

# ADVIR

# 20

DEZEMBRO  
2006



*asduerj*

ADVIR É UMA PUBLICAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DE DOCENTES DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

# AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA

## **REVISTA ADVIR**

Publicação da Associação  
de Docentes da Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro – Asduerj.  
Registro ISSN 1518-3769  
Rua São Francisco Xavier, 524,  
1º andar, Bloco D, Sala 1026,  
Maracanã – Rio de Janeiro/RJ - Cep 20550-013.  
Telefones: 2649314 (Geral) / 8698-0512 (Secretaria) /  
8698-0513 (Imprensa) / 8698-0514 (Diretoria)  
Página na internet: [www.asduerj.org.br](http://www.asduerj.org.br)  
Endereço eletrônico: [advir@asduerj.org.br](mailto:advir@asduerj.org.br)

## **DIRETORIA BIÊNIO 2005/2007**

Presidente: Nilda Alves  
I Vice-Presidente: Denise Brasil  
II Vice-Presidente: Iná Meireles  
I Secretária: Inalda Alice Pimentel do Couto  
II Secretário: Antonio Braga Coscarelli  
I Tesoureiro: Arnaldo José Noronha  
II Tesoureiro: Domenico Mandarino

## **CONSELHO EDITORIAL**

Deise Mancebo  
Denise Brasil Alvarenga Aguiar  
Hindenburg Francisco Pires  
Paulo Roberto Chaves Pavão  
Ronaldo do Livramento Coutinho

## **EDITORA RESPONSÁVEL**

Denise Brasil Alvarenga Aguiar

## **CONSELHO CONSULTIVO**

Antônio Carlos da Silva (Biologia)  
Antonio Celso Pereira (Direito)  
Carlos Alberto Mandarim (Biologia)  
Décio Orlando (CAP-Uerj)  
Eurico Zimbres (Geologia)  
Gustavo Bernardo Krause (Letras)  
Heliana Conde (Psicologia)  
Jader Benuzzi Martins (Física)  
José Augusto Quadra (Medicina)  
Lená Medeiros (Ciências Sociais)  
Lilian Nabuco (Comunicação)  
Luiz Sebastião Costa (Engenharia)  
Maria Beatriz de Albuquerque David (Economia)  
Pedro Luiz Pereira de Souza (Desenho Industrial)  
Rose Mary Serra (Serviço Social)

## **FICHA TÉCNICA**

Jornalista: Sérgio Franklin  
Estagiária de Jornalismo: Paula Almada  
Revisão de texto: Bianca Karam  
Revisão Final: Sérgio Franklin  
Edição Visual: Leila Braile  
Revisão Gráfica: Leila Braile

## **SECRETARIA DA ASDUERJ**

**Secretária:** Arlete Cândido  
**Auxiliares Administrativos:**  
Marcello Silva, Erick Cândido e Zita Alves

## **DISTRIBUIÇÃO (GRATUITA)**

Aos filiados da Asduerj; Associações Docentes  
Filiadas ao Andes-SN; Institutos de Pesquisa  
e Ensino Superior; Bibliotecas Públicas; Câmara  
de Vereadores do Rio de Janeiro; Assembléia  
Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

# ORIENTAÇÃO AOS COLABORADORES

## REVISTA ADVIR

É uma revista semestral e publicará, preferencialmente, artigos de professores da Uerj que abordem temas relacionados à Universidade em todos os seus aspectos: político, administrativo, acadêmico, científico e cultural. Por ser uma publicação que se propõe a atingir um público abrangente, ADVIR **não publicará** artigos científicos especializados. Contudo, **serão aceitos** artigos de divulgação científica, que deverão ser escritos de forma a permitir o entendimento por leitores de outras áreas do conhecimento.

## ENTREVISTA

Os Conselhos Editorial e Consultivo definirão o tema desta seção e indicarão nomes dos possíveis entrevistados. No entanto, serão aceitas sugestões de temas e nomes.

## PONTO DE VISTA

Serão publicados artigos assinados, com pontos de vista diferenciados acerca do tema central, previamente definido e divulgado.

## ACADEMIA

Publicará artigos não-especializados de tema livre, objetivando, com isso, apresentar um demonstrativo da produção acadêmica dos professores da Uerj. A cada número, ADVIR procurará contemplar diferentes áreas do conhecimento.

## ENSINO, PESQUISA & EXTENSÃO

Publicará textos que analisem e divulguem projetos e experiências de interesse nos campos do ensino, da pesquisa e da extensão.

## ARTE & CULTURA

Publicará textos sob as formas de resenha, crítica ou artigo, sobre temas relacionados aos campos da arte e da cultura.

## OPINIÃO

Publicará textos que expressem a opinião pessoal do autor sobre tema de livre escolha.

## CÁ ENTRE NÓS

Publicará cartas recebidas, no todo ou em parte, a critério do Conselho Editorial.

## DOCUMENTO

Publicará material de caráter histórico e documental, no todo ou em parte, preferencialmente relacionado ao tema central da revista.

## CRITÉRIOS PARA O ENVIO DE ARTIGOS

1. Artigos de alunos de graduação devem, **necessariamente**, ser acompanhados de parecer de um docente com formação na área de conhecimento do texto.
2. Notas e referências bibliográficas deverão ser colocadas ao final do texto, conforme padrão da ABNT.
3. Todo artigo recebido será submetido ao Conselho Consultivo, que decidirá, em caráter definitivo e com base em critérios científicos, sobre sua publicação ou não, ficando a critério do Conselho Editorial definir em que edição da revista isto ocorrerá, tendo em vista apenas critérios de adequação editorial.
4. Fotos e ilustrações serão aceitas como contribuição **espontânea**, mesmo que não se façam acompanhar de artigos. As fotos e ilustrações que vierem a ser utilizadas trarão os créditos de seus autores. ADVIR **não se responsabiliza** pela devolução do material recebido.
5. Os artigos deverão, **necessariamente**, ser enviados já digitados e acompanhados do(s) crédito(s) do(s) autor(es).
6. A dimensão total dos textos não poderá ultrapassar o limite de 08 (oito) laudas, incluindo-se referências bibliográficas, notas, gráficos, etc.
7. O texto deverá vir, necessariamente, acompanhado do nome completo de seu autor, instituição e setor onde trabalha, última titulação, telefone e endereço completos.
8. Independentemente dos prazos divulgados nos editais de convocação de artigos, os textos enviados, desde que aprovados pelo Conselho Consultivo, passam a fazer parte do Banco de Artigos da revista, aguardando publicação no número subsequente.

## IMPORTANTE

Os artigos que não obedecerem aos critérios aqui divulgados não serão recebidos pela assessoria editorial da Asduerj.

EDITORIAL (5)

- O sentido da autonomia universitária** 5  
Denise Brasil Alvarenga Aguiar

ENTREVISTA (6/11)

- O desembargador **Rogério de Oliveira Souza** fala sobre  
a importância da autonomia para a universidade hoje 6/11

PONTO DE VISTA (12/39)

- Cidadania e autonomia universitária** 12/18  
Valter Duarte
- Autonomia universitária: breve história  
e redefinições atuais** 19/23  
Deise Mancebo
- Autonomia universitária: uma conquista  
a ser reconquistada** 24/30  
Maria Aparecida Affonso Moysés
- Autonomia universitária: dádiva legal  
ou construção coletiva?** 31/35  
Celia Regina Otranto
- O Andes-SN e a autonomia universitária:  
um olhar para a história** 36/39  
Alexandre Antônio Gíli Náder

ACADEMIA (40/52)

- Tempos sombrios: o nacional e o refugio da globalização** 40/47  
Lucia Helena
- A linguagem de Clarice Lispector na obra *Água viva*:  
diálogos com o leitor sobre o indizível** 48/52  
Janaina Alves Brasil Corrêa

FOUCAULT 80 ANOS (53/97)

- Apresentação** 54/55  
José Gonçalves Gondra e Walter Omar Kohan
- Nas origens do biopolítico: de “Vigiar e punir”  
ao pensamento da atualidade** 56/63  
Judith Revel
- Estéticas da formação. A vida como obra  
de Oscar Wilde e Michel Foucault** 64/70  
Fernando Bárcena
- Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas  
para a educação dos últimos escritos de Foucault** 71/79  
Silvio Gallo
- Foucault, Derrida e o ensino  
da filosofia à beira da loucura** 80/88  
Filipe Ceppas
- Foucault no Brasil: reflexões sobre  
circulação, difusão e apropriação** 89/97  
José Gonçalves Gondra

ENSINO, PESQUISA,  
E EXTENSÃO (98/103)

- Projeto Quilombo: repensando a prevenção em um país  
multiétnico e multicultural** 98/103  
Iná Meirelles

ARTE E CULTURA (104/108)

- Cineclubismo no Brasil – breve histórico,  
recentes conquistas e desafios** 104/108  
Rodrigo Bouillet

# Os sentidos da autonomia universitária

Com o mote da autonomia universitária, a **ADVIR** chega ao seu vigésimo número, vitória importante dos que apostaram e apostam em um projeto editorial que busca contribuir para a circulação do conhecimento e da necessária reflexão política, entre companheiros e companheiras identificados com a luta dos professores em defesa da universidade. Torna-se particularmente significativo, portanto, que o mote deste número seja a autonomia universitária.

De fato, em tempos de divinização do mercado e da proliferação de mecanismos que buscam ocultar a falta de responsabilidade dos gestores públicos com serviços essenciais como a saúde e a educação, é especialmente importante debater o sentido da autonomia da universidade, espaço por excelência do pensamento crítico. Mesmo com os sentidos eventualmente conflitantes que essa discussão possa incorporar, cremos que é fundamental compreender o risco de que, sob o argumento da maior eficiência e do enxugamento de gastos públicos, se venha a promover, na verdade, o atrelamento da universidade a interesses ditados pelo poder do dinheiro ou especificamente por grupos instalados no poder

Parece-nos claro que pensar sobre o papel da universidade na sociedade e no efetivo exercício de sua autonomia assume notada relevância em um mundo no qual as desregulamentações que atingem o Estado – autoproclamadas como flexíveis ou alternativas – na verdade caminham, desde os menores espaços até o plano internacional, para a total desproteção social, para níveis impensáveis de exclusão, para a naturalização da barbárie em forma de guerra, para o descarte de milhões de vidas humanas em nome de abstrações monetárias, como políticas de ajuste fiscal, de juros altos etc.

O pensamento crítico autônomo, característica indelével das universidades, há de se mover justamente na contramão de tais interesses e certamente não são gratuitas as tentativas de estigmatizar o ensino superior como vilão do orçamento da educação, visto como gasto inútil que assoberba os cofres públicos em detrimento da educação básica. As precaríssimas condições da educação fundamental em todo o país, a despeito do progressivo sufocamento orçamentário das instituições públicas de ensino superior, já parecem indicar o contrário, mas, além disso, os noticiários têm demonstrado, de modo recorrente, para onde verdadeiramente foi e vai o dinheiro público que poderia ser destinado aos setores essenciais.

Em profundo diálogo com essa mesma lógica, a situação que vivemos aqui no Estado do Rio de Janeiro não é diferente. Governos de perfil autoritário e populista tentam angariar o apoio dos setores mais desfavorecidos da

população com vergonhosas políticas compensatórias, que, além de não alterar efetivamente em nada a realidade de um estado sem nenhuma política séria de educação, saúde pública, trabalho e geração de renda, conjuga-se perfeitamente com o sentido da “economia” que a ruína dos serviços públicos essenciais pode proporcionar. O prego verdadeiro dessa política todos somos capazes de divisar e é bem maior que uma unidade de moeda: é a consolidação de condições estruturais que vão perpetuar as desigualdades e a exclusão social, condenando milhões de jovens a um reino do desencanto, da desesperança e da violência.

A universidade, evidentemente, não representou prioridade nessa política, insistentemente implementada nas últimas gestões do Governo do Estado do Rio de Janeiro. Mesmo o sistema de cotas, iniciativa em princípio voltada a essas questões, sofre os efeitos do abandono e da falta de financiamento, característica já conhecida em governos que enxergam as necessidades básicas da população apenas como um celeiro de promessas em busca de votos. O crescente declínio dos investimentos do Estado na universidade demonstra, inequivocamente, a falta de compromisso com a educação superior pública.

Episódio bastante representativo desse modelo autoritário foi a desastrosa iniciativa de intervenção feita pelo Governo do Estado na UERJ, no momento em que seus trabalhadores e estudantes encontravam-se em greve, no primeiro semestre de 2006. E, acerca desse episódio, publicamos uma entrevista com o Desembargador Rogério de Oliveira Souza, que se apoiou justamente na autonomia universitária, ao decidir favoravelmente pelo Mandado de Segurança impetrado pela Asduerj contra o corte dos salários, arbitrariamente imposto pelo Governo do Estado. Na Seção *Entrevista*, o jurista comenta a importância do dispositivo legal da autonomia para a sobrevivência da universidade. E alerta: sem garantia de autonomia financeira, o dispositivo constitucional é letra morta.

Com mais este número da nossa revista, cremos que continuamos a garantir um importante espaço para a reflexão acadêmica, para o debate político e para a divulgação de ações que fazem a vida universitária ainda pulsar, apesar da falta de recursos, dos salários defasados, do descaso dos governos, enfim, dos grandes obstáculos contra os quais, como entidade sindical, lutamos e continuaremos a lutar.

**DENISE BRASIL ALVARENGA AGUIAR**  
 Editora Responsável

# entrevista

O momento mais dramático da greve realizada pela Uerj, entre abril e junho de 2006, foi o corte de salários de professores e servidores técnico-administrativos. Uma ação articulada conjuntamente pelas secretarias de Ciência, Tecnologia e Inovação e de Administração e Reestruturação do Estado. De um só golpe os secretários do Governo Rosinha Garotinho violentaram o direito de greve dos trabalhadores no serviço público e a autonomia universitária. Dias após, o feitiço voltou-se contra o feiticeiro. O Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro concedeu liminar à ação movida pela Asduerj contra a titular da Secretaria de Estado de Administração e Reestruturação, impondo uma derrota que até então governo nenhum obtivera em confronto com servidores públicos em greve. Passados quase dois meses, num acórdão histórico, uma junta de desembargadores do mesmo tribunal julgou favoravelmente e por unanimidade o mérito do mandado de segurança. A decisão transformou-se num referencial para servidores públicos de todo país e as



unidade  
co-es d  
parefora  
Sointu  
convocada a  
qual julgand  
om

## ROGÉRIO DE OLIVEIRAS

instituições brasileiras ganharam uma peça judicial para a defesa dos ataques dos poderes executivos contra a autonomia universitária. Ambos os acordos foram redigidos pelo Juiz titular da 20ª Vara Cível, Rogério de Oliveira Souza. Entusiasta de sua profissão, como se define, ele atualmente encontra-se lotado na 17ª Câmara Cível do TJRJ, como desembargador JDS, condição na qual atua no âmbito do Conselho de Segurança impetrado pela Asduerj. Neste número em que a autonomia universitária encontra-se no centro do debate, Advir convidou o magistrado para uma breve conversa sobre o tema.



