esse aspecto, essa singularidade (entrevistado Rede Coque Vive 3).

A Rede observou, identificou, investigou e analisou por onde as relações de poder passam e atravessam toda a multidimensionalidade que constitui o território do Coque, realizando as devidas “escavações”, cartografando, desequilibrando condicionamentos, inventando outras formas de os olhares se manifestarem e operarem de dentro do Coque para o próprio Coque, do Coque para a cidade e do espaço da cidade para dentro do Coque.

Então, a cada momento, a rede vai vendo por onde as relações de força passam e deslindam esses olhares múltiplos, que têm o Coque como um eixo articulador, e a gente vai, pouco a pouco, desequilibrando, criando outras

formas, outros efeitos e outros modos de esses olhares se expressarem no espaço da cidade (entrevistado Rede Coque Vive 1).

E isso é o que tem feito a diferença no jeito da RCV fazer política, que não é uma política institucionalizada, mas uma política do encontro. E a partir desse encontro, a gente poder gerar e criar. Acho que isso tudo que a gente tem feito e faz aqui no Coque nasceu desse encontro, e o que a gente quiser construir daqui por diante não pode perder isso de vista (entrevistado Rede Coque Vive 2).

Nesse sentido, a Rede, além de hibridizar seus modos de ser, nutria a intenção comum de querer transformar as formas com que o Estado e a comunicação midiática estabelecem relações de alteridade e exercem seus poderes na comunidade do Coque.

Eu entendo a Rede como um dispositivo formativo e crítico, que se movimenta muito nesse hibridismo identitário, quer dizer, nessa hospedagem de identidades, as mais variadas, que se articulam, se hibridizam, se contagiam e fazem coisas, sem que a própria rede precise, ela mesma, exigir de quem nela está, uma fixação identitária à rede propriamente dita (entrevistado Rede Coque Vive 4).

A Rede, para mim, é um espaço de formação e de aprendizagem coletiva. Nela faço meu momento de distanciamento e aproximação de mim mesmo e começo a pensar diferente. A gente agora tá pensando como a gente quer (entrevistado Rede Coque Vive 5).

Eu acho que é um híbrido muito positivo, essa trilogia, essa aliança entre o MABI, a universidade (que a gente chama assim ainda) e o NEIMFA (entrevistado NEIMFA 3).

Pode-se, a partir daí, dizer que a Rede problematiza os artefatos de notícias, conteúdos jornalísticos e midiáticos, pautados por um tipo de visibilidade associada a formas, figuras, imagens estigmatizadas, estereotipadas e preconceituosas que, em geral, recaem sobre os sujeitos e, em particular, sobre os jovens que habitam o Coque. Uma das figuras mais proeminentes e perceptíveis desenvolvidas por esses artefatos foi a da violência. Se outrora os meios jornalísticos e as manobras governamentais enfatizaram suas tecnologias de poder reforçando a culpabilização dos pobres urbanos por todas as mazelas e problemas sociais associados à produção e proliferação da pobreza, das doenças, da marginalidade, do analfabetismo, dentre outros, na intenção de mascarar suas formas repressivas de lidar com os pobres urbanos; hoje, todavia, seu controle social é efetivado mediante a culpabilização dos moradores da comunidade do Coque pelo ininterrupto e crescente fluxo de produção,

disseminação e operacionalização da violência, em suas mais variadas formas. Inclusive sendo reiteradamente designada, pelos meios de comunicação e pelo governo, como sendo a comunidade mais violenta da capital pernambucana (FREITAS, 2005, 2009; NETO, 2007, 2009).

É quase inócuo tentar concretizar direitos por discursos, inflamados ou não, numa sociedade que ainda não se livrou da barbárie. Essa mesma sociedade, num movimento quase brusco, diz mais ou menos o seguinte: quer ganhar ou quer que lhe dê de bandeja?”. Ainda não se entende (ou não quer se entender) a inerência de direitos dessa nova forma de viver, que já há muito tempo se impõe. Muitos chamam e são precariamente ouvidos (SILVA, 2009, p. 23).

Freitas (2005), investigando as relações de poder produzida e operada pelo discurso jornalístico e midiático, identifica que as origens do fenômeno da violência no Coque que envolve, sobretudo, os moradores jovens, revelam que ela advém e se fortalece através da conjunção de diversos fatores, os quais promovem também a criminalização da comunidade. Destacou, entre outros aspectos, a atuação da mídia local na promoção e no reforço da má fama, a “fama maldita” e generalizada, imposta à comunidade ao Coque, sendo esta, recorrentemente estigmatizada e estereotipada pelos meios de comunicação através de representações sociais e imagens negativas que associam o Coque à morada da morte, a um lugar de desordem, miséria, promiscuidade e criminalidade (FREITAS, 2005).

A própria mídia representa a dizimação lenta e periódica dos moradores das favelas e conseqüentemente o prelúdio da derrubada dos espaços populares como objeto descartável que não merece maiores atenções. O que se usa como justificativa é a própria situação de pobreza em que os indivíduos se encontram, além do que o discurso hegemônico se encarregou de cunhar como algumas verdades: a guerra e os criminosos (SILVA, 2009a, p. 100).

O autor destaca ainda, e como consequência da disseminação desses discursos depreciativos, que a mídia local vem historicamente imprimindo ao Coque essas narrativas midiáticas para que o poder público possa se justificar, num sentido, pela ausência de investimentos públicos na comunidade, no atendimento à saúde, segurança, educação, saneamento e outros equipamentos sociais, públicos e urbanos. Noutra sentença, para conter as revoltas e reações populares ao seu descaso. Desse modo, a opinião pública se volta contra o território e ainda compartilha das práticas de governamentalização de despejo e de remoção,

visando favorecer grupos empresariais que ambicionam se apropriar do espaço urbano onde a comunidade está inserida. De acordo com COQUE: JORNAL LABORATÓRIO, “apenas 1% da área do Coque tem saneamento básico, levando também o bairro a ocupar a 55ª posição no que concerne ao serviço de coleta de lixo por parte da prefeitura do Recife”. Essa precariedade é identificada também nos serviços públicos de saúde, educação, entre outros equipamentos sociais, a exemplo do Programa de Saúde na Família (PSF), que conta apenas com seis integrantes da equipe médica, entre eles, enfermeiros, médicos, dentistas e demais profissionais auxiliares.

Os discursos veiculados pela imprensa expressam uma tendência para relacionar diretamente a comunidade com a presença no seu interior de “grupos marginalizados”. Além disso, a violência aparece de forma naturalizada. Os fatos são simplesmente descritos sem grandes mediações que explicitem as causas da situação vivida pelos moradores. No ano de 1976, o Diário de Pernambuco publica uma outra reportagem com um título bastante sugestivo: “Coque não muda: fome, crime e promiscuidade. Mas continua divertido” (FREITAS, 2005, 266).

Depois da cheia, em 1971, a beira do Rio Capibaribe ficou completamente alagada e o governo aproveitou o momento para remover os moradores da antiga Pitangueira. As famílias que lá moravam foram levadas para o Ibura, UR10, a 15 quilômetros de distância do Coque. (FERREIRA, 2011, p. 55).

Em 1985, encontramos relatos de mais uma investida da especulação imobiliária. Dessa vez, para construir um shopping center no terreno público onde hoje se localiza o Fórum Rodolfo Aureliano. Em vídeo do mesmo ano da TV Viva, emissora pernambucana, encontram-se depoimentos de moradores do bairro dizendo o que pensavam desse investimento privado do grupo Bompreço. O terreno era administrado pela prefeitura, na época comandada por Joaquim Francisco (FERREIRA, 2011, p. 56).