“AUTONOMIA  
UNIVERSITÁRIA  
SE FAZ COM  
DOTAÇÃO  
ORÇAMENTÁRIA  
GARANTIDA”

**ROGÉRIO DE OLIVEIRA SOUZA** <JUÍZ TITULAR DA 20ª VARA CÍVEL>

### **Qual é a importância de um dispositivo como a autonomia da universidade na nossa sociedade atualmente?**

A autonomia é ponto nodal da própria educação superior. Não pode haver universidade onde haja intromissão de determinado governo ou grupo político externo à universidade para tentar direcioná-la a caminhos que não são próprios dela. Mas a autonomia universitária se faz com uma dotação orçamentária garantida. Se não tiver o dinheiro, não tem autonomia

universitária não é só orçamentária. É uma autonomia de idéias. A universidade tem que ser um palco de discussão, sem nenhum patrulhamento, sem nenhuma censura prévia ou posterior aos debatedores. Tem que ser um ambiente livre, de idéias. Senão, não é uma universidade.

**Apesar de garantida pelo artigo 207 da Constituição Federal e 309 da Constituição Estadual não são raros os exemplos de**

tenha reflexo para a sociedade. Quem vai, no final, defender a universidade é a sociedade organizada. E não só a sociedade organizada dentro da universidade. A sociedade tem que enxergar na universidade um ponto de saída dos seus anseios. No final deste caminho histórico, o ponto de apoio da universidade é a própria sociedade. Ela tem que reconhecer na universidade um ponto vital para desenvolver o país e a própria sociedade. Não falo da universidade apenas no

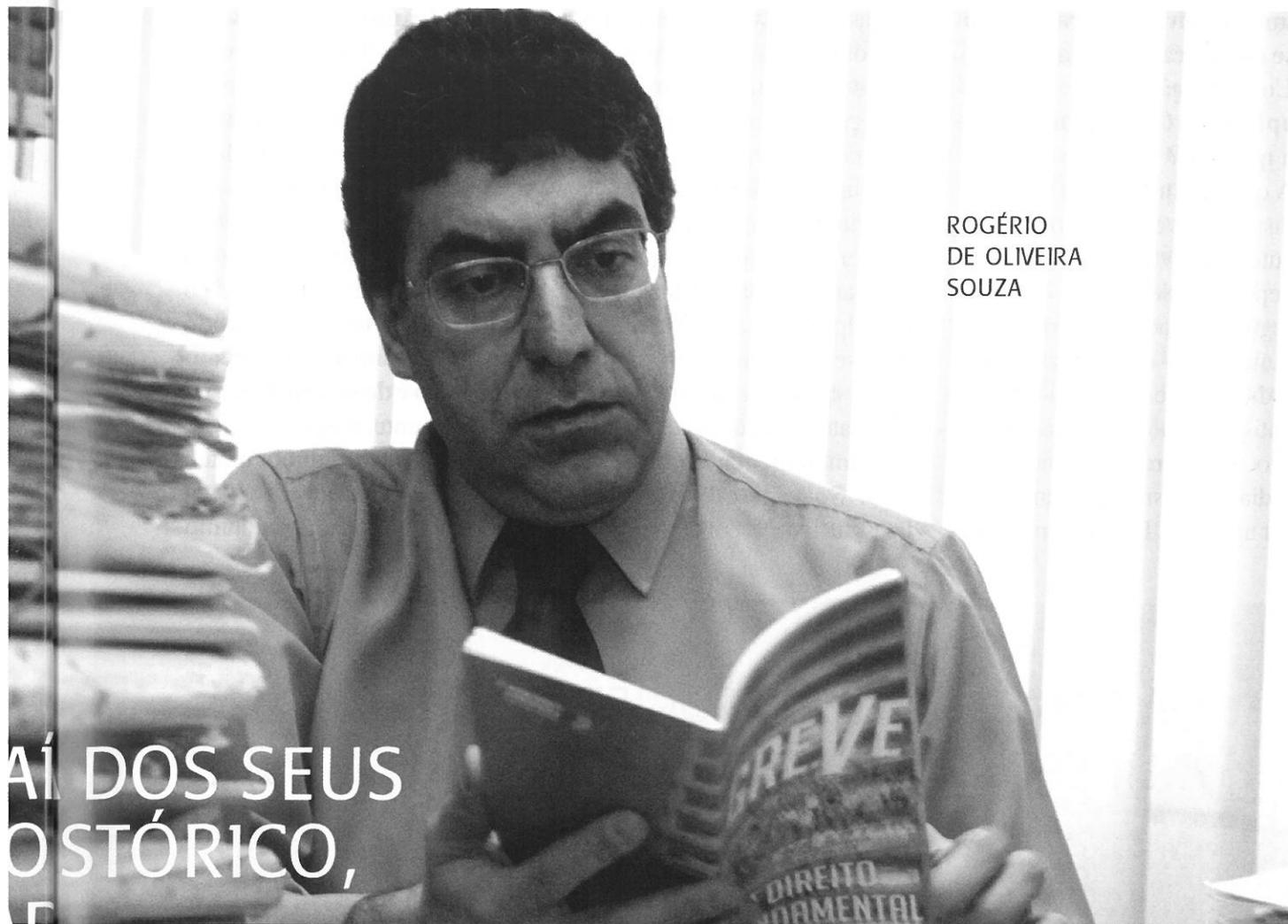
**A SOCIEDADE TEM QUE ENXERGAR NA UNIVERSIDADE UM PONTO DE SAÍDA DOS ANSEIOS. NO FINAL DESTE CAMINHO HISTÓRICO, O PONTO DE APOIO DA UNIVERSIDADE É A PRÓPRIA SOCIEDADE.**

universitária, vira balela. Não funciona na realidade. Como podemos ver há pouco tempo: a primeira coisa que se fez foi cortar os salários do professor, do operador da educação. Ou se garante a autonomia universitária, na prática, com medidas objetivas ou tudo não passa de uma idéia, bonita, mas que não tem eficácia na sociedade. Evidentemente a autonomia

**ingerência indevida do Estado na autonomia universitária. De que forma a universidade poderia proteger-se destes abusos do poder Executivo?**

A universidade tem que se aproximar da sociedade. Não pode ser um templo afastado. Tem que produzir conhecimento prático. Não adianta elaborarmos uma teoria, uma tese excepcional, mas que não

sentido de uma instituição de ensino superior, mas também como responsável pela formação cultural, educacional da população. Todo mundo sabe – pois isto é histórico – que todo governante tem medo de um povo instruído, porque ele vai exigir, vai colocá-lo contra a parede. É por isso que existe esta tensão permanente entre a autonomia universitária e a pressão política



ROGÉRIO  
DE OLIVEIRA  
SOUZA

AI DOS SEUS  
OSTÓRICO,  
ND

FOTO: SAMUEL TOSTA

dos governos contra essa autonomia. É uma tensão real que teremos que enfrentar, como enfrentamos de certa forma recentemente. Não é só uma questão salarial. Claro que o homem tem que comer, pagar as contas, mas a universidade tem que produzir conhecimento, isso falta no país. A luta universal hoje é pelo conhecimento; não é quem tem mais, é quem sabe mais. É a

universidade que deve produzir este conhecimento. Ela tem que se mostrar indispensável para o desenvolvimento da sociedade. Vejo que isto hoje ainda está distante de acontecer. Não basta um hospital universitário, não basta um projeto no interior do Brasil. Não é só isso. O conhecimento produzido no meio universitário tem que ter utilidade prática, senão a sociedade acha aquilo

desnecessário, como é com a justiça. Não adianta a justiça ter prédios maravilhosos se os processos demoram. A sociedade acaba vendo aquilo como um estorvo, que ela é quem paga.

**Uma corrente majoritária de pensamento no movimento docente, inclusive a direção do Andes-Sindicato Nacional, entende que a autonomia**

**universitária na forma como se encontra definida na Constituição Federal é auto-aplicável. O que pensa sobre a questão?**

A questão quanto aos dispositivos constitucionais auto-aplicáveis e àqueles que dependem de uma regulamentação posterior – que nunca virá – está colocada em toda as correntes do direito. É antiga. Tenho uma posição, e procuro exercê-la no meu dia-a-dia: a Constituição tem que ser aplicada. Ela não é norma

destas normas complementares. Se nós esperarmos por isso, como na questão da greve no serviço público, será uma frustração, porque a regulamentação nunca virá. Lei é interpretação, queiramos ou não. Então, como devemos encaminhar esta interpretação, que princípio utilizar? Entendo que deve ser retirado da Constituição tudo que ela pode dar de imediato. Independentemente de lei complementar, ordinária ou não. Se existe uma norma constitucional e, por definição, ela

**judicialmente através da ADIN 780-7/600, com o argumento de que seria invasão na competência do poder executivo, ferindo o princípio da independência dos poderes. A essa argumentação poderia se contrapor que, a rigor, o Poder Legislativo Constituinte não fez mais do que impor limites ao executivo, como é de sua atribuição?** Recentemente, nós – a sociedade – conseguimos uma vitória fenomenal: a emenda constitucional 45, que garantiu

**HÁ UMA OPÇÃO DA SOCIEDADE DE LIMITAR A LIBERDADE DO ADMINISTRADOR. SE ESTÁ NA CONSTITUIÇÃO QUE 6, 10, 8% É DOTAÇÃO ORÇAMENTÁRIA DA UNIVERSIDADE, O ADMINISTRADOR TEM QUE APLICAR ISTO.**

morta. Se ela lá está, tudo que diz é pra valer e já. Mas existem correntes, não só na questão educacional, mas nas questões jurídicas, sociológicas etc, que afirmam que os dispositivos da Constituição ou a maioria deles dependem de uma regulamentação posterior. Mas isso irá depender da corrente política dominante em determinado momento para favorecer ou não a edição

é a maior que rege o Estado, tem que ser aplicada. No caso da dicotomia entre a auto-aplicação ou não da autonomia universitária, interpreto, como fiz, pela auto-aplicabilidade sempre.

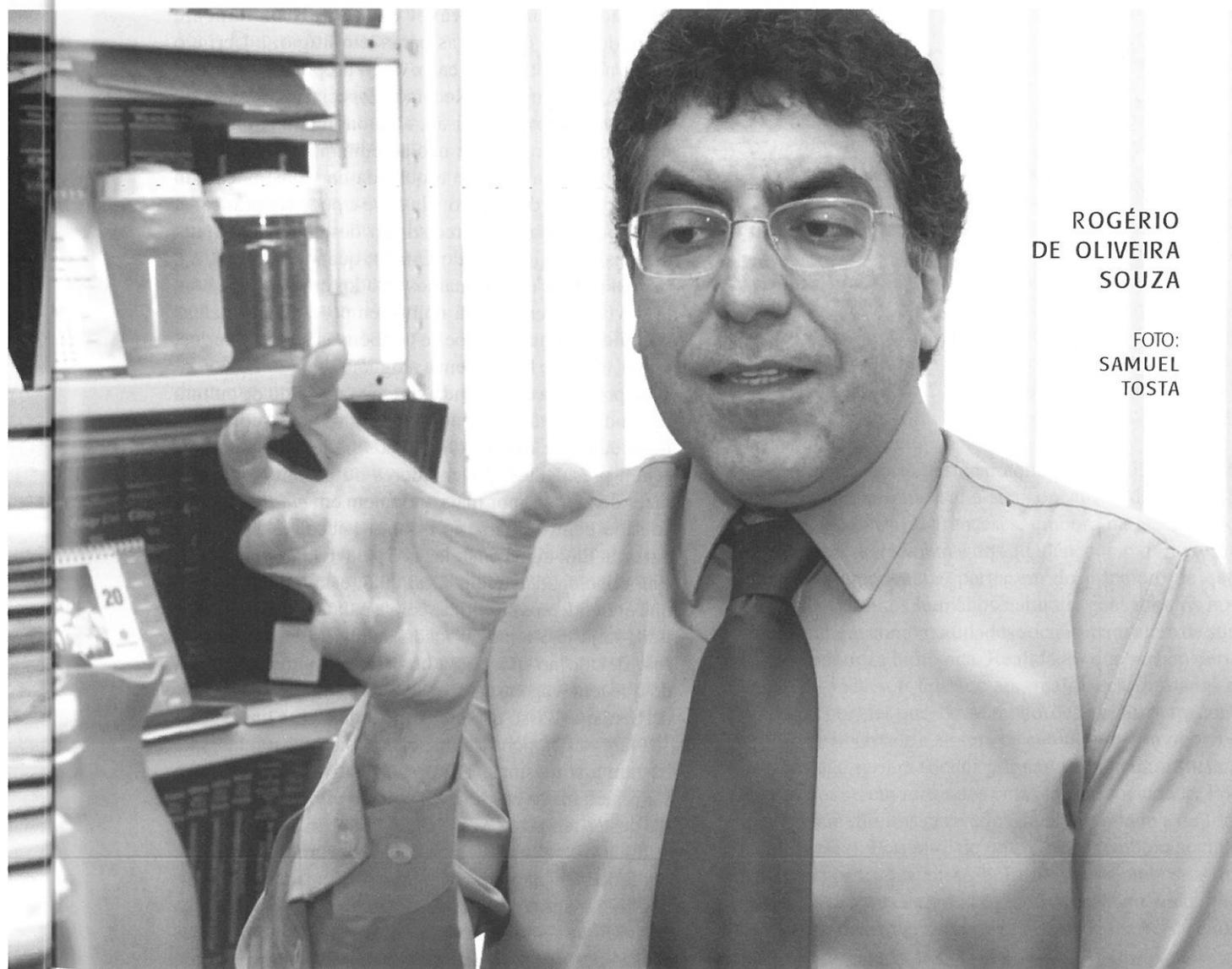
**A Constituição Estadual no primeiro parágrafo do artigo 309 define um percentual mínimo de 6% da receita do Estado para a Uerj. Esse artigo foi contestado**

às defensorias públicas dos estados esta autonomia orçamentária. Esta luta não é nova. É evidente que o poder executivo não quer de antemão predeterminar onde vai aplicar os recursos que arrecada. Faz parte da Legislação dar essa liberdade de aplicação ao administrador público. Porém, caminhamos, cada vez mais, para tentar fazer com que o administrador aplique os

recursos que arrecada da sociedade naquilo que a sociedade quer que ele aplique. Sem fazer obras faraônicas ou desnecessárias ou com outro intuito que não o de atender ao bem-estar social. Entendo que devem ser definidas ao nível Constitucional, Estadual ou Federal – seja lá onde for –, dotações orçamentárias próprias para determinados programas, projetos e setores do Estado. Não há inconstitucionalidade nisso, não há invasão de competência

nisso. Há uma opção da sociedade de limitar a liberdade do administrador. Se está na Constituição que 6, 10, 8% é dotação orçamentária da universidade, o administrador tem que aplicar isto. É evidente que não basta estar na Constituição. Tem que ter uma força organizada, um grupo organizado, a sociedade organizada, fazendo cumprir aquela determinação constitucional. Senão, vira letra morta. Infelizmente, estamos num processo evolutivo nacional

de fazer valer as leis, a Constituição. E isso é cultural, demanda uma briga, como vimos agora. A defensoria vai enfrentar esta briga, tenho certeza. Isto é novo para ela, não tem nem um ano ainda. Acredito que o caminho é a sociedade atrelar, cada vez mais, estes recursos públicos a serviços determinados, para que não que fique ao bel prazer do governante eventual.



ROGÉRIO  
DE OLIVEIRA  
SOUZA

FOTO:  
SAMUEL  
TOSTA

# CIDADANIA E AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA

Valter Duarte

< Professor de Ciência Política do IFCH da Uerj >

Mais de três meses de greve e nenhuma reivindicação atendida. Porém, para recuperar a auto-estima, uma decisão judicial favorável em termos claramente definidores do que são as partes em litígio: a Uerj e o Governo do Estado, no caso, o seu preposto, a Secretaria de Administração e Recursos Especiais, a Sare. Entre os fundamentos da decisão, a autonomia universitária, mostrando, para os que não acreditam, que ela existe, que não é letra morta e esquecida da Constituição do Estado do Rio de Janeiro: ela deve e pode ser praticada. Pena que tenha sido preciso um desembargador para dizer isso ao Governo do Estado, quando nós da Uerj, que estávamos e continuamos calados em relação a isso, já devíamos ter dito há muito tempo e evitado tantas dificuldades, humilhações e também as greves, porque, afinal, elas não fazem bem a ninguém.

O problema é que ainda vivemos no caldo de cultura da ainda não tão distante ditadura militar. Acredita-se ingenuamente que os chefes dos poderes executivos, sejam presidentes, governadores ou prefeitos, possam fazer de tudo. E, por mais que falem em *cidadania*, não se sabe bem o que seria isso, que ideal estaria nessa palavra. Pior ainda em relação à palavra *autonomia*, que está relacionada àquela e, tal qual, está ligada ao ideal que pretendemos significar com a palavra *liberdade*. Por isso, se já não temos o medo daqueles tempos obscuros; devido ao que passamos, desconfiamos, todavia, do que temos agora: da cidadania, da autonomia, da liberdade. Será que é isso mesmo o que temos? E o que é isso?

Não vamos pensar que sejam coisas absolutas, que bastam a si mesmas. Todas são relativas; todas devem ser relacionadas aos tempos em que vivemos, aos valores destes tempos. Por isso, é em relação às instituições políticas sob as quais vivemos que devemos pensá-las e esclarecê-las para nós mesmos. Somos cidadãos, autônomos e livres de acordo com elas. Sem dúvida, elas são definidoras, especialmente da nossa autonomia e da nossa liberdade, que podem, em tese e na prática, serem

mais amplas, porém, jamais totais ou ilimitadas, exatamente porque, em sociedade, estaremos sempre sob os limites que tais instituições impuserem.

Consideremos, então, as raízes das atuais instituições políticas brasileiras para tentar esclarecer que cidadãos somos nós, que autonomia e que liberdade nós temos. Não são raízes nossas; vieram da Inglaterra e da França, cujas histórias tão diferentes se espalharam por boa parte do mundo. E por isso podem confundir, afinal, se nasceram na Inglaterra – e, de fato, a principal raiz está no individualismo inglês –, receberam na França o abrangente caráter social que pretendemos destacar neste artigo.

O ato fundador dessas instituições, mais precisamente a base sobre a qual vieram a se desenvolver, foi o juramento da *Bill of Rights* pelo rei Guilherme III, em 1689. Embora fosse o resultado de uma longa e complexa história de lutas entre reis e súditos ingleses no século XVII, que terminara com a Revolução Gloriosa no ano anterior, aquilo que principalmente significou pode ser resumido de maneira simples: o estabelecimento, por parte de um Poder Legislativo, de limites para as ações dos chefes dos poderes executivos, sendo, naquele ato, as do rei da Inglaterra; mais tarde, correndo o mundo, de outros reis, de presidentes, de primeiros ministros, de governadores e de prefeitos.

A *Bill of Rights* não trouxe em si nada que dissesse respeito a cidadão ou cidadania, à parte tolerância religiosa. A pessoa que pretendia defender era uma pessoa coletiva, a *Commonwealth*, a comunidade de proprietários individualistas que haviam se unido e lutado em torno de um único bem comum: a segurança do privado, mais precisamente, a garantia da propriedade privada e dos excedentes monetários dos súditos contra intervenções reais. A *Commonwealth* era o sujeito desse bem comum.

Com efeito, a *Bill of Rights* era de caráter deontológico. No rigor do significado etimológico desta palavra, o de ser conveniente às partes que a propuseram e a impuseram ao juramento real, não obrigava aquelas partes a nada que não tivessem pactuado, salvo a responsabilidade que tinham com aqueles que, não sendo proprietários, habitavam nos distritos em que estavam as suas

propriedades. Tudo disposto de modo que os proprietários privados dispusessem da mais completa liberdade de ação nos seus limites territoriais sob proteção comunitária. Por isso, naqueles limites, sem dúvida, de autonomia.

Em rigor, da parte do Parlamento, então transformado em Poder Legislativo, aquele ato fundamental de impor limites e controlar o Poder Executivo significou também a mudança do sujeito da soberania, do sujeito daquilo que é próprio do que está acima de todas as coisas, daquilo que se tem como valor maior entre todos os valores. Não era mais o rei o soberano. Soberano passara a ser o povo, a *Commonwealth*, a sociedade civil, restrita

então aos proprietários privados e hoje estendida a todos aqueles que devem conhecer as leis do país em que vivem, ou em que nasceram eles ou os seus pais. Foi a isso que a obra de Locke deu teoria e prosseguiu sendo desenvolvido no pensamento de Montesquieu e de Rousseau, com influência na Independência e na Constituição dos Estados Unidos, na Revolução Francesa e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. No Brasil, está na sua atual Constituição Federal: *Todo o povo*

aquele ato  
fundamental de impor  
limites e controlar  
o Poder Executivo  
significou também  
a mudança do sujeito  
da soberania

*der emana do povo.*<sup>1</sup>

Porém, é preciso destacar aquilo que mais se deve à cultura política francesa: a sua concepção daquilo que seria o cidadão.<sup>2</sup> Os franceses, embora na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como os ingleses e os norte-americanos, partissem do princípio de que defendiam direitos humanos naturais, pensaram os homens também como realidades sociais, para além de sua própria natureza biológica. Realidades que seriam derivadas da vida sob leis sociais, realidades formadas e limitadas por elas que, desse modo, definiriam outra concepção de liberdade e, assim, de autonomia. Em rigor, os homens não seriam sociais por natureza; seriam sociais apenas por serem formados pelas leis da sociedade. Porém, teriam direitos derivados da naturalidade e da formação social. Portanto, de outro modo, embora sociais somente por formação, os homens teriam ambos os direitos: os direitos naturais e os direitos de cidadão, que um menor de idade, sob proteção devido a seus direitos naturais, ainda não poderia ter.

E é nesse ponto que em contrapartida aparece uma das diferenças fundamentais entre a forma anglo-americana e a francesa de pensar as relações entre homens e sociedades. Trata-se da questão relativa aos deveres sociais dos homens, que é inseparável da questão sobre seus direitos, a menos que não se pense em justiça social. Talvez por não terem sofrido influência do Direito Romano e terem rompido com a Igreja Católica antes mesmo de iniciarem a luta que terminaria com a fundação das novas instituições políticas, os ingleses – e mais tarde com repercussão na cultura norte-americana – trataram os deveres dos homens em sociedade como coisas que estariam sujeitas a lhes tirar a liberdade individual. Por isso, foram deontológicos: procuraram doutrinar e legislar de modo que não se interviesse nos motivos das ações individuais, que deviam ser deixados à conveniência de cada um. Ninguém teria dever algum, obrigação alguma, salvo as que assumisse por pura e espontânea vontade ou as que dissessem respeito à segurança comum.

Para os franceses, esse lado dos deveres foi pensado e tratado como completamente social. Eles seriam definidos pela própria formação em sociedade e não admitidos apenas de acordo com a conveniência de cada um ao fazer os seus pactos. É o que podemos chamar de caráter moralista e não deontológico dos deveres do cidadão. Os ingleses estabeleceram uma ordem jurídico-política para se protegerem uns dos outros

e serem individualmente livres – no sentido mais naturalista em que isso possa ser considerado –, sem obrigações acima de suas vontades individuais, em comunidade protegida contra reis da Inglaterra, que não tinham origem inglesa. Os franceses, ao contrário, embora com o mesmo objetivo, procuraram estabelecer leis acima das vontades individuais, definindo deveres sociais para além delas, concluindo que para isso tinham de destacar, acima de todas as existências, a existência social, ela sim soberana, tivesse o nome de *vontade geral*, *Ser Supremo* ou *opinião pública*.

A fórmula consagrada pelos franceses de pensar as relações entre homens e sociedade certamente veio a ser a de Rousseau, simplificada e popularizada por Alexandre Dumas no seu *Os Três Mosqueteiros: um por todos e todos por um*. Ela quer dizer que ninguém deve dar nada a ninguém nem receber nada de ninguém. Só se deve dar à sociedade e só dela se deve receber. Quando, por exemplo, um médico, que se deu todo inteiro à sociedade para receber sua formação profissional (*um por todos*), aten-

de um paciente, ele o faz como parte indivisível da sociedade (*todos por um*); e quando o paciente, também parte indivisível da sociedade, paga os honorários, ele paga à sociedade representada pelo médico. Quem duvidar que seja representado assim que se lembre do recibo, que se lembre do imposto de renda e, por último, de quem formou o médico, de quem lhe deu e de quem lhe reconheceu o diploma.

É a fórmula da liberdade, admitindo-se que esta só pode existir em sociedade e na medida em que a sociedade seja produto de um pacto do qual surja uma vontade soberana inalienável, indivisível e indestrutível, na qual nenhuma das partes esteja representada, mas que seja representada por elas em suas ações individuais. Em rigor, sob essa vontade soberana, ninguém manda em ninguém, ninguém está subordinado a ninguém. São todos socialmente autônomos. Toda autoridade é social; toda autoridade representa a sociedade como um todo, ja-

mais qualquer de suas partes. E é a essa idéia que se pode ligar também a noção de liberdade em Montesquieu, em rigor, liberdade civil: “a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem além de não ser constrangido a fazer coisas que a lei não obriga e a não fazer as que a lei permite” (MONTESQUIEU, 1933, p 168). É o que está na Constituição da República Federativa do Brasil, que no seu Art. 5º, inciso II, tem a sua maneira de dizer o mesmo: “Ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer al-

guma coisa senão em virtude de lei”.

Assim, é de acordo com a maneira de pensar dos franceses, que ainda encontraria desenvolvimento e esclarecimento na Sociologia de Durkheim, que devemos pensar nossas leis e esclarecer o que seria, de acordo com elas, liberdade, cidadania e autonomia, em especial, autonomia universitária. Isso porque, apesar de todo o avanço de valores individualistas na sociedade brasileira – a ponto de podermos, num prazo não muito longo, submeter nossa anterior formação ao domínio dos valores da cultura anglo-americana –, a legislação brasileira continua de caráter moralista e não de caráter deontológico.

Todavia, as leis não podem prever tudo e abranger as inesgotáveis possibilidades de ação dos homens dentro dos seus limites. Por isso, além de o cidadão ter o direito de fazer tudo o que as leis permitem, pode fazer o que elas não proíbem e, desse modo, agir de acordo com a sua vontade, sem dúvida, sem fazer o que as leis não permitem. Essa é a nossa autonomia de cidadão: o direi-

Para os franceses,  
esse lado dos deveres  
foi pensado e tratado  
como completamente  
social. Eles seriam  
definidos pela  
própria formação  
em sociedade

to que temos de fazer nossas opções sociais, de exercer o comando social que nós temos sobre nós mesmos sob as leis da sociedade.

Pois foi esse direito à autonomia que os universitários pediram aos papas e lhes foi concedido em tempos bem mais rigorosos e fechados em termos de valores do que o nosso. Eles sabiam que a produção de conhecimento dizia respeito a uma das esferas de valores que não estava prevista nos mandamentos cristãos, embora tivesse de lhes prestar obediência. Desejaram exercer de maneira autônoma aquela atividade que, apesar de ser exteriormente limitada, é inesgotável nos seus limites. Receavam ficar sob imperativos dos bispos das igrejas locais, dos senhores feudais ou dos reis. Se haviam de ficar sob alguma autoridade, que fosse sob aquela que estivesse acima de todas: a do papa. Quanto mais restritiva a autoridade sob a qual se está, mais restrita a autonomia, mais restritos os limites, menores as inesgotáveis possibilidades de ação.