Freitas (2005), evidencia ainda que a recorrente prática governamental de exclusão dos pobres urbanos pelos movimentos de modernização cultural pós-processo de redemocratização, asseverou o problema da desigualdade de renda, do desemprego e da estagnação social dos moradores de comunidade de espaços periféricos, em particular, o Coque. Além disso, para o autor, as consequências do regime de representação social intensificado constantemente pela mídia, não incide apenas na criação e projeção de degradantes linhas imaginárias e generalizadas, que associam a vida na comunidade do Coque apenas a estigmas e a efeitos figurativos de violência, narcotráfico, criminalidade, entre tantos outros.

Mesmo sofrendo com a miséria, o desemprego, falta de saneamento e saúde devido ausência do Estado na comunidade, é a violência que se destaca quando a mídia fala do Coque. Ela tem interesse financeiro para a continuidade desse discurso (entrevistando Rede Coque Vive 8).

Mas também recai sobre a forma naturalizada de o poder dos meios de comunicação conceber, lidar e veicular o problema da violência na comunidade, descaracterizando as pessoas e sua memória social, cultural e efetiva, mascarando os reais e multifacetados fatores, principalmente, econômicos e governamentais que, historicamente, subsidiam e empobrecem os modelos e as experiências de socialização e integração social dos pobres urbanos, em especial, dos jovens, mulheres e homens, que habitam esses espaços periféricos.

Esta relação parte de uma atitude política (com efeitos psicológicos) que visa reificar e/ou demonizar o agressor ou agredido morador das favelas, partindo de estigmas e conceitos pré-estabelecidos, partilhados num nível simbólico. “O criminoso, o traficante, o bandido, o “alma sebosa” – são rótulos nos quais se marca e diminui os sujeitos. Qual é o sentimento recorrente quando se escuta a palavra delinquente, marginal, assassino, ladrão? (SILVA, 2009b, p. 95).

Por isso é necessário reiterar a postura nefasta da comunicação midiática na perpetuação da produção de estigmas aos moradores de favela, visando, sobretudo facilitar e justificar a histórica e violenta intervenção da especulação imobiliária nos territórios periféricos, com suas práticas de remoções e de despejos, frequentemente com o aval do Estado, sempre em nome da melhoria do desenvolvimento e em função de projetos de lei associado, em sua maioria, aos empreendimentos da chamada revitalização do espaço urbano, o qual vem atravessando toda a cidade do Recife, principalmente, o Coque.

Acredito que a questão de o território Coque ser desejável pelas imobiliárias, e aqui vem acontecendo isso, o Coque é muito próximo da cidade, tem esse desejo de ter, de tomar essa área aqui, aí as pessoas aqui, como é uma comunidade economicamente pobre, falando em siglas, “pobre”, aí o interessante é expulsar e virem empresas para habitarem esse local aqui (entrevistado NEIMFA 5).

Com isso, tem-se intensificado também a antiga trama de difamar como prévia para dar início à “temporada” de expulsões dos moradores do seu próprio território e comprometer,

inclusive, as experiências e os laços de pertencimento e vínculo social dos moradores do Coque com sua própria comunidade. Essa estratégia foi sendo historicamente efetivada pela mídia local, associando constantemente a visibilidade do Coque ao estigma da violência, perpetuando esse olhar e atitude, inclusive para justificar a segregação urbana e o descaso do poder público, que atinge a comunidade. A palavra Coque passa a remeter, indistintamente, a uma memória, internalizada e construída por sucessivas comunicações midiáticas depreciativas sobre o Coque (NETO, 2010).

Tinha uma favela que se chamava Favela de Jesus e hoje não existe mais, embora tudo isso seja Coque, mas a gente chamava Favela do Papelão. Ai com a construção do SEI, da AACD, aí se expulsou aquela parte da comunidade, que hoje praticamente poucas pessoas que moravam lá moram aqui no Coque. Algumas foram para o Pina, outras pro Ibura. Eu tinha uma irmã por parte de pai que morava lá (entrevistado MABI 1).

Com efeito, a discursividade midiática sobre o Coque tem se configurado e disseminado sob a direção de uma matriz de pensamento e sistema social tácito, preconceituoso, discriminador, reducionista, difamador, insistindo em continuar capsulando as subjetividades e os sentidos e mais sentidos que se pretenda e possa construir acerca da vida, do cotidiano e da formação das subjetividades dos sujeitos que habitam a comunidade do Coque.

Assim, na esteira do NEIMFA e do MABI, no que concerne à ênfase no processo de produção de novos canais de potencialização das formas de vida que habitam o Coque, assim como, canais de crítica e mobilizações acerca da influência e do impacto da mídia no cotidiano da comunidade, o projeto Coque Vive, terceiro integrante da Rede, foi um projeto de extensão da Pró-Reitoria de Extensão da UFPE e do Departamento de Comunicação Social da UFPE. Com suas ações, iniciou um processo pensado para possibilitar a canalização de desejos, de sonhos em prol da produção de um novo regime de potencialização sociocultural e de visibilidade do Coque, articulado a uma dignidade dos moradores que habitam o seu território. “De fato, foram ações que mobilizaram muita energia coletiva dos três atores (UFPE – MABI – NEIMFA), além da movimentação gerada nas próprias escolas da comunidade, dando nascimento à história da Rede Coque Vive” (PEIXOTO, 2012, p. 65).

A gente encontrou o sentido do que é o Coque, agora não é o Coque somente, são todas as pessoas que são assim, todas as pessoas, elas têm um espaço de dignidade inerente. O Coque, ele traz isso à tona, por questão da construção

dessa rede. Então é uma mensagem para todos, não é em particular pra uma favela, é uma mensagem para a cidade, para o mundo e que a dignidade, reconhecer a dignidade, os processos de dignidade são possíveis! É possível construir um mundo a partir da dignidade. Acho que a gente tem essa mensagem (entrevistada Rede Coque Vive 2).

Desse modo, o postulado da Rede Coque Vive foi interrogar, afrontar os donos da mídia, o discurso e a prática da comunicação midiática, efetivada na cidade do Recife, problematizar os espaços periféricos e, desta forma, construir uma nova visibilidade para o Coque, enfatizando e produzindo outra comunicação, baseada em conteúdos associados à história e à singularidade dos seus próprios moradores.

Jovens que, juntos, vão agregar estratégias comuns de problematização da forma corrente de se pensar a pobreza e os moradores de periferia. A origem desse projeto é indissociável do modo como a mídia constrói representações negativas em torno da comunidade do Coque (entrevistada Rede Coque Vive 7).

Nisso, podemos dizer, que a história que apareceu a partir da conjunção dos três atores que formaram a Rede Coque Vive — NEIMFA, MABI e Coque Vive — foi uma contra-história, que cindiu e contribuiu para abalar os processos de governamentalização do Estado historicamente erigidos, que se tornaram mais agudos os ataques e ofensivas neoliberais, assim como a forma como o discurso jornalístico, a grande mídia, a mídia comercial, configuram a visibilidade aos sujeitos, às presenças, às vidas das pessoas que habitam o Coque “O que não está explícito, é que nas camadas populares a violência irá surgir com muito mais facilidade porque onde predomina o *homo oeconomicus*, não há uma valorização das pessoas pobres, uma vez que estas não tem capital de giro suficiente para “concorrer” no mercado da vida” (FREITAS, 2005, 2009; NETO, 2010, p, 74). Neste sentido, a RCV se coloca como um dispositivo de questionamento e, quiçá, de interrupção dos efeitos e excessos de poder político do Estado e dos discursos e práticas de invisibilidade, descaso, remoção, despejo que, historicamente, incidem sobre o território Coque.