Por isso, a lição para os dias de hoje: se é para obedecer a alguém, que se obedeça ao povo, pois ele é o soberano, é dele que vem a autoridade suprema, a que está nas leis, não importando aqui a demagogia e as distorções dos nossos processos políticos, que nos fariam discutir uma série de questões a respeito do que é realmente o povo como sujeito na realidade brasileira. Obedecer às leis é obedecer ao povo, mesmo que

na aparência se esteja obedecendo a uma autoridade constituída como se fosse a uma autoridade absoluta. Isso porque foi esse povo, por meio de representantes, que redigiu na Constituição do Estado do Rio de Janeiro, no Art. 309, anterior Art. 306, que “A Universidade do Estado do Rio de Janeiro, organizada sob a forma de fundação de direito público, goza de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, para o exercício de suas funções de ensino, pesquisa e extensão”.

Desse modo, trata-se a Uerj de uma cidadã, de pessoa jurídica livre e autônoma nos termos da lei, nos termos da vontade do soberano, que está definido no Art. 1º: “O povo é o sujeito da Vida política e da História do Estado do Rio de Janeiro”. Daí porque o principal representante da Uerj, o Magnífico Reitor, tem entre as suas atribuições estatutárias a de “cumprir e fazer cumprir a Constituição Federal e a Estadual, assim como as leis e os mandamentos universitários”. Embora eleito pela Comunidade Universitária, nomeado e empossado pelo Governador, é ao povo, cuja vontade política, repita-se,

está nas leis, que ele deve obediência, ao lado da obediência interna ao supremo órgão normativo, deliberativo e consultivo da Uerj, o Conselho Universitário; órgão ao qual preside e ao qual, em conjunto com o Conselho Superior de Ensino e Pesquisa, cabe a iniciativa de fundamentar e propor a destituição de um Reitor, que, uma vez aprovada, somente assim será da competência privativa do Governador.

Deve-se lembrar, ainda, que entre as demais atribuições estatutárias do Reitor está a de “submeter ao Conselho Universitário, ouvido o Conselho Superior de Ensino e Pesquisa, a proposta orçamentária para o exercício financeiro seguinte, a de exercer a gestão econômica e financeira da Uerj e, especialmente, autorizar despesas, ordenar pagamentos, dar quitações, movimentar depósitos bancários ou fundos financeiros, transigir ou desistir, assinar documentos e celebrar contratos, acordos ou convênios, aceitar doações e praticar, em geral,

os demais atos de administração para a boa ordem da economia e das finanças da Uerj”, bem como a de “contrair empréstimos internos e externos, com aprovação do Conselho Universitário, podendo oferecer em garantia bens ou receitas futuras da Uerj, ouvindo o Conselho de Curadores”.

Sem dúvida, são atribuições que consagram a autonomia administrativa e de gestão financeira e patrimonial para o exercício das funções universitárias de ensino, pesquisa e exten-

são, que são constitucionalmente obrigatórias. Para isso o próprio Art. 309 dispõe no seu 1º parágrafo que “O Poder Público destinará anualmente à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), dotação definida de acordo com a lei orçamentária estadual, nunca inferior a 6% da receita tributária líquida, que lhe será transferida em duodécimos, mensalmente”. E não podemos esquecer que esse parágrafo foi regulamentado pela Lei nº 1729 de 31 de outubro de 1990.

Todavia, não se cumpre essa lei. “A Universidade do Estado do Rio de Janeiro, organizada sob a forma de fundação de direito público, goza de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, para o exercício de suas funções de ensino, pesquisa e extensão”, como está no caput do Art. 309; mas não recebe a dotação orçamentária disposta na Constituição Estadual em seu 1º parágrafo já regulamentado. Devido a isso, o Reitor da Uerj está impedido de cumprir parte de suas atribuições. Ele não cumpre a Constituição Estadual no que diz respeito à gestão financeira, simplesmente porque não dão à Uerj os meios já definidos

se é para obedecer  
a alguém, que se  
obedeça ao povo,  
pois ele é o  
soberano, é dele que  
vem a autoridade  
suprema

em lei para esse fim. Da mesma maneira, está impedido de cumprir os artigos 53 e 54 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, os que dizem respeito ao exercício da autonomia universitária, nos vários incisos relativos a gestão financeira. A Uerj é como um cidadão que não pode fazer o que as leis permitem.

A principal razão para esse impedimento está na liminar concedida em parte, em 11 de março de 1993, ao Governador do Estado do Rio de Janeiro, Leonel de Moura Brizola, pedida em Ação Direta de Inconstitucionalidade, Adin 780-7/600, proposta em 28 de agosto de 1992. Diz-se "em parte" porque dos cinco artigos da Constituição do Estado do Rio de Janeiro impugnados e dos quais se pediu, liminarmente, a suspensão dos efeitos, um deles, o que dispõe dotação mínima de 2% da receita tributária prevista para a Faperj, não teve os seus efeitos suspensos. As outras razões são decorrentes da má-fé com que é tratada, governo após governo, pelas autoridades do Estado do Rio de Janeiro e da apatia da própria Uerj, que até hoje, que se saiba, não tomou nenhuma providência contra a suspensão liminar dos efeitos do 1º parágrafo do Art. 309.

A Adin 780-7/600 tem lá alguma razão, mas na maior parte é incoerente e contraditória. Em relação à Uerj está completamente equivocada, pois a trata como se fosse uma subsecretaria de estado e não como universidade autônoma. Aí seu maior pecado; aí nossa maior omissão. Se a Uerj fosse uma secretaria de estado, seria até possível considerar procedente a impugnação do dispositivo constitucional relativo à dotação de no mínimo 6% da renda tributária líquida. Porém, sua autonomia muda completamente as relações com o Governo do Estado. Devido à sua autonomia, não está sujeita a atos discricionários do Governador do Estado. A definição de um mínimo de 6% da renda tributária líquida é a proteção constitucional de sua autonomia; é a sua garantia contra atos discricionários do Governador do Estado. Com essa dotação, o Poder Legislativo do Estado do Rio de Janeiro cumpriu sua função histórica: a de impor limites ao Poder Executivo.

Os fundamentos da Adin 780-7/600 são claros e fáceis de entender. Seguem, então, o Art. 2º, o Art. 25 e o Art. 165 da Constituição Federal:

*Art. 2º. São poderes da União, independentes e harmônicos entre si o Legislativo, o Executivo e o Judiciário.*

*Art. 25. Os Estados organizam-se e regem-se pelas Constituições e leis que adotarem, observados os princípios desta Constituição.*

*Art. 165. Leis de iniciativa do Poder Executivo estabelecerão:*

*I - o plano plurianual;*

*II - as diretrizes orçamentárias;*

*III - os orçamentos anuais.*

Em resumo, em relação à dotação definida para a Uerj e aos demais artigos estaduais impugnados, esses arti-

gos federais estão combinados da seguinte maneira: uma vez observados os princípios da Constituição Federal; a independência e a harmonia dos Poderes, a serem respeitadas em cada Estado, garantiriam a iniciativa de cada Poder Executivo Estadual para propor leis relativas ao plano plurianual, às diretrizes orçamentárias e aos orçamentos anuais. Desse modo, considerando-se ainda a competência limitada de cada Poder Legislativo para propor emendas às leis de caráter orçamentário, seria inconstitucional a prévia definição na Constituição do Estado do Rio de Janeiro de percentuais para a Uerj, para a educação especial e para a Faperj, além da obrigação de critérios de repartição de receitas entre os municípios de forma permanente, e da obrigação de maior percentual mínimo em gastos com educação, de 35%, ao invés dos 25% da Constituição Federal.

Assim, seguindo a linha de raciocínio dessa Adin, toda disposição constitucional ou de legislação ordinária definindo percentual tendo em vista distribuição de recursos orçamentários seria invasão da competência do Poder Executivo, ferindo o princípio da independência dos Poderes.

Porém, em que pese essa lógica, não seria o caso de lembrar o que diz o Art. 212 da Constituição Federal e verificar se não há outra lógica própria da relação entre esses Poderes que a contraria?

*Art. 212. A União aplicará, anualmente, nunca menos de dezoito, e os Estados, o Distrito Federal e os Municípios vinte e cinco por cento, no mínimo, da receita resultante de impostos, compreendida a proveniente de transferências, na manutenção e desenvolvimento do ensino.*

Com efeito, não estaria, assim, a Constituição Federal invadindo competência do Poder Executivo? Não estaria também ferindo o princípio de isonomia ao obrigar os Poderes Executivos dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios a empregarem percentuais mínimos no ensino maiores do que os estabelecidos para o Poder Executivo da União? Não estaria se antecipando às iniciativas legislativas dos Poderes Executivos de todo o país em relação ao plano plurianual, às diretrizes orçamentárias e aos orçamentos anuais, impondo-lhes limites percentuais mínimos de aplicação no ensino?

Com certeza não; a competência dos Poderes Executivos não está sendo invadida, até porque tudo que lhes cabe é definido pela Constituição Federal. Como no caso da dotação de 6% da renda tributária líquida para a Uerj na Constituição do Estado do Rio de Janeiro, o que se fez foi, como uma espécie de proteção cautelar em favor dos beneficiários, marcar os limites para os Poderes Executivos exercerem a sua competência constitucional. E isso nada mais é que o exercício da competência do Poder Legislativo, que ao legislar define os limites da liberdade de cada sujeito da sociedade. Em rigor, o Poder Legislativo Constituinte não fez legislação orçamentária, apenas definiu limites dessa liberdade de iniciativa dos Poderes Executivos.

É preciso destacar: a Uerj, fora de seus limites internos, não tem poderes legislativos, executivos ou judiciários; tampouco é instituição que faça parte daquelas que dispõem de maneira independente e harmônica de qualquer desses três poderes<sup>3</sup>. Não teria, portanto, como propor ou aprovar para si, uma parte dos recursos orçamentários do Estado. Foi preciso que deputados propusessem e aprovassem por ela, em nome do povo soberano, o percentual de 6% da renda tributária líquida. Isso para que a sua autonomia não fosse uma peça de ficção, como tem sido tratada até agora. Só a definição constitucional de um percentual mínimo à parte, independente da iniciativa do Poder Executivo, é coerente com o instituto da autonomia universitária. Ficar ao sabor das prioridades políticas que cada governo possa ter — conforme essa ou aquela linha política, conforme essa ou aquela avaliação, que possa fazer, da importância de o Estado do Rio de Janeiro ter uma universidade pública, gratuita e de qualidade — não lhe dá estabilidade para funcionar, como se vê claramente no quadro de aflições por que passamos agora. Subordinada ao Poder Executivo, a Uerj não poderia ser autônoma; não consegue ser autônoma.

Vale dizer que a Adin 780-7/600 não considerou a existência da Lei n° 1729 de 31 de outubro de 1990, talvez porque não fosse mesmo cumprida, sabe-se lá com a omissão de quantos. E se, além disso, não fala na autonomia da Uerj uma vez sequer, talvez seja de propósito, porque, certamente, prejudicaria a sua tendenciosa argumentação. Repita-se: omitiram a Lei n° 1729 e a autonomia universitária quando argumentaram. Típica má-fé. Mas a Lei n° 1729 ainda está aí, bem como a ação tramitando lá em Brasília. Não é possível que não se possa fazer judicialmente nada. Não é possível que continue como está por nossa única e exclusiva culpa. Por isso, com a liminar e a nossa omissão, o Poder Executivo estadual tomou para si o poder inconstitucional de decidir quanto deve ou não conceder à Uerj em termos de recursos. Foi o que pretenderam e, até agora, conseguiram, haja vista o seguinte trecho dessa Adin:

“Assim, pretenda o Poder executivo realocar recursos — digamos, exemplificativamente — à Uerj, para suplementar dotações de que se revelem carentes outras entidades ou órgãos estaduais de ensino, não poderá fazê-lo sem respeito ao limite de 6% da receita de impostos à Uerj destinadas por um dos dispositivos ora impugnados, salvo se negar aplicação ao estabelecido na Carta Estadual.”

Sem dúvida, equivale a uma confissão. É um trecho em que o Governo do Estado tanto nega o direito da Uerj à autonomia, dando-lhe também indistintamente tratamento de instituição não prioritária, quanto cobiça o dinheiro que, por lei, cabe à universidade. Desse modo, se existe algo inconstitucional é, no que diz respeito à Uerj, a pretensão da própria Adin 780-7/600. E, como todos os governos seguintes trataram a Uerj dessa maneira, está claro que a autonomia dessa universidade e a sua dota-

ção constitucional não são bem vistas, não são aceitas. Se puderem, acabarão com elas e até mesmo com a Uerj. Recente proposta de secretário de Estado mostrou isso de maneira ofensiva. Por ele, a Uerj deve sair por aí procurando seus próprios recursos para não depender da *mesada* que o governo lhe dá. Tem graça: tiram nosso dinheiro e jogam na nossa cara os trocados que deixam.

Por isso, é preciso agir rapidamente e não vacilar. Não se pode cair nessa conversa neoliberal e começar a vender planos de saúde do Hospital Pedro Ernesto, plano de estudos universitários com direito a cotas no vestibular, ou aberrações desse tipo. Vamos buscar na Justiça a dotação constitucional da Uerj que permitirá que ela seja, de fato, autônoma. Não podemos continuar na mão dos governadores e dos partidos políticos que se alternam no Governo do Estado. Depois, é questão de manter fiscalização permanente na arrecadação e na distribuição dos tributos. Não se pode confiar.

Enfim, devemos lembrar que a luta pela autonomia universitária fez parte das lutas contra a ditadura militar desde a década de 60. Foi parte inseparável da luta pela democracia. Ela está aí porque nós não nos omitimos na hora de lutar naqueles tempos obscuros. Custou muito sacrifício; custou vidas. Não será agora, enfrentando governadores eleitos que agem como ditadores, que vamos nos omitir. É também uma questão de honra. Se formos dignos de tanta luta e do povo do Estado do Rio de Janeiro, lutaremos até o cumprimento da lei.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FRAILE, Guillermo & URDANOZ, Teofilo. *Historia de la Filosofia*. Vol. IIB, 3ª ed., Madrid: La Editorial Católica S.A., 1975.
- HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana & Sistem of Politics*. Cambridge, Ed. J.G.A. Pocock, University Press, 1992
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London & Melbourne, Everyman's Library, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Behemoth*. Tradução para o espanhol de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Editorial Tecnos, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes Editora, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Tradução de Margarida Sérvulo Correia, 2ª edição, Lisboa, Gradiva, 1984.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London, Everyman's Library, 1986.
- MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. *Os Artigos Federalistas*. Tradução de Maria Luiza Borges.

Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1993.

MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Tradução de Carlos Domingues. 3ª ed. Brasileira, Rio de Janeiro, Edições Pongetti, s/data.

\_\_\_\_\_. *História da França*. Tradução de Godofredo Rangel. São Paulo. Cia Editora Nacional, 1950.

MILL, John Stuart. *Sobre la Libertad*. Tradução de Josefa Sainz Pulido. Madrid, Aguilar Ediciones, 1974

MONTESQUIEU. *De L'Esprit de Lois*. Paris, Ernest Flammarion Editeur, 1933.

MORTON, A. L. *A People's History of England*. London & Berlin, Lawrence & Wishart, 1965.

RIBARD, ANDRÉ. *História do Povo Francês*. Tradução de Elias Chaves Neto. 2ª edição. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1952.

ROUSSEAU, Jean - Jacques. *Du Contrat Social*. France, Éditions Montaigne, 1943.

## DOCUMENTOS

*Constituições do Brasil*. Brasília. Senado Federal. Subsecretaria de Edições Técnicas, 1986.

*Constituição da República Federativa do Brasil*. S. Paulo, Ed. Saraiva, 33ª edição, atualizada, 2004.

*Nova Constituição do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Gráfica Auriverde, 1989. Adin 780-7/600.

## AGRADECIMENTO

A Weber de Barros Junior, pelos comentários e sugestões.

## NOTAS

<sup>1</sup> Salvo tenha sido escrita em alguma das constituições estaduais da República Velha, essa sentença, com diferenças na sua redação, está em todas as constituições nacionais a partir da de 1934. Mas há diferenças no seu complemento que não podem escapar da nossa consideração, uma vez que dizem diretamente aos nossos problemas políticos e à nossa história: 1934, Art. 2º - *Todos os poderes emanam do povo,*

*e em nome dele são exercidos*; 1937, Art. 1º - *O Brasil é uma República. O poder político emana do povo e é exercido em nome dele, e no interesse do seu bem estar, da sua honra, da sua independência e da sua prosperidade*; 1946, Art. 1º - *Todo poder emana do povo e em seu nome será exercido*; 1967, Art. 1º, § 1º *Todo poder emana do povo e em seu nome é exercido*; 1969, Art. 1º, § 1º *Todo o poder emana do povo e em seu nome é exercido*; 1988, Art. 1º, parágrafo único - *Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição*.

À parte a discussão entre usar ou não o artigo definido antes da palavra *poder*, é clara, no texto de 1988, a preocupação em não permitir que se exerça o poder em nome do povo sem que se tenha sido eleito por ele. Tudo indica que seja dispositivo para que ninguém o exerça senão por meio do voto, para que ninguém aja em nome do povo sem o seu consentimento formal, como puderam permitir as constituições anteriores, que não explicitaram essa obrigação e deram margem a que ditaduras fossem instauradas em nome do povo, sem que ele tivesse sido consultado.

<sup>2</sup> Neste ponto é da maior importância lembrar o *De Cive* (1640) de Thomas Hobbes e destacar porque não o consideramos como ponto de partida ou inspiração para a concepção francesa. No *De Cive*, como nas obras posteriores *Leviatã* (1651) e *Behemot* (1668), Hobbes preocupou-se em chamar a atenção para a conveniência de os súditos obedecerem às autoridades, mais precisamente ao monarca, em favor da própria segurança. Mas embora pensasse essa obediência como coisa dirigida não a uma pessoa natural e sim a um representante da Commonwealth, sendo desta a cabeça, o seu comando, não foi assim entendido. Pareceu a todos os autores que dele discordaram que propunha obediência ao monarca fundamentando-a na pessoa deste ou até em seu direito divino de governar, o que Hobbes, certamente, não fez. Daí porque o cidadão, tal como ele o concebeu, não foi aceito por Harrington, seu contemporâneo, nem por Locke, nas fórmulas liberais de base. Do mesmo modo, a personalização da obediência não foi aceita pelos franceses, apesar de, ironicamente, terem ficado bem próximos do que pretendeu Hobbes. Isso porque foram tão sociológicos quanto ele, sem dúvida, sem reconhecê-lo.

<sup>3</sup> Como suas atividades de ensino, pesquisa e extensão não demandam o uso da violência, a Uerj não é uma instituição política e, por isso, não é também parte das instituições políticas, como são as partes dos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário.

# AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA: BREVE HISTÓRIA E REDEFINIÇÕES ATUAIS<sup>1</sup>

Deise Mancebo<sup>2</sup>

< Professora Titular do Instituto de Psicologia da Uerj >

## BREVE HISTÓRIA

O conceito de autonomia é possivelmente uma das marcas mais distintivas da instituição universitária. Na universidade medieval, tal princípio já se fazia presente através da ação das corporações de professores, na Universidade de Paris, ou de alunos, na Universidade de Bolonha, e “foi este saudável corporativismo que separou as nascentes instituições universitárias dos sistemas educacionais anteriores, assegurando-lhe a sobrevivência pós-medieval” (TRINDADE, 2003, p.260).

Como todo conceito, a idéia de autonomia sofreu profundas inflexões ao longo dos tempos, mas o essencial, a idéia de auto-normação, é preservado na universidade renascentista, bem como na universidade estatal. Na impossibilidade de abordar os detalhes de todas as mudanças, acréscimos e reduções sofridas pelo conceito, interessa destacar a consolidação da universidade moderna européia e as influências que exerceram em boa parte do mundo.

A universidade moderna resultou da emergência do Estado nacional, quando as ciências penetram mais agressivamente nestas instituições, trazendo-lhe novas problemáticas, que rompem com o formato tradicional da instituição e põem fim ao monopólio corporativo dos professores ou dos alunos. Nessa complexa conjuntura, dois grandes modelos emergiram – o desenvolvido na Universidade Imperial Napoleônica, na França, e o na Universidade Humboldtiana na Prússia –, tendo grande repercussão internacional. Na América Latina, a partir

do início do século XIX, a maior influência adveio da concepção napoleônica de universidade, com suas faculdades isoladas e voltadas para a formação profissional, inspirando as novas instituições republicanas, bem como a reformulação das antigas instituições coloniais, de forma que o modelo humboldtiano, composto por *research university*, praticamente inexistia no continente até as primeiras décadas do século passado.

De todo modo, em ambos os casos, a legitimidade da universidade moderna funda-se na conquista da idéia de autonomia do saber em face da religião e do Estado, portanto, na idéia de um reconhecimento guiado por sua própria lógica, por necessidades imanentes à instituição, seja na produção do conhecimento ou na sua transmissão.

A experiência universitária brasileira apresenta fortes contrastes quando comparada à da América espanhola. Ela é bastante recente e, em 1918, quando os estudantes de Córdoba dirigiram-se “aos homens livres da América”, reivindicando a construção de uma “nova” universidade, o Brasil não dispunha ainda de nenhuma instituição universitária.

Além disso, as universidades públicas brasileiras surgiram, a partir dos anos 20, por iniciativa direta do poder executivo federal e como órgãos do próprio Estado, mais precisamente, como órgãos da administração direta e, portanto, umbilicalmente subordinadas a este, em todos os aspectos da sua vida institucional. Assim, a despeito das inúmeras lutas levadas a cabo por diversos segmen-

tos universitários, nunca se pôde exercer, no Brasil, a autonomia universitária de modo integral.

A reforma levada a cabo pelo regime militar, consolidada na Lei nº 5540/68 e implantada de forma autoritária, sob a égide do Ato Institucional nº 5/68, aprofundou e radicalizou tendências previamente existentes em relação à escassa autonomia. No plano de ensino, normas e regulamentos chegavam a ponto de determinar os mínimos detalhes da organização curricular das instituições nacionais, ao mesmo tempo em que as pesquisas tornavam-se completamente dependentes de financiamento externo, sujeitas, portanto, a políticas de cuja formulação elas não participavam. Em decorrência, a autonomia universitária constituiu-se, durante o regime militar, numa bandeira que unia todas as diferentes correntes de pensamento do universo acadêmico brasileiro. Isso porque, ainda que a Lei nº 5540/68 determinasse a autonomia universitária, alguns de seus dispositivos restringiam-na, como também o faziam os atos de exceção e a prática político-governamental de então (MANCEBO, 1998).

Obviamente, naquele período histórico, no Brasil, as lutas pela autonomia universitária reportavam-se muito mais à independência política, à luta pela liberdade de expressão e pela pluralidade ideológica. Atualmente, de forma diversa, o aspecto do conceito de autonomia que tem sido mais enfatizado é a gestão financeira da universidade, ênfase que, na realidade, não é específica da universidade brasileira.

Na sociedade contemporânea, o ideal de auto-organização da universidade e das suas funções – tanto a produção de conhecimento, quanto a sua transmissão – colide com as injunções das políticas científicas dos governos e com o alto custo de sua realização. Assim, as universidades, sua organização e manutenção tornaram-se questões eminentemente políticas, decisões dependentes do Estado e/ou do mercado.

Como preceito constitucional, a autonomia universitária só foi conquistada, no Brasil, em 1988. O artigo 207 da Constituição Federal dispõe que “as universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão”. Na área do direito público, “os doutrinadores contemporâneos são unânimes em definir autonomia como o poder de auto-normação exercitável nos limites impostos pelo ordenamento superior que lhe deu origem” (RANIERI, 1994, p. 22), significando, portanto, o direito de a universidade regular, com normas próprias, situações intencionalmente não

alcançadas pela lei, tendo em vista garantir e proteger os interesses para os quais existe. Desse modo, conforme o constitucionalmente determinado, a universidade torna-se uma instituição normativa, produtora de direitos e obrigações, e o poder de autodeterminação a individualiza, bem como possibilita a auto-organização, em sua órbita de incidência (MANCEBO, 1998).

Ao mesmo tempo, há limites impostos a essa liberdade. Primeiramente, na medida em que as normas criadas no âmbito da universidade não podem colidir com outros preceitos constitucionais; também não é possível auto-organização exclusivamente para a corporação ou para outros objetivos que não aqueles que se referem aos determinados para essa instituição: o ensino, a pesquisa e a extensão.

O conceito de autonomia estabelece, portanto, certa tensão entre o específico e o geral. A vocação de autonomizar-se implica certa individualização e construção de um perfil próprio, singular e específico. Em contrapartida,

este singular, passível de ser construído com a aplicação do preceito constitucional, sempre a remete aos vínculos necessários e possíveis de serem estabelecidos com a sociedade. Parece ser consenso, portanto, que o direito à autonomia não a libera de certa vinculação ou mesmo prestação de contas à sociedade. Daí a expressão, já bastante comum nos meios acadêmicos, de que autonomia não é soberania.

No entanto, essa prerrogativa de direito constitucional, teoricamente

auto-aplicável, vem sendo exercida de modo bastante limitado no país, pois a multiplicidade e superposição de leis e atos normativos que se sucedem, bem como a total imprevisão quanto ao repasse dos recursos financeiros, no que concerne às universidades públicas, impedem a sua efetivação nos aspectos didático-científico, administrativo e de gestão financeira e patrimonial.

Além disso, o tema da autonomia, segundo o artigo 207 da Constituição Brasileira, diz respeito, evidentemente, a todas as universidades, sejam elas públicas ou privadas. No entanto, se isto parece razoavelmente compatível quando se trata da autonomia didático-científica, não se pode dizer o mesmo em relação à autonomia administrativa e de gestão financeira e patrimonial, preceitos que nas instituições privadas praticamente inexistem.

A discussão da autonomia, pois, não pode se limitar à defesa de uma bandeira histórica ou de um atributo essencial ao conceito de universidade. Seu conteúdo concreto tem de ser examinado à luz das políticas governa-

## Como preceito constitucional, a autonomia universitária só foi conquistada, no Brasil, em 1988

mentais, das novas relações que se tecem entre Estado, autonomia e financiamento, levando em consideração os interesses, não raramente contraditórios, dos diversos atores envolvidos. Sem querer dar qualquer antecedência ao tema, mas entendendo-o como muito importante para a compreensão da trama na qual a autonomia universitária encontra-se envolvida, desenvolveremos, a seguir, os interesses de um desses “atores”: o capital internacional, representado pelas agências multilaterais.

### A “AUTONOMIA” SOBA ÓTICA DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS

Diante das transformações globais verificadas nos últimos anos, que dentre outros aspectos advoga a constituição de um mercado internacional de serviços educacionais, o debate sobre a autonomia ganha amplitude e passa a dizer respeito não apenas à organização administrativa e acadêmica das universidades, mas à concepção de instituição universitária, do sistema de educação superior e à própria soberania do país, que se está desenvolvendo no século XXI.

Assim, a autonomia, enquanto um atributo essencial ao próprio conceito de universidade, sofreu profundas limitações nas últimas décadas em praticamente todos os campos do mundo, mas tais limitações assumem, por certo, tons de maior dramaticidade, quando se trata de regiões onde o preceito já se apresentava com pequena penetração no interior dos sistemas de educação superior, como é o caso de toda a América Latina.

Um componente que tem desempenhado, nesta região, papel cada vez mais destacado, quando se trata da redução e limitação do conceito de autonomia, refere-se à adoção por diversos governos das “sugestões e receitas” desenvolvidas nos países ricos ou nos escritórios dos organismos financeiros multilaterais.