Por um lado, transformando a imagem negativa do bairro, veiculada historicamente através das notícias de jornais, mais precisamente, pelo *Diário de Pernambuco* e *Jornal do Comércio*. Notícias que falam do Coque e da vida das pessoas que residem na comunidade com os excessos. Notícias publicadas para condensar, estigmatizar e pôr em desgraça as pessoas

e as coisas por elas informadas, notícias para lançar as vidas por elas retratadas na obscuridade e insignificância, visibilizando o Coque apenas como morada da morte (FREITAS, 2005). Notícias que, com suas figuras de linguagem midiáticas, vêm caluniar e obrigar o dia a dia da comunidade conviver com os *discursos ubuescos*, grotesco, os quais objetivam constituir e visibilizar o comum, o popular, o pobre, o negro e o periférico como pessoas indesejadas ao convívio no espaço urbano, promovendo com precisão, o cruzamento oportuno e intencional entre esses agenciamentos jornalísticos e os mecanismos políticos da governamentalidade estatal por eles insuflados.

O termo notícias me conviria bastante para designá-los, pela dupla referência que ele indica: a rapidez do relato e a realidade dos acontecimentos relatados; pois tal é, nesses textos, a condenação das coisas ditas que não se sabe se a intensidade que os atravessa deve-se mais ao clamor das palavras ou à violência dos fatos que neles se encontram (FOUCAULT, 2006, p. 203).

Por outro lado, investigando até que ponto a comunidade compreende e se vê familiarizada, incluída e beneficiada pelos suntuosos projetos de desenvolvimento que atravessam o Coque, pautados na ideia de crescimento econômico da cidade, na revitalização e embelezamento do espaço urbano, nas desapropriações, na mobilidade urbana, na ampliação do sistema viário Joana Bezerra, na construção do polo jurídico. “Veja que prepotência, veja que absurdo, veja como eles, o Estado e os empresários vampiros acreditam mesmo que nós somos idiotas, desprezíveis: chegaram aqui no Coque, cercaram com um grande muro o nosso campinho de futebol, basicamente, o único espaço de lazer dentro da comunidade, e falaram que iriam construir um estacionamento, possivelmente para os carros das pessoas que trabalham no fórum Aureliano, diga aí?” (entrevistado NEIMFA 1).

Desse modo, a RCV propôs produzir uma nova visibilidade, que se posiciona na contramão da forma como a mídia tem comunicado os moradores do Coque, as histórias por eles vividas, procurando primordialmente trazer à tona, descrever, narrar, priorizar a singularidade das pessoas e o sentimento compartilhado de pertencimento, sobretudo, afetivo das pessoas ao bairro, visibilizando o Coque como morada do vínculo (NETO, 2007), mesmo que toda a realidade esteja agregado aos velhos problemas sociais que se perpetuam na comunidade, sem a devida solução por parte do Estado.

A gente quer levantar essa discussão, pois a cidade tem hoje um modelo desenvolvimentista, que o progresso vem de grandes obras e tal. Mas tudo isso sem se preocupar com as pessoas, sem se aproximar da comunidade e usar as pessoas de qualquer forma. Então se a gente faz mídia, qual seria essa forma sensível de passar as pessoas através da mídia? Mostrando sua humanidade, o humano que existe em pessoas diferentes, a igualdade que existe no diferente das pessoas, trabalhando isso dentro do Coque também (entrevistado Rede Coque Vive, 3).

Desse modo, a Rede inicialmente focou e desenvolveu suas ações contemplando a ênfase no levantamento do referencial histórico-social da comunidade. O foco inicial das suas ações foram as áreas de educação, comunicação e cultura – Educomunicação, como mote de produção e efetivação de uma nova economia da relação de poder, produtora de novas subjetividades e organizada através do oferecimento de cursos de formação para jovens gestores e moradores participantes da RCV. O formato, a organização e o funcionamento dos cursos de Educomunicação foram orientados pela abordagem da formação humana defendida e em voga nos processos formativos do NEIMFA, particularmente, aqueles realizados em interface com o Centro de Educação da UFPE, através de reuniões coordenadas e aulas ministradas pelo professor Alexandre Simão de Freitas, que também é integrante do NEIMFA, que os jovens gestores e participantes do curso frequentavam, como parte da sua própria formação inicial.

Foi uma experiência importante para mim também o curso que fiz com o Alexandre, lá no Espaço Coque, sobre a ética filosófica de Foucault. Outros momentos que frequentei, durante um semestre, o grupo de estudo e pesquisa sobre Foucault, também com ele, lá em Educação. Essas aulas provocaram um pensar, um olhar diferente pro mundo, um fazer diferente, pra continuar fazendo coisas (entrevistada Rede Coque Vive 5).

Baseada na crítica cultural à ênfase dada, pela civilização ocidental, aos saberes e à prática social ancorada na aprendizagem normativa, no desempenho de papéis sociais, na exploração capitalista da força do trabalho humano e na perpetuação das desigualdades sociais, a abordagem da formação humana operada nessas reuniões e aulas objetivou realizar uma radical e pertinente reflexão, focando na questão da formação humana e da experiência de si. Ou seja, a intenção foi centrar a atenção nas finalidades e dimensões outras do processo formativo, lançadas ao esquecimento pela educação e pelas instituições modernas: a dimensão ética do cuidado de si e dos outros. “Em outras palavras, se o incentivo à desigualdade e à manutenção de graves condições e econômicas para os cidadãos das comunidades populares

faz com que a violência exploda, os neoliberais vão dizer: “isso não é um problema, isso é a natureza das coisas” (NETO, 2010, p. 74).

Entretanto, o enfoque da crítica cultural aos processos midiáticos e excesso de poder estatal, implicou também na análise da ênfase aos limites e efeitos da construção social da realidade advinda dos conceitos e articulações existentes entre o modelo neoliberal de desenvolvimento e a comunicação jornalística, assim como a perspectiva ideológica da sociedade e o do imaginário social erigidos pelos seus agenciamentos. Fato que aguçou expressivamente a denúncia da crescente onda de abandono e descaso, por parte do poder público, de seus serviços e equipamentos urbanos no bairro do Coque, em especial, em termos de atualização dos equipamentos urbanos oferecidos à comunidade.

Porém, antes de chegar e conhecer o Coque, os jovens universitários passaram a frequentar uma série de reuniões na UFPE, orientados pela professora coordenadora do projeto, professora Yvana Fachine, e por seu aluno monitor, João Pereira Vale Neto. A ideia inicial que resultou daí foi a oferecer o curso de Agentes de Comunicação Solidária (CACS), que seria sediado pelo NEIMFA e que articularia dois grandes eixos: primeiro, foi uma análise crítica das mídias; segundo foi a eixo de produção de mídias. “Chegar ao Coque, para os integrantes do projeto Coque Vive, já foi um exercício inicial de deslocamento, uma abertura para andar por caminhos temidos pelos moradores de Recife. Nesse percurso, muitos aprendizados foram gerados, como a descoberta de que esse exercício de abertura é contínuo. A própria formação se baseia nisso, em gradativamente despir-se de identidades e ideias preconcebidas” (PEIXOTO, 2012, p. 88). Assim, a intenção pedagógica e formativa da RCV, nesse momento, foi oferecer aos jovens da comunidade, entre 14 e 18 anos, a oportunidade de eles identificarem a lógica de naturalizar e criminalizar os problemas sociais e sanitários enfrentados pela comunidade, aprofundando estigmas produzidos pela comunicação midiática, enquanto espaço unívoco de criação de sentido, de produção de verdade. A partir daí, os jovens passaram a produzir novos sentidos e olhares sobre si mesmo e sobre o Coque; enxergar novas e múltiplas realidades; identificar e valorizar narrativas outras, pesquisar memórias, imagens e autoimagens dos próprios moradores e da comunidade, possibilitando vir à tona os motivos e significados outros da vida de cada um deles.