No bojo dessas propostas de ordenação mais geral, à educação superior é destinado destacado papel nas mudanças, frente à importância que hoje desempenha na nova modalidade de acumulação de capital. Em muitos países, as “sugestões” dos organismos internacionais, particularmente as do Banco Mundial (1994, 1998, 2002), têm sido acatadas, diferindo de país para país, obviamente, na forma e intensidade com que são empregadas. Dentre outras, cabe destacar as seguintes análises, apresentadas, na última década, pelo Banco:

1) o entendimento de que o retorno dos investimentos (gastos) em educação superior é inferior ao que se poderia auferir caso fossem realizados na educação fundamental<sup>3</sup>;

2) a análise de que as “tradicionalis” universidades de pesquisa – no caso brasileiro, as que seguem o preceito da indissociabilidade do ensino, pesquisa e extensão – são muito caras e pouco adequadas às necessidades dos países mais pobres ou em desenvolvimento;

3) a defesa de que as instituições de ensino superior devem ser geridas pela lógica da iniciativa privada, o que tem gerado um processo generalizado de privatização do sistema, seja pela redução do financiamento público para a educação superior; seja pela abertura do campo para a iniciativa de empresas comerciais de ensino; ou ainda – de forma indireta, mas nem por isso menos eficaz – pela introdução de mecanismos de administração e

gerenciamento empresariais nas instituições públicas, com a busca de recursos junto ao mercado;

4) a indicação de que as instituições públicas diversifiquem suas fontes de financiamento, com a busca de recursos suplementares junto à iniciativa privada, a cobrança de taxas de matrícula e de mensalidades, com a formulação de contratos de pesquisa com empresas, a venda de serviços e consultoria, entre outras, formulando, assim, a educação superior como um bem privado e não como um di-

o debate sobre a autonomia ganha amplitude e passa a dizer respeito não apenas à organização administrativa e acadêmica das universidades

reito do cidadão;

5) o incentivo à diferenciação institucional da carreira docente e dos salários, visando à garantia, como no mundo empresarial, da competitividade, eleita como categoria central da motivação e do progresso em todos os domínios da ação humana;

6) a recomendação para o “desenvolvimento do capital humano”, que indica explicitamente a necessidade de o Brasil “[...] promover reformas para facilitar a ampliação do setor privado; **umentar a autonomia financeira universitária [e não a de gestão financeira]**, reduzir os gastos públicos, [bem como] estimular investimentos estrangeiros na educação pós-secundária” (BANCO MUNDIAL, 2002, grifos nossos);

7) em síntese, há a indicação de que se redefina a função dos governos em relação à educação superior, no sentido de se contar com uma maior participação da iniciativa privada, criando políticas favoráveis ao desenvolvimento de instituições de ensino superior, tanto públicas como privadas.

Como visto, a participação crescente do setor privado na educação superior é um dos eixos mais reforçados pelos organismos internacionais, e não é mero acaso que a Organização Mundial do Comércio (OMC) vem discutindo, pelo menos desde 1999, a regulamentação da educação como “serviço comercial”, com vistas a ampliar a participação do capital externo privado no setor de educação. Também nas Américas, desde 1994/1995, um conjunto de acordos vem dando contorno à Alca (Área de Livre Comércio das Américas), com objetivo semelhante, qual seja, o de criar uma área livre de barreiras ao comércio e ao investimento entre os países da região, aí incluídas as atividades educacionais. Uma das propostas é que sejam suspensas todas as limitações para que instituições de ensino estrangeiras abram filiais em outros países. A educação entraria para o rol de serviços que se pretende liberalizar, o que permitiria inclusive que professores estrangeiros atuassem fora de seus países. Se a liberação for aprovada, deixam de valer os parâmetros curriculares locais, pois seriam encarados como uma barreira comercial. As instituições estrangeiras teriam o direito de conceber a forma de ensino, os currículos e trabalhar com a sua visão do mundo.

A transnacionalização das trocas universitárias é um processo antigo, aliás, quase matricial, porque visível desde o início nas universidades européias medievais (SANTOS, 2004, p. 18). Todavia, a intensificação dos intercâmbios universitários a que agora se assiste não é somente o desejável incremento da internacionalização do saber ou dos intercâmbios culturais e científicos entre universidades e pesquisadores de diversos países do mundo. Trata-se de uma nova transnacionalização, alimentada pela crise do capital no setor educacional e por sua busca de novos campos de exploração; pela ação dos organismos internacionais que tentam criar as condições necessárias para que esse movimento por novos mercados aconteça e para que haja subserviência de governos à lógica do capital. Portanto, trata-se de uma transnacionalização muito mais vasta que a anterior e, o que é mais importante, apoiada em uma lógica primeiramente mercantil.

Nas observações de Ângela Siqueira (2003), estudiosa do tema, a educação, com as discussões em curso na OMC e na Alca, poderá de direito social transformar-se

em uma mercadoria no setor terciário. Além disto, alertamos que tais acordos atentam contra a soberania de todos os países, em prol da hegemonia e poderes do Estado que quer se tornar planetário.

Em síntese, encontra-se em curso um processo mundial de reconfiguração da educação superior que, obviamente, sofre variações de país para país, assim como de instituição para instituição, mas que vem operando um trânsito cada vez mais visível de um modelo universitário centrado na autonomia para um modelo centrado na heteronomia. Um modelo onde a subordinação a uma ordem imposta externamente se sobrepõe à agenda da autonomia, da autodeterminação e da liberdade acadêmica, de modo que, muitas universidades, nas últimas décadas, já vêm perdendo terreno na determinação de seus objetivos e propósitos e estariam sendo constrangidas a adequar grande parte de suas atividades às demandas do mercado, à agenda estatal e/ou à internacional (SGUISSARDI, 2002). A breve apresentação das pretensões internacionais em curso dá uma idéia do quanto esse diagnóstico poderá se aprofundar, a curto prazo, na direção de sistemas educacionais submissos e sem direções próprias.

Por fim, é importante esclarecer que a alusão a “imposições externas” não diz respeito tão somente a agentes, mas à intromissão de interesses divorciados das funções próprias da universidade – o ensino, a pesquisa e a extensão. Do ponto de vista dos agentes, sabe-se que a reconfiguração em curso nos sistemas de educação superior, muito além de se apresentar como uma “imposição externa”, infelizmente, possui defensores e ativistas locais que dão conta de concretizar o ideário mercantil internacional – neoliberal – nas práticas cotidianas da universidade<sup>4</sup>.

Mesmo que boa parte dessas propostas não tenha se realizado em sua plenitude e que incontáveis resistências tenham sido gestadas, através de movimentos coletivos e/ou de práticas cotidianas, cabe salientar que a reestruturação universitária que toma corpo, nos últimos anos, a partir de definições internacionais, nacionais e até locais, além de questionar a autonomia e desafiar o caráter público das universidades, redefine a função social que estas instituições exercem (ou deveriam exercer) em uma sociedade democrática.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior: las lecciones derivadas de la experiencia*. Washington: BIRD/Banco Mundial, 1994.
- BANCO MUNDIAL. *The financing and management of higher education: a status report on worldwide reforms*. Washington: World Bank, 1998.
- BANCO MUNDIAL. *Summary of human capital policy recommendations in Brazil: the new growth agenda*. Washington: World Bank, 2002.
- MANCEBO, Deise. "Autonomia universitária: reformas propostas e resistência cultural". In: *Universidade e Sociedade*. Brasília, v. 8, n. 15, 1998, pp.51-59.
- RANIERI, Nina. *Autonomia universitária: as universidades públicas e a Constituição Federal de 1988*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.
- SIQUEIRA, Ângela. "A regulamentação do enfoque comercial no setor educacional via OMC/GATS". In: III Seminário Nacional Educação & Poder: tensões de um país em mudança. Niterói/UFF/Programa de Pós-Graduação em Educação. De 3 a 5 de setembro de 2003 (mimeo).
- SGUISSARDI, Valdemar. "Educação superior no limiar do novo século: traços internacionais e marcas domésticas". In: *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 3, n. 7, Set. Dez. de 2002, pp.121-144.
- TRINDADE, Hélgio. "As metáforas da crise: da 'universidade em ruínas' às 'universidades na penumbra' na América Latina". In: GENTILI, Pablo (org.). *Universidades na penumbra: neoliberalismo e reestruturação universitária*. São Paulo: Cortez, 2001, pp. 13-44.
- TRINDADE, Hélgio. "A urgência da autonomia universitária". In: MORHY, Lauro (org.). *Universidade em questão*. Brasília: Editora UnB, 2003, pp. 259-273.

## NOTAS

<sup>1</sup> Parte substancial deste texto foi extraída do artigo "A autonomia na reforma universitária", de mesma autoria, encomendado pelo Inep em 2004, mas não publicado até os dias atuais.

<sup>2</sup> Professora Titular do Instituto de Psicologia da Uerj, desenvolvendo atividades de pesquisa e docência no Programa de Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH) e no Programa de Psicologia Social (PGPS) da mesma universidade. E-mail: mancebo@uerj.br.

<sup>3</sup> Tal análise é explicitamente modificada no documento "The financing and management of higher education: a status report on worldwide reforms", publicado pelo Banco, em 1998. No entanto, antes de se comemorar, deve-se levar em conta as circunstâncias de elaboração e divulgação desse texto: primeiramente, o interesse, naquele momento, de aderir a algumas teses da Unesco; depois, a oportunidade política de amenizar seus posicionamentos, alvos de muitas críticas. Além disso, a leitura atenta do documento mostra que, apesar de algumas mudanças na linguagem, o Banco permanece defendendo o estabelecimento de um sistema estratificado em termos de criação, acesso e disseminação do conhecimento. "Países e indivíduos com renda superior deveriam produzir e ter acesso a conhecimento de alta qualidade, enquanto que os de baixa renda deveriam assimilar a produção. Essa é a divisão social e econômica do saber proposta pelo Banco: os de baixa renda têm que se especializar na 'capacidade de aceder e assimilar o conhecimento novo'" (TRINDADE, 2001, p. 34).

<sup>4</sup> No próprio Anteprojeto de Lei da Reforma da Educação Superior, em tramitação no país, está previsto o estabelecimento de parcerias com as instituições estrangeiras. Ele autoriza uma participação de até 30% de capital estrangeiro (artigo 13, §4) do capital total e do capital votante das entidades mantenedoras das instituições de ensino superior, quando constituídas sob a forma de sociedade com finalidade lucrativa. Estabelece, assim, o princípio segundo o qual a educação superior no Brasil pode contar com investimentos estrangeiros e já cria parte da "segurança jurídica" que os empreendedores tanto reivindicam nos Tratados de Livre Comércio.

# AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA: UMA CONQUISTA A SER RECONQUISTADA

**Maria Aparecida Affonso Moysés**

< Professora Titular da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp /  
Ex-presidente da ADunicamp >

A inscrição da autonomia universitária na Constituição Federal (CF) de 1988 concretizou uma das mais expressivas vitórias do movimento docente, fruto de anos de lutas, experiências e saberes políticos.

Naquele momento, o ANDES-Sindicato Nacional, em conjunto com as entidades representativas de estudantes e técnico-administrativos, articulou-se a constituintes comprometidos com a educação pública para garantir à Universidade Pública brasileira o princípio que permitira o desenvolvimento das universidades européias: a autonomia didático-científica e administrativa, isto é, a independência em relação a quaisquer instâncias de poder extra-acadêmico, sejam políticas, partidárias, financeiras ou religiosas.

Assim, o artigo 207 da CF afirma: *“As universidades gozam de autonomia didático científica, administrativa e de gestão patrimonial e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão”*.

Sabidamente, os constituintes entenderam que autonomia simplesmente é. Qualquer tentativa de defini-la ou de regulamentá-la – para usar a expressão do momento – significa restringi-la, controlá-la, e autonomia cerceada não é autonomia, mas heteronomia, isto é, submissão a normas impostas por outras instituições sociais, regidas por interesses alheios aos campos científico e educacional.

Entretanto, isso não significa dizer que a autonomia seja uma desculpa, invencionice de quem se pretende acima ou fora da sociedade. Ao contrário, pois se não pode ser objeto de legislação, é plenamente justificada

em seu próprio campo, o epistemológico:

“Como negação do imediato dado, como descoberta, interpretação, invenção e criação, o saber, enquanto pensamento e práxis, possui uma característica que lhe é própria e decisiva, qual seja, a capacidade para pensar-se a si mesmo, conhecer seus caminhos, limites, impasses e novas possibilidades, sendo por isso intrinsecamente auto-reflexivo e crítico. Criando campos de questões e de soluções que se comunicam entre si e com o passado, além de abrirem significações prosseguidas ou refutadas pelo futuro, o saber auto-reflexivo é avesso ao princípio da obediência à autoridade instituída, pois não cessa de refazer-se a si mesmo no contato com as experiências múltiplas que o suscitam e se articulam entre si. Interdisciplinar por vocação e não por decreto, temporal por essência e não por exigências externas de ‘progresso’, o saber é busca de liberdade (a autonomia do pensamento auto-regulado), de rigor (o controle metódico de seus passos) e da emancipação (a clarificação do sentido das experiências). É direito à dúvida, sem o qual morre de inanição, mas também é direito à esperança do verdadeiro, só possível quando afastado do dogma. [...] O saber é, pois, um trabalho histórico em três sentidos: mergulha na história cultural das experiências de onde nasce como

questionamento; mergulha em sua própria história interna de autotransformação, seja movido pelos impasses ou pelas sugestões das idéias, seja movido pelo acaso, criador das suas descobertas; e mergulha na história social através das instituições onde se realiza e se transforma, transformando-as também. Não indaga apenas: o que se pode saber? Mas indaga sobretudo: o que há pra saber? Não se satisfaz apenas em realizar-se no interior de uma instituição, mas ainda indaga o que é essa instituição, por que e para que existe ela?" (MIRAGLIA, 2004, p. 23).

A autonomia não constitui privilégio ou descolamento da sociedade em que a Universidade se insere; ao contrário, é a autonomia que propicia as condições para a produção de saberes, potencialmente capazes de transformar esta sociedade e a qualidade de vida das pessoas. É a autonomia também que possibilita que se produzam saberes financiados com recursos públicos, de modo que pertençam a todas as pessoas, para serem por todas elas utilizados, não devendo ser apropriados nem explorados, muito menos encomendados, por nenhuma parcela da sociedade. Esta é a essência da expansão a ser realizada pelas Universidades Públicas.

O conhecimento científico publicamente produzido não pode ser transformado em mercadoria, pois pertence a todos, não se prestando a servir a interesses do capital ou a participar dos jogos de poder. Conhecimentos públicos, isto é, não mercantilizados nem privatizados, somente podem ser produzidos em instituições públicas, não apenas financiadas com recursos públicos, mas, porque estrategicamente estatais, consideradas integrantes do Estado.