Começo, nesse curso, como monitora e aí tem uma série de processos, de crises, de várias coisas porque, imagina, a gente chegou lá no Coque, sou aluna do segundo período de Jornalismo, que tô aprendendo teorias de

comunicação também! Mas a minha cadeira do curso só fez sentido quando eu estive com os meninos lá no Coque, porque a gente parou também pra pensar todo esse processo de construção de estigma, da violência e do papel das mídias nisso tudo (entrevistada Rede Coque Vive, 6).

Assim, e sob a influência da abordagem da formação humana sistematizada pelo NEIMFA, os cursos desenvolvidos pelo RCV adotaram como referência para seu processo formativo o Curso de Agentes de Comunicação Solidária (CACS). Neles, os jovens da comunidade, além da perspectiva questionadora e propositiva da formação humana, como base para a atuação e participação política em movimentos sociais, participaram também das oficinas de capacitação na produção estratégica de novos conteúdos midiáticos sobre o Coque, assim como de aprendizagem técnica e manuseio das mídias, como foi o caso dos cursos de fotografias, entre outros.

O CACS me aproximou, e também outros colegas do MABI, da Rede Coque Vive. Aí a gente meio que começou a falar da mídia, desse tipo de intervenção, nesse processo de inclusão que a mídia, televisão, Estado, diz que faz aqui na favela. E aí eu fiquei viajando nisso, porque foi uma das oportunidades da gente estar dialogando mais direto com as pessoas da comunidade, que no cotidiano a gente não dialoga, tá ligado? (entrevistado MABI 1).

Com essas primeiras ações, a RCV objetivou, por um lado, denunciar os tipos de matérias, notícias, reportagens midiáticas e imagens sociais produzidas e postas em circulação pelos meios de comunicação, desmistificando a tradicional visão negativa, unilateral e hegemônica nas imagens, nos discursos midiáticos e nos meios jornalísticos sobre o Coque. Por outro lado, e sob a ótica dos seus moradores, produzir um diversificado e vasto arsenal de materiais e acervos sobre a história da comunidade, suas memórias, imagens e autoimagens.

Os atores da Rede compreendem, portanto, que faz sentido continuar agindo coletivamente, criando formas de vida outras, que as ações junto aos sujeitos que vivem nos espaços periféricos fazem muito mais sentido do que simplesmente se enquadrar nos padrões normativos já desgastados, mas continuamente difundidos pelos veículos das grandes mídias que insistem em aprisionar seus modos de ser e existir (PEIXOTO, 2012, p. 111).

A problematização da questão da identidade e do levantamento da memória social e afetiva do Coque, assim como o tema da memória, da identidade, do pertencimento social e do conhecimento da história da comunidade, experienciada e contada por seus próprios moradores, passaram a ser o fio condutor de todo o processo formativo, curricular e técnico do Coque Vive, elaborando e sistematizando não apenas novos olhares e modos de narrar a realidade social do Coque. Mas, sobretudo tecendo uma nova economia da relação de poder, erigida por relações sociais caracterizadas pela luta pela dignidade da singularidade dos moradores do Coque, no sentido de transformar antigas e cristalizadas representações sociais, desmascarando estigmas e imprimindo uma nova linguagem nos modos de ver e falar do Coque, alheia à discursividade presente no conjunto de enunciados e conceitos jornalísticos e governamentais. Com isso, a RCV operou a produção de novas subjetividades, de novos modos de subjetivação em contraposição às impostas, por décadas, pela hegemonia da racionalidade reducionista e excludente da linguagem midiática, que comunica e privilegia a história e a realidade que se produz sobre o Coque, tomando como referência apenas a questão da violência e criminalidade (FERREIRA, 2011; NETO, 2010).

Assim, e na trilha da experiência bem-sucedida do *Jornal Laboratório*, a RVC desenvolveu suas ações inicialmente focadas na questão da memória, que foi dividida em três principais eixos: memória, imagens e autoimagens. Nesta parte, os trabalhos produzidos foram os seguintes: (i) livro de autoimagens do Coque intitulado *Exercícios do Olhar*, (ii) o vídeo documental *A Linha, a Maré e a Terra: Memórias do Coque*, (iii) o livro de clipagens *Coque Vive: Notícias*.

O livro de clipagens, foi o resultado do levantamento de 1.400 notícias publicadas no jornal *Diário de Pernambuco* sobre o Coque, todas elas entre os anos 1970 e 2007. As outras mídias, como rádio e TV, foram descartadas pelas dificuldades de trâmites, como as fontes de notícias dos arquivos públicos. No entanto, apenas 146 delas foram selecionadas para compor o livro *Coque Vive: Notícias*, formando um conjunto de notícias sobre o Coque, destacando a luta dos moradores pela posse legal da terra, os movimentos de mobilização junto ao poder público e a violência, descrita pela mídia apenas pelo viés do tráfico de drogas. No eixo Imagem, foi produzido o documentário audiovisual intitulado *A linha, a maré e a terra: memórias do Coque*, elaborado com base nas entrevistas realizadas com os moradores mais antigos da comunidade do Coque, onde foram evidenciadas as histórias de luta de seus moradores pela ocupação e posse legal da terra, pelo direito à moradia, ao habitar sua própria comunidade. A partir desse documentário, a RCV produziu inúmeros e diversificados produtos,

mantendo em suas proposições a relevância da história do Coque, ou seja, da preservação e conservação da memória dos seus moradores, sejam elas materiais e imateriais, como mote para produção de nova subjetividade, discursividade e, sobretudo, de uma nova economia das relações de poder dentro da comunidade.

É importante destacar que na pesquisa acadêmica da integrante da RCV, Maria S. L. Peixoto (2008, 2012), encontramos um levantamento mais detalhado e amplo de todos os produtos da RCV, tais como produção acadêmica, oficina de fotografia, eventos, cursos e ciclos formativos, dos mais antigos aos mais recentes.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini — que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas —, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas. O fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora (FOUCAULT, 1991, p. 2).

No prefácio à edição norte-americana da obra *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Felix Guatarri, intitulado *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*, Foucault enfatizou a necessidade de buscarmos viver uma vida não fascista, considerada por ele com uma arte de viver, sobretudo em contextos biopolíticos, hoje, marcados não apenas pelas ações políticas da era moderna, centradas no controle da vida pela governamentalidade estatal, mas pelas novas figuras da biopolítica associadas às narrativas da criminalidade e da anormalidade da pobreza, as quais estão sendo insistentemente fixadas aos sujeitos e às comunidades periféricas que não se enquadram na lógica do capitalismo neoliberal e em seus perfis empreendedores do mercado financeiro e do consumo.

Por isso, na conclusão do referido prefácio, Foucault nos contempla com a noção do que, para ele, significaria viver uma vida não fascista. Ou seja, se conduzir contrariamente às formas através das quais a economia da relação de poder no Ocidente até hoje operou. Isso significa liberar nossa ação política no mundo da influência das formas autoritárias e totalizante. É possibilitar e promover pensamentos, vínculos, sentimentos e atitudes que proliferem novas formas de vida e, sobretudo, não permitir que através da ação política, seja fortalecido nem perpetuado os regimes autoritários e os sistemas imperialistas, que apenas existem para, de um lado, conter a reação e resistência popular, mantendo pessoas aprisionadas ao seu regime de poder. De outro lado, intensificando a lógica neoliberal, que é sempre biopolítica, e que defende e assegura o controle orçamentário apenas nas mãos das elites econômicas, predatórias. O sistema neoliberal acirra o discurso e os procedimentos racistas e fascistas na realidade brasileira (ORTEGA, 2001).

Desse modo, e visando problematizar os novos modos de nos constituirmos enquanto sujeitos, frente figuras contemporâneas da governamentalidade biopolítica, buscamos visibilizar à produção de uma nova economia da relação de poder desenvolvida pela Rede Coque Vive, atores sociais que atuam na comunidade do Coque, formada por moradores da

comunidade, professores dos cursos de jornalismo e comunicação, assim como, pedagogia UFPE, refletindo especificamente acerca da ética do cuidado de si e dos outros, elaborada por Michel Foucault na fase tardia do seu pensamento. “Esse tipo de posicionamento indica que para os integrantes a Rede não está ali no Coque pra “salvar as pessoas”, para “tirar os meninos do tráfico”. Isso seria colocar a favela mais uma vez na condição de objeto da ação. Trata-se, antes, de se dispor a estar junto, para agir e trocar” (PEIXOTO, 2012, p. 109).

A justificativa para o desenvolvimento da pesquisa originou-se do fato de que as sociedades ocidentais atuais, sobretudo em seus contextos periféricos, estão sendo atravessadas pelos excessos de poder, sendo o controle biopolítico exercido pelo Estado, assim como a narrativa jornalista sobre a população, os carros-chefes dessa atual configuração societal dentro dos territórios periféricos. Assim, o pressuposto investigativo da pesquisa debruçou-se sobre a ideia de que a economia da relação de poder, apregoada e desenvolvida pelo Estado, vinculou o exercício da sua governamentalidade às formas hegemônicas e totalizantes de governar e de conduzir a conduta das pessoas. Neste sentido, procuramos descrever, sob a perspectiva foucaultiana, a história dos processos através dos quais nos tornamos modernos. Ou seja, a partir de quais discursos nossa subjetividade é constituída, produzida.

Na sequência dos capítulos, procurou-se demonstrar as origens e características fundamentais das racionalidades presentes nas artes de governar, inicialmente formada pelos mecanismos do poder pastoral eclesiástico, tendo com objetivo produzir relações de poder baseadas na obediência incondicional. Destacamos que esse poder fundante, o poder pastoral, e seus mecanismos de condução das condutas, foi reiterado primeiramente pelos procedimentos do poder soberano de proteção ao rei e de subalternidade e punição dos súditos, os quais também caracterizaram as racionalidades e as relações de poder fundamentadas pelas artes de governar da razão de Estado liberal, acionando os dispositivos do racismo de Estado, onde o poder disciplinar da governamentalidade biopoder foi estendido, promovendo o nascimento da biopolítica enquanto gestão da vida da população pelo Estado, e, mais recentemente, pelo avanço da ofensiva das práticas políticas associadas ao neoliberalismo contemporâneo.

Problematizamos não apenas a existência ou as formas diversificadas de discursos e de exercício de poder político. Mas, explicitamos, num sentido, as facetas e as configurações através das quais o problema de governo foi, historicamente, definido pelo Estado e operado por suas governamentalidade, ocupando-se apenas com a defesa dos interesses das elites economicamente dominantes. Noutra sentido, as formas pelas quais o sujeito ocidental foi

apartado do ser e constituído pelas artes de governar do Estado moderno, as quais, historicamente, concentram renda e benefícios financeiros na mão de poucos. Isto implicou também nos domínios e nos regimes dos discursos jornalísticos, e, mais recentemente, da comunicação midiática, pois, se ocupam em desqualificar o sujeito dos territórios periféricos, através de narrativas estigmatizantes e difamatórias, promovendo a criminalização dos grupos populacionais que habitam as favelas urbanas. O biopoder contemporâneo teria essa incumbência, de produzir apenas um espaço de sobrevivência biológica, reduzindo as pessoas a essa dimensão residual, inclusive, culpabilizando os pobres de ocasionar os problemas e as mazelas sociais.

Em função do conjunto das críticas e das ações realizadas pela Rede Coque Vive, com base na ética do cuidado de si, foi possível desmascarar esses discursos, transformando as imagens negativas construídas, historicamente, sobre a comunidade e habitantes do Coque, enfatizando, visibilizando e manifestando a singularidade das formas de vida existentes e resistentes na comunidade; do cuidado de si enquanto pressuposto para cuidado com o outro; das formas de alteridade mais abrangentes, na construção de vínculos afetivos; de pertencimento e de encontro; de estar junto, refletir e produzir, de um lado, novas subjetividades, capazes de promover novas formas de vida que fomentem o interesse das pessoas em ocupar-se consigo. De outro lado, originar uma nova lógica cultural, que possibilite a experiência ética do cuidado de si, compreendida enquanto um modo de viver e de desfrutar das diversas dimensões da vida, para além da ênfase na dimensão econômica do capital, reconhecidamente individualista e predatória. “A Rede Coque Vive conduziu muita gente a reconhecer a necessidade de cuidar de si e a compreender a servidão que o neoliberalismo, diuturnamente, empreende na vida das pessoas. Com essa compreensão, cuidar da cidade, cuidar da favela, cuidar da comunidade, enfim, cuidar do mundo, é e deve ser uma possibilidade palpável, concreta” (entrevistada Rede Coque Vive 2).

Sendo assim, a RCV produziu uma nova economia da relação de poder, uma vez que desenvolveu e evidenciou ação política compreendida enquanto *ethos*, pois os saberes e as práticas populares manifestadas por ela foram fundamentados no cuidado de si que, de acordo com Foucault, é uma relação originária, ou seja, é ontologicamente primária. Cuidar de si para cuidar dos outros, para cuidar do coletivo. “A presença na Rede é percebida como algo que dá sentido à própria vida dos integrantes, que dá um eixo, um sentido não só individual, mas coletivo” (FOUCAULT, 2004; PEIXOTO, 2012, p. 110). A RCV criou modos e formas de vida essencialmente ético, a partir dos quais o sujeito pôde estabelecer, enquanto tarefa educativa,

relação consigo mesmo, com o outro, com a cidade e com o mundo, incitando-os a suspeitar dos fascismos que, porventura, ainda impregne seus corpos, pensamentos e atitudes. Mas, em especial, a rede conduziu as pessoas a suspeitarem e se liberarem do pensamento fascista que vem orientando racionalidades e operando governamentalidades totalizantes, neoliberais, neoconservadoras no nosso tempo, tentando destruir o meio ambiente e os povos originários, desmontar democracias, atacar reputações, agenciar à juventude e os movimentos sociais, veicular informações falsas e dismantelar direitos, programas e políticas sociais e estrangular a possibilidade de vida da população. Enfim, fascismos que acabam por exercer a amarga tirania nas nossas vidas cotidianas (FOUCAULT, 1991).