Assim, a Universidade Pública só pode ser efetivamente autônoma se tiver garantidos os recursos necessários para sua manutenção e seu desenvolvimento, de modo que não necessite submeter-se a ditames e inte-

resses de governantes ou do capital. Ao proclamar a Educação pública, gratuita e de qualidade como direito de todos e dever do Estado, os constituintes aprovaram a emenda Calmon que, no artigo 212 da CF, estabelece a vinculação de verbas para a Educação:

"A União aplicará, anualmente, nunca menos de dezoito, e os Estados, o Distrito Federal e os Municípios vinte e cinco por cento, no mínimo, da receita resultante de impostos, compreendida a proveniente de transferências, na manutenção e desenvolvimento do ensino [...]"

Duas décadas após, constatamos que, sem esse dispositivo constitucional, o quadro educacional brasileiro estaria ainda mais precário, com sucateamento ainda maior da escola pública. Os diferentes governantes, de

**a Universidade  
Pública só pode ser  
efetivamente  
autônoma se tiver  
garantidos os recursos  
necessários para sua  
manutenção e seu  
desenvolvimento**

diferentes partidos, em todos os âmbitos – federal, estadual e municipal – tentam burlar esta obrigação constitucional, em clara demonstração de descompromisso com o povo e a nação brasileiros. Ao burlarem, ou tentarem burlar, e não cumprir sua função de financiar a educação pública, cassam um direito social da população brasileira.

Entretanto, essa vinculação constitucional refere-se à educação em todos os níveis, não havendo ne-

nhum dispositivo que assegure recursos para o ensino superior, de modo que a Universidade Pública ainda é refém de interesses alheios à academia e de discursos eleitoreiros. De fato, a autonomia de gestão financeira ainda não foi concretizada, especialmente para as IFES, o que tolhe, na prática, sua autonomia didático-científica.

As IEES paulistas são um bom caso para estudo, inclusive, e especialmente, na questão salarial. Sua autonomia de gestão financeira foi conquistada em 1989, por uma grande mobilização conjunta de docentes, estudantes e técnico-administrativos das três universidades (Unesp, Unicamp e USP). O que parecia, de início, mais

uma campanha salarial, foi-se ampliando e resultou no histórico movimento “SOS Universidade”, com grande repercussão na sociedade civil, forçando o governador a “conceder” a autonomia, garantindo o repasse de percentual do ICMS, em duodécimos mensais. Tal percentual foi progressivamente aumentado, de 8,4% até os atuais 9,57%, sempre como conquistas do movimento, fortalecido pela articulação das entidades sindicais representativas de docentes e técnico-administrativos no Fórum das Seis.

Os atuais 9,57% são claramente insuficientes, especialmente por alguns fatores: a expansão das universidades, com grande aumento do número de estudantes de graduação e de pós-graduação; o aumento da produção acadêmica e conseqüente necessidade de maior infraestrutura; o previsível, mas não previsto no decreto-lei, aumento do número de aposentados – de 2% para mais de 20% da folha de pessoal na Unicamp – e conseqüente necessidade de novas contratações. Daí, a constante luta das entidades sindicais que compõem o Fórum das Seis, agora articuladas com o movimento estudantil, pelo aumento deste percentual na Lei de Diretrizes Orçamentárias (LDO).

É importante frisar que o Fórum não é uma entidade que se contrapõe ao Andes-SN ou à Fasubra-Sindical; ao contrário, trata-se de um espaço de articulação de lutas conjuntas, sem estatutos ou regras formais, que se referencia e se fortalece exatamente porque congrega seis entidades de classe

– três representativas de docentes e três representativas de técnico-administrativos – que integram os sindicatos nacionais. Seis entidades de classe, sindicais, que se articulam ainda com outras três entidades também de classe, representantes dos estudantes em cada universidade. Este destaque é importante para combater o neopeleguismo sindical patrocinado pelo governo Lula da Silva, que tenta destruir nossa entidade sindical, o Andes-SN, apregoando uma pretensa semelhança com o Fórum das Seis. Nada mais distante e nada mais traiçoeiro com o movimento docente! (para maiores informações, leia o Caderno Adunicamp, 2004).

Porém, mesmo insuficiente, a autonomia de gestão de recursos garantidos possibilitou às IEES paulistas manterem seu padrão com menos perdas, especialmente se comparadas às IFES. Além disso, o Fórum aprendeu a lidar com previsões de crescimento, com expectativas de arrecadação do ICMS, com orçamento das universidades, folha de pagamentos, de tal modo que nas negociações salariais o movimento não é refém de previsões

catastróficas de governadores e reitores, o que tem resultado em perdas salariais menores, em comparação às Ifes e outras IEES.

Dizer que quase 10% do ICMS é insuficiente para as universidades estaduais paulistas pode levar o leitor à conclusão de que é mesmo impossível o ensino superior público de qualidade e gratuito. Afirmamos, categoricamente, que tal conclusão é precipitada e equivocada, assim como é falso que a universidade “roube” recursos da educação fundamental.

O problema é de outra ordem, bem diversa: o descompromisso de governantes com a área social e com a melhoria da qualidade de vida de toda a população, sem rupturas em uma história de exclusões e falta de acesso, e seu comprometimento com a remuneração do capital e o favorecimento dos que já possuem demais.

Continuemos com o estudo de caso paulista. Logo após a conquista da autonomia de gestão financeira, o mesmo governador (Quércia) destinou 1% do ICMS para

habitação popular, uma iniciativa louvável, por certo. No entanto, descontou este 1% da base de cálculo de todas as verbas vinculadas, inclusive do repasse para as universidades, reduzindo os recursos a serem repassados. De uma só vez, burlou a Constituição Federal, a Constituição Estadual e o decreto-lei, que ele mesmo assinara, da autonomia de gestão financeira das universidades estaduais. Tal prática, que reduz todas as vinculações legais – educação, saúde e municípios –,

foi mantida por todos os governadores que o sucederam, apesar das constantes denúncias do Fórum das Seis. Outro canal de fuga de recursos: segundo estimativas da própria Secretaria da Fazenda, para cada real arrecadado, 1,2 é sonegado. Ora, como pode um governo chegar a estimar o montante da sonegação e nada fazer para combatê-la de fato? Como pode um governante admitir a possibilidade de dispor apenas da metade do dinheiro que teria sob seu comando? É lícito supor que haja outros mecanismos de compensação, especialmente à luz de fatos recentes. Do mesmo modo, as isenções fiscais, tão propagandeadas em períodos eleitorais, possuem perversos mecanismos de auto-reversão, de modo que os recursos à disposição dos governantes se mantenham inalterados, ou mesmo aumentem, enquanto as verbas vinculadas se reduzem.

Assim, por meio apenas desses três mecanismos de burla, sem desconsiderar a existência de outros, provavelmente mais sofisticados, as universidades paulistas deveriam receber, no mínimo, 2,5 vezes o montante de

**mesmo insuficientes,  
a autonomia de gestão  
de recursos garantidos  
possibilitou às IEES  
paulistas manterem  
seu padrão com  
menos perdas**

recursos a elas destinados. Frise-se que esse dinheiro não seria desviado da educação básica, ou da saúde, mas apenas e tão somente de destinações inomináveis e obscuras. Assim, ocorreria um aumento de 2,5 vezes de todas as verbas vinculadas; ou seja, a educação em todos os níveis, a saúde e os municípios também teriam substancial elevação de recursos, sem prejuízo de nenhuma área que possa ser explicitada como integrante dos planos e objetivos do governo.

Sem esses instrumentos para burlar a LDO que o próprio governador paulista encaminha à Assembléia Legislativa, os orçamentos das três universidades estaduais paulistas seriam suficientes para sua manutenção e desenvolvimento, incluindo sua ampliação, com o correspondente e necessário aumento do número de docentes e técnico-administrativos, e ainda, muito importante, com a preservação e até elevação do poder aquisitivo de seus salários.

Não é o que tem acontecido. Embora mais lentamente que nas IFES, as condições de trabalho, incluindo-se a infra-estrutura para pesquisas, sofrem pela falta de recursos orçamentários. Também mais lentamente, os salários nas IEES paulistas vêm sendo corroídos, apesar do grande aumento da carga de trabalho, pela multiplicação de estudantes e implantação de avaliações produtivistas, que igualam diferentes áreas de atuação e diferentes campos de conhecimento.

O estrangulamento orçamentário resulta em situação já bastante denunciada. De início, pesquisas, laboratórios e até docentes financiados por agências de fomento, desde que se submetam e redefinam suas linhas de pesquisas para se adequarem às prioridades estabelecidas pelas agências, estas sim soberanas e supraconstitucionais. O próximo passo é o financiamento por empresas, por meio de convênios publicados, mas não públicos, na esteira da disseminação e naturalização do ideário da mercantilização e privatização do conhecimento. A seguir, ocorre um salto de qualidade para as fundações de caráter privado, que usam o patrimônio humano e material da Universidade Pública – portanto, patrimônio público – para vender conhecimentos e tecnologias. Trata-se de caso típico de tríplice apropriação privada de bens públicos. Conhecimentos produzidos em Universidades Públicas – que somente existem, elas e seus laboratórios, porque foram financiadas por recursos públicos e continuam recebendo tais recursos, mesmo que insuficientes – são privatizados: a) pelo pesquisador, que recebe “suplementação” várias vezes superior a seu salário

vendendo algo que não é seu, mas da Universidade e de toda a sociedade; b) pela fundação, que lucra em cima de uma estrutura para a qual não contribuiu, nem contribui, absolutamente nada; estudos da Adusp mostram que, ao contrário do discurso oficial, apenas 2% dos recursos que entram nas mais de trinta fundações vinculadas à USP são repassados à Universidade; c) pela empresa privada, que compra a *mercadoria-conhecimento* para aumento exponencial de seus lucros, que são privados, é lógico.

Ora, como se pode então afirmar que as IEES paulistas foram mais preservadas – ou melhor, menos sucateadas – em recursos humanos e materiais – que as IFES se seu orçamento é, ano após ano, subtraído em quase 2/3 e elas vivem tal situação? Por um motivo muito simples: os governos FHC e Lula da Silva criaram mecanismos mais *eficientes* para seqüestrar as verbas da educação, a ponto de repassar apenas 7,6% do que foi estabelecido na

Constituição. E isso usando apenas *mecanismos legais*. O corolário é simples: as verbas da união destinadas à educação deveriam, no mínimo, ser 13,15 vezes superior aos valores atuais, o que significa que as IFES vêm tendo, ano após ano, um seqüestro de quase 95% de sua verba. Assim, a conta é simples: a rapinagem do governo federal é 5,26 vezes maior do que a do governo paulista. O que explica, em parte, o fato de que o orçamento de três universidades (Unesp, Unicamp e

USP) seja em torno de 40% do orçamento de mais de 50 universidades (as Instituições Federais).

Como o governo federal consegue tal proeza? Basicamente por meio de três mecanismos:

1. Como a CF fala em vinculação de impostos, o governo tem criado contribuições e taxas, de tal modo que, atualmente os impostos correspondem apenas a 28,55% das receitas correntes da União. Somente com este mecanismo, o governo reduz a base de cálculo em 3,5 vezes.

2. O governo FHC criou e o governo Lula da Silva manteve a DRU (Desvinculação de Recursos da União), que permite subtrair 20% das receitas tributárias, base para cálculo das verbas vinculadas. No ano de 2004, R\$ 25,73 bilhões foram subtraídos da base de cálculo, o que significou retirar 4,63 bi-

**O corolário é simples: as verbas da união destinadas à educação deveriam, no mínimo, ser 13,15 vezes superior aos valores atuais**

lhões de reais do orçamento da educação.

3. O instrumento da renúncia tributária permite ao governo federal abrir mão do recebimento de tributos. No ano de 2004, o governo Lula da Silva renunciou a 17,8 bilhões de reais em seu orçamento social; na área educacional, a renúncia foi de 1,3 bilhões de reais, que correspondeu a 10% dos recursos destinados à Educação.

Colocando em termos mais concretos, isto é, em moeda corrente, tomemos para análise o orçamento da União referente ao ano de 2004, tendo por base os dados do Ministério da Fazenda. Para uma arrecadação total (receitas correntes) de 450,59 bilhões de reais, os impostos correspondem a apenas 128,67 bilhões, dos quais sobra apenas 34,38 bilhões como base de cálculo para os 18% constitucionalmente vinculados à Educação. Assim, por meio de sucessivos seqüestros da verba educacional, o governo federal transformou os R\$ 81,10 bilhões que deveriam ser investidos em educação em apenas R\$ 6,18 bilhões (para aprofundamento, remetemos à análise do GTPE do ANDES-SN sobre o projeto de 30 de maio de 2005).

Dessa forma, queremos mostrar que o crescente sufocamento financeiro tem inviabilizado a autonomia universitária, conquista his-

tórica de nosso movimento que ainda não foi efetivada. E se a situação é preocupante nas IEES paulistas, é muito mais grave nas IFES e em outras IEES, com menos prestígio acadêmico e menor força política.

Porém, ao contrário do que vem sendo alardeado, algumas ações do governo Lula da Silva têm o claro objetivo de agravar esta situação.

Se em 2004, a renúncia tributária na área da Educação foi de 1,3 bilhões de reais, com o Prouni, a renúncia atingirá a casa dos três bilhões anuais. Esse programa cumpre dois objetivos básicos: por um lado, socorrer as empresas que mercantilizam a educação e que vêm tendo menores lucros pela inadimplência e expansão exagerada do setor, em um misto de Proer da educação e de parceria público-privada; por outro lado, enganar os jovens das parcelas excluídas da população brasileira, que acreditam estar tendo acesso a ensino superior de qualidade, quando, na verdade, transformados em instrumentos baratos de barganha política para facilitar a privatização de recursos públicos, estão apenas entran-

do em quiosques especializados em vender diplomas. Aos que ainda insistem em defender o governo Lula da Silva, lembramos as reportagens recentes de jornais denunciando que metade das instituições credenciadas no Prouni foi reprovada em avaliações do próprio MEC.

Outra ação do governo Lula da Silva, com o mesmo objetivo de enfraquecer e privatizar a Universidade Pública é a Lei 10.973, sancionada em 2 de dezembro de 2004, chamada de Lei de Inovação Tecnológica, mas que, na verdade, é a Lei de Atraso do Conhecimento.