Finalizando, e dada a natureza combinada entre neoliberalismo, fascismo e esse sentimento de suspeita, ressalto o efeito nefasto das jornadas de junho ocorridas no ano passado, no Brasil, as quais foram, inicialmente, deliberadas pelo Movimento Passe Livre, organizado por estudantes secundaristas que apenas pautavam a diminuição do preço da tarifa de ônibus, mas, que terminaram sendo infiltradas por “forças” que impuseram às jornadas uma pauta voltada apenas na questão e na narrativa da corrupção. Também retomo a questão do avanço da devastação que tenta “engolir” a floresta Amazônia na atualidade, à custa da morte dos povos indígenas e do impacto ambiental, intensificando a pertinência da área da antropologia brasileira na crítica e na discussão acerca dos reatamentos do Antropoceno, em particular, na promoção de extremos climáticos e ambientais. Ou seja, das implicações da “capacidade humana de alterar as condições-limite da existência da vida na Terra”. Com isso, também identificamos nosso futuro tema e interesse de pesquisas que se associam a estudos investigativos na “busca de métodos mais eficazes de transfusão das possibilidades realizadas pelos mundos indígenas para dentro da circulação cosmopolítica global” (GUATTARI, 1990; VIVEIRO DE CASTRO, 2012, p. 154, 1996).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “Nudez”. *In: Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, pp. 87-129.

_____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. “Michel Foucault e a teoria do poder”. **Tempo Social**. Foucault – Um Pensamento Desconcertante. USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 105-110, out. 1995.

ALVITO, Marcos e ZALUAR, Alba (orgs). **Um Século de Favela** (3a ed). Rio de Janeiro: FGV, 2003.

AMADOR, Pedro Augusto de Queiroz. **As formas de governo da juventude na contemporaneidade**: um estudo sobre a Rede Coque Vive. 2010. 122p. Dissertação de Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 2010.

AQUINO, Andréa Maciel. “Perfil Sérgio”. Recife, Revista **MABI**, 2009.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.

AVELINO, Nildo. “Errico Malatesta e a revolução como estética da existência”. *In: RAGO, Margareth* (org.). **Revista Aulas**. Dossiê Estéticas da Existência, Campinas, n. 7, p. 145-166, 2010. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/07.htm>. Acesso em: ago. 2011.

BAMPI, Lisete. “Governo, subjetivação e resistência em Foucault”. **Educação & Realidade**, Porto Alegre v. 27, n. 1, p. 127-150, jan./jun. 2002.

BARBOSA, Rommel Luz Figueira. “Foucault e a ética: algumas considerações”. *In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís* (orgs.). **Revista Aulas**, Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-16, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 07 dez. 2012.

BARNES, John Arundel. “Redes sociais e processo político”. *In: FELDMAN, B.* (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

BELTRÃO, Lia. “A diversidade e o mistério: a experiência da Biblioteca Popular do Coque”. **Revista MABI**, 2009, p. 34.

BLACKER, David. “Foucault e a responsabilidade Intelectual”. *In: SILVA, Tomaz Tadeu.* (org.). **O sujeito da Educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 155-172.

BLANCHOT, Maurice. **Uma voz vinda de outro lugar**. Tradução Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, Maurice. **Pour l’amitié**. Paris: Gallimard, 1966.

BOAS, Franz. “As limitações do método comparativo em Antropologia” *In: Antropologia Cultural* / Franz Boas; textos selecionados, apresentação e tradução, Celso Castro. - 2.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Atitude-limite e relações de poder”: uma interpretação sobre o estatuto de liberdade em Michel Foucault. *In: ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (orgs.). Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 137-149.

BRITTO, Fabiano de Lemos. “Caminhos do Esclarecimento: Genealogia do *ethos* moderno como projeto filosófico em Foucault”. *In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). Dossiê Foucault, Michel. Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política. Ditos e Escritos*, v. IV, p. 356, 2006.

BRUNI, José Carlos. “Foucault: o silêncio dos sujeitos”. *Tempo Social; Rev. Social. USP*, São Paulo, v. 1, p. 1-4, 1989. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/vol01n1/foucaut.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2012.

CALMON, Jean. “Dom Quixote de La Mancha, personagem conceitual de Michel Foucault”. *In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (orgs.). Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. p. 19-25.

CANDIOTTO, Cesar. “Foucault e a crítica do sujeito e da história”. *In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). Revista Aulas, Dossiê Foucault*, n. 3, p. 1-21, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 01 dez. 2012.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. “Notas acerca de uma analítica da (des)pastoralização da educação: problematizações foucaultianas”. *In: 32ª REUNIÃO ANUAL DA ANPED*. Caxambu/MG, *Anais [...]*, out. 2009, p. 1-16. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT17-4509-- Int.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da amizade*. 2ª edição, Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

COSTA, Jurandir Freire. “O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?” *Tempo Social*. Foucault – Um Pensamento Desconcertante. USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 121-138, out. 1995. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/index.php/edicoes-anteriores/34-volume-7- numero-12>. Acesso em: 01 jun. 2012.

COSTA, Sérgio. “Do simulacro e do discurso: esfera pública, meios de comunicação de massa e sociedade civil”. *Comunicação e Política*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 2, 1997.

COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha. “Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo”. *Educação & Realidade*. Governamentalidade e Educação, Porto Alegre. v. 34, n. 2, p. 171-186 maio/ago. 2009.

_____. **Biopolítica, governamentalidade e educação: Introdução e conexões a partir de**

Michel Foucault. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

_____. **AntiÉdipo**: uma introdução à vida não fascista. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

DUARTE, André de Macedo. “Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo”. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 35-50.

_____. “Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault”. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 45-56.

_____. **Sobre a Biopolítica**: de Foucault ao século XXI, 2000 (mimeo).

EDUCAÇÃO & Realidade. **Dossiê Michel Foucault**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 5-250, jan./jun. 2004.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ESCOBAR, Antonius Jack Vargas. “Genealogia e política”. *In*: RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault**: os textos do colóquio Foucault. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 209-218.

ESCOBAR, Carlos Henrique (org). **Dossier Foucault**: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FANZINE Desclassificados: **Cuspido por todos**. Ano 3, n. 06, Recife: Etapas, 2009.

FARHI NETO, Leon. “Disciplina ou espetáculo? Uma resposta pela biopolítica”. *In*: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-23, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 17 ago. 2012.

FAVARETTO, Antônio Carlos. **A noção de “conversão a si”**: uma leitura da abordagem de Michel Foucault a respeito da relação subjetividade e verdade na filosofia antiga. 2004. 120p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em:

<http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/resumo.html?idtese=20042283133003017001P2>. Acesso em: 23 ago. 2012.

FERREIRA, Francisco Ludemir. **Dos alagados à especulação imobiliária**. Fragmentos da luta pela terra na comunidade do Coque. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

FERNANDES, Fernando Lannes; FERRAZ, Ana Flávia; SENNA, Ana Carolina (org.). **Redes de valorização da vida**. Rio de Janeiro: Observatório das Favelas, 2009.

FISCHER, Rosa Maria Bueno; VEIGA-NETO, Alfredo. "Foucault, um diálogo". **Educação & Realidade**. Dossiê Michel Foucault. Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 7-26, jan./jun. 2004.

FONSECA, Marcio Alves da. "Max Weber, Michel Foucault e a história". *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 239-252.

FONSECA, Marcio Alves da. "Entre a vida governada e o governo de si". *In*: ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 241-252.

_____. "Entre monstros, onanistas e incorrigíveis: as noções de "normal e "anormal" nos cursos de Michel Foucault no Collège de France". *In*: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 239-254.

_____. "Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar". *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 155-164.

FONTES FILHO, Osvaldo. "A escrita do sujeito no livro-experiência de Foucault". *In*: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-22, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 01 set. 2012.

FOUCAULT. **Revista Aulas**, n. 3, dez. 2006/mar, p. 1-13, 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 12 dez. 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

_____. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Ditos e escritos I**. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. **Ditos e escritos IV**. Estratégia, poder-saber. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução, Vera Lúcia Avellar Ribeiro. – 2. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **Ditos e escritos V.** Ética, sexualidade, política. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. **A hermenêutica do sujeito.** Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros, tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. – 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006d.

_____. **Ditos e Escritos IX.** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. **Ditos e Escritos X.** Filosofia, diagnóstico do presente e verdade; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Abner Chiquieri. – 1. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. **Ditos e Escritos VI.** Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

_____. **Ditos e Escritos VII.** Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina; organização e seleção de textos Manuel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Segurança, território, população:** curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. “O sujeito e o poder”. In P. Rabinow, H. Dreyfus. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). (V. P. Carrero, Trad.) (pp. 231-248). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”. In: P. Rabinow, H. Dreyfus. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). (V. P. Carrero, Trad.) (pp. 231-249) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: M. B. Motta (Org.), **Ditos e escritos V:** ética, sexualidade, política (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 264-287). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2004.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. - São Paulo : Martins Fontes, 1999a.

_____. **As palavras e as coisas** – uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. – 8ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1999b.

_____. **Resumo dos cursos Collège de France (1870-1982).** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. In: Dits et Écrits 1954_-1988, Vol. IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald,

avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161.

_____. **A arqueologia do saber**. (L. F. B. Neves, trad.). – 7. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **História da sexualidade 1: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984b.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984c.

_____. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. “Anti-Édipo: introdução à vida não-facista”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991. Disponível em: <https://pimentalab.milharal.org/files/2012/05/foucault_anti_edipo.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2013.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

FOUCAULT Studies. “Governamentalidade neoliberal, CBS” – **Department of Management, Politics and Philosophy**. n. 6, fev. 2009. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/365>. Acesso em: 13 jun. 2013.

FOUCAULT Studies. **Department of Management, Politics and Philosophy**. 2004-2011. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index>. Acesso em: 13 jun. 2012.

FREITAS, Alexandre Simão. **Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo das redes associacionistas da sociedade civil**. UFPE. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

FREITAS, Alexandre Simão; NETO, João Pereira Vale. “Governamentalização e criminalização da pobreza: constituição do discurso jornalístico sobre o bairro do Recife em três décadas” (Diário de Pernambuco, 1970-2000). In: VII ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA: MÍDIA ALTERNATIVA E ALTERNATIVAS MIDIÁTICAS. Fortaleza, **Anais** [...], 2009.

GALLO, Silvio. “Entre Édipos e *O Anti-Édipo*”: estratégias para uma vida não fascista. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 363-376.

_____. “Cuidar de si e cuidar do outro”. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José. **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 177-190.

GARCIA, Agnaldo; SOUZA, Eloisio Moulin de. “Um diálogo entre Foucault e o Marxismo: Caminhos e Descaminhos”. In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adalton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-121, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 09 dez. 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação de identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOHN, Maria da Glória (org.). **Movimentos sociais no século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GONDRA, José Gonçalves. “Tomar distância do poder”. *In*: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 169-186.

GOOGLE Acadêmico. Disponível em: <http://scholar.google.com.br/>. Acesso em: 20 abr. 2011.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

GROS, Frederic. “Situação do curso”. *In*: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 613-661.

_____. “Foucault e a questão do quem somos nós?” **Tempo Social**. Foucault – Um Pensamento Desconcertante. USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 175-178, out. 1995. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempo-social/site/index.php/edicoes-antiores/34-volume-7-número-12>. Acesso em: 27 nov. 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural na esfera pública**: investigações quanto a categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HAYEK, Friedrich. **Liberdade de escolher**. Rio de Janeiro, Record, 1980.

_____. **O caminho para a servidão**. Tradução: Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

_____. “Los fundamentos éticos de una sociedad libre”. **Estudios públicos**, 1981, n.3.

_____. “Los principios de un orden social liberal”. **Estudios públicos**, 1982, n.6.

KOMARICK, Lúcio. **Espoliação urbana**. São Paulo, Paz e Terra, 1979.

LEEDS, Anthony; LEEDS, Elizabeth. **A sociologia do Brasil urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

LIMA, Camila. “Perfil Berg”. **Revista MABI**, 2009, p. 32.

LONGHI, Márcia Reis. **Viajando em seu cenário**: reconhecimento e consideração a partir de trajetórias de rapazes de grupos populares do Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

LOPES, Maura Corcini. “Políticas de Inclusão e Governamentalidade”. **Educação & Realidade**. Governamentalidade e educação. Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 153-170, maio/ago.

2009.

MAIA, Antônio C. “Sobre a analítica do poder de Foucault”. **Tempo Social**. Foucault – Um Pensamento Desconcertante. USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 83-103, out. 1995. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/index.php/edicoes-antteriores/34-volume-7- número-12>. Acesso em: 27 jul. 2012.

MAIA, Clarissa Nunes. **Policia**dos: controle e disciplina das classes populares e na cidade do Recife, 1865-1915. Recife, 2001. (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

_____. “Um leque que respira: a questão do objeto em história”. In: BRANCO, Guilherme Castelo; PORTOCARRERO, Vera (orgs.). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 117-137.

MORA, Luis de la. El Programa de Recuperación de las Zonas Especiales de Interés Social instrumento legal e gerencial de Reforma Urbana en Recife (Brasil): Conquista del movimiento social para promover Una Ciudad para Todos. In: TERCER TALLER INTERNACIONAL SOBRE VIVIENDA POPULAR Y DE INTERÉS SOCIAL “VIPO” 2002, Camaguey, Cuba. 18 al 20 de Junio del 2002.

MORAES, Eliane Robert. “A propósito do título *A hermenêutica do sujeito*”. **Ver. Filos, Aurora**. Curitiba, v. 21, n. 28, jan/jun. 2009. p. 79-86. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol//index.php/RF?dd1=3232&dd99=view>. Acesso em: 21 ago. 2012.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. “Marginalização filosófica do cuidado de si: o momento cartesiano”. In: ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 265-376.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. “Algumas relações entre diagnóstico e subjetividade nos percursos foucaultianos”. In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault., n. 3, p. 1-22, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 27 jun. 2012.

NASCIMENTO, Olga Aparecida do. **A constituição da subjetividade**: um estudo a partir da genealogia de Michael Foucault. 1999. 160p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de São Paulo, 1999. Disponível em: <http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/resumo.html?idtese=199940133002010001P6>. Acesso em: 14 mar. 2013.

NETO, João Pereira Vale. **Coque: Morada da Morte?** Práticas e disputas discursivas em torno de um bairro do Recife. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

_____. **Coque, a morada do vínculo**: relato de uma pedagogia da comunicação a partir da extensão universitária. Trabalho de conclusão do curso de Jornalismo. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. “Segunda Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os

inconvenientes da História para a vida”. *In*: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Escritos sobre a história**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

OBSERVATÓRIO de Favelas. “O que é favela, afinal? Uma contribuição do Observatório de Favelas”. *In*: Seminário o que é favela, afinal? **Cadernos de textos**. 2009. Disponível em: <http://www.observatoriodefavelas.org.br/observatorioefavelas.inclui/publicacoes>. Acesso em: 20 jun. 2011

OLIVEIRA, Joseane. “Um projeto de vida”. **COQUE, Jornal-laboratório**. Recife, 2006. p.11.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Dumará, 2000.

_____. “Racismo e biopolítica”. *In*: AGUIAR, O.; BARREIRA, C.; BATISTA, E.(orgs.) **Origens do Totalitarismo, 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

PAGNI, Pedro Angelo. “O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações”. *In*: SOUZA, L. A. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. (orgs.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília, SP: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 19-46.

PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. **Sujeito e laço social**: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PASSETI, Edson. “Foucault antifascista, São Francisco de Sales - Guia e atitudes de parresiasista”. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 117-134.

PEIXOTO, Maria do Socorro Liberal. **Experiência, processos de subjetivação e formação humana na Rede Coque Vive** . – Recife, 2012.

_____. **Rede Coque Vive**: a possibilidade de construir outras formas de se relacionar com si mesmo e com o Outro. Trabalho de conclusão de curso de Jornalismo. Recife: UFPE, 2009.

PERLMAN, Janice. **O Mito da Marginalidade**: favelas e política no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PIMENTEL FILHO, Ernesto; VASCONCELOS, Edson. “Foucault: da microfísica à biopolítica”. *In*: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-22, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 12 dez. 2012.

PORTAL de Periódicos da CAPES. Disponível em: <http://www.periodicos.capes.gov.br/>. Acesso em: 27 nov. 2012.

PORTOCARRERO, Vera. “Os limites da vida: da biopolítica aos cuidados de si”. *In*:

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 419-430.

_____. “Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 281-295.

RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**, Dossiê Foucault, n. 3, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 13 jun. 2012.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

RATTO, Cleber Gibbon. “Compulsão à comunicação: modos de fazer falar de si”. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 31, n. 2, p. 19-32, 2006.

RECIFE. Prefeitura de *et al.* Desenvolvimento Humano no Recife: atlas municipal. Recife, 2005. Disponível em: <https://www.recife.pe.gov.br/pr/secplanejamento/pnud2006/>. Acesso em: 07 maio 2011.

REVELL, Judith. “Uma subjetividade que jamais cessa de inventar-se a si própria. Michel Foucault 80 anos. Compreensão e rebeldia”. Instituto Humanitas Unisinos. **Cadernos IHU em Formação**. n. 203, Ano VI, p. 06-11, 2006a.

_____. “Nas origens do biopolítico: de vigiar e punir ao pensamento da atualidade”. **Revista Advir**, Asduerj, n. 20, dez. p. 56-63, 2006b.

RÊGO, Sofia Costa. “Dois elementos são detidos no Coque por desacato a policiais”. **Revista MABI**, p. 10-11, 2009a.

_____. “Perfil Procópio”. **Revista MABI**, p. 13-16, 2009a.

_____. “Arrebentando Barreiras Invisíveis”. **Revista MABI**, p. 4-8, 2009a.

RIBEIRO, Renato Janine. “Fazer viver é deixar morrer”. In: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-14, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 07 jun. 2012.

_____. (org.). **Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

RONDELLI, Elizabeth. “Mídia e violência ação testemunhal, práticas discursivas, sentidos sociais e alteridade”. **Comunicação & Política**, Rio de Janeiro, semestral, v. 4, n. 3, p. 141-160, set./dez. 1997.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. **Cidadela**. Tradução de Ruy Belo. Copyright by Librairie Gallimard, Paris, 2009. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/23628194/Cidadela-2009-v1>. Acesso em: 27 jun. 2013.

SANTANA, Paulina. In: FERREIRA, Francisco Ludemir; PEIXOTO, Maria do Socorro

Liberal; VASCONCELLOS, Rafaela de Melo; SANDOCAN, Xavier. **Senhoras do Coque**. Recife: Narramundo, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La caída del ángelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política**. Bogotá: ILSA, 2003.

SANTOS, Rone Eleandro dos. “Omnes et Singulatim: Governo e pastoral dentro da crítica da razão política de Michel Foucault”. *In*: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-25, dez. 2006/mar. 2007.

SCOTT, Russel Parry. **Relatos de Violência e a Masculinidade juvenil**. Recife: Ed. Universitária, 2003.

_____. **Saúde e Pobreza no Recife: poder, gênero e representações de doenças no bairro do Ibura**. Recife/PE: Ed. Universitária, 1996a.

_____. “Remoção Populacional e Projetos de Desenvolvimento Urbano”. *In*: X ENCONTRO DE ESTUDOS POPULACIONAIS. Caxambu, **Anais** [...], v. 2, p. 813-834, 1996b.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEHELLART, Michel. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. **Tempo Social**. Foucault – Um Pensamento Desconcertante, USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 1-14, out. 1995. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/index.php/edicoes-anteriores/34-volume-7-numero-12>. Acesso em: 27 ago. 2012.

SILVA, José Cláudio Soma. “Foucault e as relações de poder: O cotidiano da sociedade disciplinar tomado como uma categoria histórica”. *In*: RAGO, Margareth; MARTINS, Adailton Luís (orgs.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault, n. 3, p. 1-28, dez. 2006/mar. 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/numero3.htm>. Acesso em: 08 nov. 2012.

SILVA, Geralda Maria da. *In*: FERREIRA, Francisco Ludemir; PEIXOTO, Maria do Socorro Liberal; VASCONCELLOS, Rafaela de Melo; XAVIER, Sandocan. **Senhoras do Coque**. Recife: Narramundo, 2011.

SILVA, Ana Carolina de Senna de Melo e. **O enigma da comunicação comunitária: segurança, segregação e vínculo a partir de experiência de grupos de comunicação em periferias do Recife**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

SILVA, Rivaldo Procópio da. A guerra e os criminosos. *In*: FERNANDES, Fernando Lannes; FERRAZ, Ana Flávia; SENNA, Ana Carolina (org.). **Redes de valorização da vida**. Rio de Janeiro: Observatório das Favelas, 2009a. p. 93.

_____. “Sobre direitos e poder”. **Revista MABI**, Recife, p. 22, 2009b.

SILVA, Rafael Filipe Souza da *et al.* **Coque Vive: uma investigação sobre o repertório sócio-histórico de uma comunidade de periferia do Recife (PE)**. Recife, 2008.

SILVA, Patrícia Maria. “Aposta nas exceções”. **COQUE**, Jornal-laboratório, Recife, 2006. p.10.

SOUZA, Luciana Karine. HUTZ, Claudio Simon. S. (Org.). **Amizade em contexto: desenvolvimento e cultura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012.

TRONCA, Italo Arnaldo (org.). **Foucault Vivo**. Campinas: Pontes, 1987.

VALLADARES, Licia do Prado. **Passa-se uma casa: análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

VELHO, Gilberto; SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. Fundação Getúlio Vargas. **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Ed. da Fundação G. Vargas, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação na Antropologia, transformação da “Antropologia”. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, nº 18 (1), 2012, p. 151-171.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, nº 2 (2), 1996, 115-144.

WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade: estudo sobre marginalidade avançada**. Rio de Janeiro. Editora Revan, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal**. Rio de Janeiro: Renavan, 1991, 5ª Ed. , set. 2012.

ZALUAR, Alba. **Máquina e Revolta** (2 ed.). São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **Condomínio do Diabo**. Rio de Janeiro: Revan, UFRJ, 1994.