“A lei é um ataque à Universidade Pública e, por essa razão, reduz as possibilidades de avanços científicos; paradoxalmente, a lei reduz também as perspectivas do próprio avanço tecnológico. [...] Sem contínua produção de conhecimentos, não se desenvolvem novas tecnologias; aliás, vivemos em tempos em que saberes e técnicas são considerados ultrapassados em velocidade cada vez maior”. (MOYSÉS e COLLARES, 2005, p. 47)

**queremos mostrar  
que o crescente  
sufocamento  
financeiro tem  
inviabilizado a  
autonomia  
universitária**

As declarações do ministro do Desenvolvimento desvelam bem a visão que o governo Lula da Silva tem do que seja a instituição universitária: mera prestadora de serviços ou locadora de instalações, equipamentos e pessoas, submetida aos interesses do capital. Em abril de 2004, em entrevista ao Estado de São Paulo, o ministro afirmou que “é a empresa que induz

a inovação, cabendo à universidade o papel de servir ao setor privado. É propósito do governo redistribuir os incentivos que custam anualmente R\$ 25 bilhões ao país”.

Como concretizar tal projeto? Repassando os recursos – poucos recursos, frise-se! – destinados à C&T diretamente às empresas para que elas aluguem pesquisadores e laboratórios, desenvolvendo, então, as pesquisas que lhes interessem diretamente. E com a garantia adicional de que os resultados sejam de sua exclusiva propriedade. Os artigos 13 e 15 destinam-se a amplificar e legitimar o já naturalizado ideário da mercantilização e privatização do público, criando a figura do “docente empreendedor”, competente para produzir tecnologias imediatamente compráveis pelo mercado e recompensado com participação nos lucros recebidos pela ICT, permitindo-se que um docente se afaste por até seis anos para constituir empresa privada, com garantia de retorno às suas funções e vantagens salariais se assim quiser (leia-se, se tiver insucesso).

Essas duas ações – Prouni e Lei de Inovação

Tecnológica – constituíram a base da contra-reforma universitária do governo Lula da Silva, implantada de forma fatiada para minimizar reações como as desencadeadas pela destruição de direitos adquiridos efetivada pela contra-reforma da previdência.

Nesse contexto, não se deve esquecer do que poderia ser chamado de “não-ação”. Durante a campanha eleitoral de 2002, o candidato Lula da Silva assumiu o compromisso público de reverter o veto de FHC ao disposto no Plano Nacional de Educação (PNE), aprovado pelo Congresso Nacional, destinando 7% do Produto Interno Bruto (PIB) brasileiro à Educação. Essa foi mais uma conquista das entidades ligadas à Educação – com destaque para o ANDES-SN – junto aos parlamentares; não conseguimos aprovar nossa reivindicação (10% do PIB), mas avançamos muito, mais que dobrando as verbas para a educação. O compromisso de campanha jamais foi cumprido, provavelmente por ser mais uma “bravata” do candidato.

Preparado o terreno, podia ser anunciada, enfim, a etapa final do projeto deliberado e sistemático de destruição da Universidade Pública brasileira, aprofundando, ao limite, o ataque a seus dois pilares: a autonomia didático-científica e o financiamento público.

Como já afirmamos, qualquer tentativa de regulamentar a autonomia de uma instituição significa ataque frontal à concepção de autonomia, ataque à instituição que se afirma querer “regular”.

É exatamente a isto que se propõe o projeto de contra-reforma universitária apresentado pelo governo: estabelecer normas gerais da educação superior e regular a educação superior no sistema federal de ensino. Para que não parem dúvidas, abandona-se desde o início a concepção de sistema nacional de educação, para em seguida transformar a educação superior, direito de todos e dever do Estado, em um vago e amorfo bem público, adequado às manipulações discursivas e jogos de poder.

É fato que o projeto afirma que a universidade goza de autonomia didático-científica para definir seus projetos acadêmico, científico e de desenvolvimento institucional. Entretanto, a leitura atenta do projeto revela que a universidade goza de autonomia para fazer seus estatutos, o que é desejável e já ocorre; a diferença é que a partir de agora, o estatuto deverá ser aprovado pelo MEC, o que implica seguir o modelo prévio, definido pelo projeto governamental. Em contraste, as universidades privadas devem apenas registrar seus estatutos

nas “instâncias competentes”. Do mesmo modo, é consenso que uma instituição pública – aí incluída a universidade – deve planejar suas ações a curto, médio e longo prazo. Sob o pomposo nome de Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI), o governo Lula da Silva parece pretender avocar a si a invenção desta antiga prática de definir claramente objetivos e tarefas. Há que se reconhecer, porém, a invenção de subordinar o planejamento de instituições tão diferentes, até por questões regionais, engessando-o em um único formato, minuciosamente detalhado, segundo uma lógica externa à instituição universitária.

Autonomia? Para fazer o que mandam os governantes? Definitivamente, isto não é autonomia! É forçoso reconhecer que o projeto deixa abertas as portas para as universidades que não aceitem tal submissão e pretendam exercer sua autonomia, fazendo seus estatutos e planejamentos, subordinados à Constituição Federal e

somente a ela, e tendo no horizonte a soberania do povo e da nação brasileiros. Realmente, uma Universidade poderá ter tal ousadia, mas ao custo de ter ainda mais reduzidos seus já poucos recursos públicos.

Retornamos, assim, à nossa argumentação inicial: autonomia somente com garantia de financiamento público.

Ao contrário do que vem sendo divulgado pelo governo, as verbas destinadas às IFES serão ainda mais reduzidas do que já

são. Trata-se de simples aritmética, lógico que depois de aprender a ler nas entrelinhas das planilhas orçamentárias divulgadas pelos ministérios.

O governo Lula da Silva enfatiza que o governo destinará às IFES 75% dos 18% vinculados à educação, criando a ilusão de que isto significará substancial aporte de recursos às Universidades Federais. Grande engodo!

Tomemos por base o orçamento realizado em 2004, último ano para o qual os dados já estão consolidados. Lembremos que os 18% constitucionais incidem sobre apenas 34,38 bilhões, e não sobre a arrecadação total de 450,59 bilhões de reais, e chegaremos a 4,64 bilhões de reais como recursos que seriam destinados à educação superior. Ora, em 2004, o mesmo governo Lula da Silva destinou 7,3 bilhões de reais à educação superior, ou seja, 58% acima do valor que o MEC afirma ser um aumento de dotação. Impossível acreditar que o presidente Lula da Silva também não saiba disto!

É importante destacar que

“a diferença entre o aporte total de recursos previstos e o somatório dos orça-

qualquer tentativa de regulamentar a autonomia de uma instituição significa ataque frontal à concepção de autonomia

mentos das instituições federais de ensino será destinada à expansão, interiorização e qualificação da educação superior pública federal”.

Como compatibilizar tal proposta com o dado de que a folha de pessoal das IFES em 2004 consumiu 6,03 bilhões? Duas possibilidades surgem de imediato: demissão em massa ou se vender ao mercado.

A tentativa de ludibriar fica explícita quando o projeto discrimina despesas a serem excluídas do cálculo (75% dos 18%, destinados à manutenção e desenvolvimento da educação), com o claro intuito de possibilitar o discurso de aumento da dotação orçamentária para as IFES. A análise destas pretensas exclusões mostra que ou se referem a rubricas que já não são incluídas no orçamento atual (como em despesas dos hospitais universitários), ou são extremamente vagos, não indicando de onde virão os novos recursos, como no caso de aposentados e pensionistas, o que permite vislumbrar novos ataques a direitos trabalhistas.

Por fim, merece destaque nesta breve análise do projeto governamental, a leitura reversa do que vem sendo apregoadado como grande avanço: a obrigatoriedade de que 70% do capital total e do capital votante das entidades mantenedoras de instituições privadas pertençam, direta ou indiretamente, a brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos. Na verdade, abrem-se as comportas para a entrada de capital estrangeiro. Pouco importa se impõe-se o teto de 30%, pois, com certeza, este será posteriormente aumentado. Todos nós sabemos que o maior obstáculo é romper com o preceito constitucional, ainda válido, que proíbe a exploração da educação por empresas estrangeiras. Depois, tudo fica fácil...

Nesse contexto, entende-se a regulamentação do que seria autonomia administrativa: elaborar normas próprias, escolher seus dirigentes, administrar seu pessoal docente, discente, técnico e administrativo e gerir seus recursos materiais.

*Especialmente, captar e gerir seus recursos materiais.*

Para isso, a instituição poderá receber diretamente – e

gerir – recursos privados, decorrentes da venda de quaisquer de seus produtos, com destaque para os lucrativos, criar fundações, estabelecer parcerias etc. E até mesmo se vender ao capital internacional, confirmando análises do Andes-SN – criticadas por muitos como alarmistas – de que o projeto real é inscrever a educação nas normas da Organização Mundial do Comércio (OMC).

Finalizando, podemos afirmar que o governo Lula da Silva reinventa o conceito de autonomia universitária, criando ainda duas classes de autonomia. Para as empresas de educação, a autonomia é plena, beirando a soberania. Para a Universidade Pública, autonomia significa poder conseguir recursos, onde e como puder, desde que seja obediente e submissa aos governantes do momento.

Daí, a necessidade urgente de reconquistarmos a autonomia universitária, desta vez para valer!

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MIRAGLIA, F. “A autonomia universitária e o movimento docente”. *Revista ADunicamp* (SOS Universidade Pública. Reforma ou Demolição?), ano 6, nº 2, 2004. (disponível em [www.adunicamp.org.br](http://www.adunicamp.org.br)).
- MOYSÉS, M.A.A. e COLLARES, C.A.L. “Mais mercado e menos controle”. *Reportagem* (da Oficina de Informações), ano V, nº 68, 2005, pp. 46-47 (disponível em [www.oficinainforma.com.br](http://www.oficinainforma.com.br)).
- “Governo Lula da Silva institui o neo-peleguismo sindical”. *Cadernos ADunicamp*, 2004, (disponível em [www.adunicamp.org.br](http://www.adunicamp.org.br)).
- “Uma opção pelo setor privado em detrimento do público: uma análise do GTPE do Andes-SN do Projeto de 30 de maio de 2005” (disponível em [www.andes.org.br](http://www.andes.org.br)).

# AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA: DÁDIVA LEGAL OU CONSTRUÇÃO COLETIVA?

Celia Regina Otranto<sup>1</sup>

< Professora do Instituto de Educação da UFRural - RJ >

O presente texto foi norteado pelo seguinte questionamento: A ampliação ou redução da autonomia universitária dependem exclusivamente de uma lei externa ou têm relação direta com a ação política de professores, funcionários administrativos e estudantes de cada instituição? Para responder a esta questão, foram desenvolvidos estudos bibliográficos e uma pesquisa de campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. As duas principais hipóteses que nortearam o estudo foram: a) a autonomia universitária não é obtida exclusivamente por um dispositivo legal; b) a autonomia universitária é um processo em construção.

## O significado da autonomia universitária

Autonomia universitária é um conceito complexo que vem dando margem a interpretações variadas, daí a necessidade de especificação de seu significado. O caráter polissêmico desse conceito é reconhecido por vários autores nacionais e estrangeiros. Enquanto uns consideram que autonomia é a negação de qualquer limite ou vínculo, é independência e autodeterminação, outros a vêem como uma independência relativa, autodeterminação limitada e liberdade concedida para um fim específico. Na análise do termo que, etimologicamente, é originário de duas palavras gregas: *autós* e *nomia*, Cury vai além. Para ele, “*autós* significa por si mesmo, algo que se basta. Já a palavra *nomia* é polissêmica. Tanto pode sig-

nificar lei, regra, modelo a seguir, como pode significar uma região delimitada” (CURY, 1991, p. 25). Que a universidade é *autós*, não resta dúvida, ou não será universidade, afinal, *autós* é a própria substância da universidade. Mas ela é também *nomia*, que pode ser entendida em um dos dois sentidos mencionados acima. Isso acontece, de acordo com Cury, porque a origem de *nomia* pode ser *nómos* ou *nomós*. Se entendida como *nómos*, “autonomia é um modelo que se basta por si mesmo ou algo que possui por si mesmo as regras que dirigem seu funcionamento e estrutura. O reconhecimento de uma identidade dá ao sujeito da *nomia* a capacidade de opção” (idem, ibidem).

Mas por outro lado, como observa Cury, se entendida como *nomós*, “autonomia é menos um modelo auto-suficiente e mais um *lugar relativo* que *busca o melhor*, opta pelo que é melhor, *andando por si mesmo*” (idem, ibidem) [grifos do autor]. Sendo um lugar relativo, no meio de outros lugares também relativos, a universidade perde a conotação de ser um espaço à parte do todo social. “O ser-modelo ou ser-lugar relativo, ao lado da evidente similitude, é um campo aberto à polêmica com decorrências diferenciadas” (idem, ibidem).

No entanto, acredita-se que, em vez de gerar polêmica, um sentido deve complementar o outro. A autonomia como uma regra, um modelo a seguir (*nómos*), para todas as instituições universitárias, está explicitada nos textos

legais. Nos dias atuais ela é garantida legalmente pela Constituição Federal que, em seu artigo 207, estabelece que “As Universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão”.

Esse é o reconhecimento de que a universidade deve ter a liberdade de caminhar por si mesma, determinando seus currículos, pesquisas, cursos, além de seus regulamentos internos, etc.

O princípio de autonomia, no país, está de forma explícita assegurado pela última Carta Magna. No entanto, para passar do princípio constitucional à real operacionalidade no interior das instituições universitárias, ele vem enfrentando sérias dificuldades. Na tentativa de superá-las, as propostas mais comuns sugerem a elaboração de novas leis para normatizar o estabelecido no artigo 207 da Constituição em vigor. Todavia, acredita-se que qualquer atitude nessa direção serviria mais para restringir a autonomia do que facilitar o seu processo de operacionalização.

A história da educação no Brasil serve para comprovar esta afirmativa. Ela demonstra que a autonomia universitária foi controlada várias vezes por medidas legais que “surtiram efeito nos períodos discricionários e autoritários, em especial, no Estado Novo e durante o regime militar” (Fávero, 2000, p. 180). Isso significa que as leis serviram para moldar a autonomia universitária aos interesses políticos e econômicos, em diferentes períodos. Indica que elas foram utilizadas para direcionar a autonomia segundo propósitos de determinados grupos hegemônicos ou para reforçar a tutela do Estado, o que poderá ser uma forma de limitá-la dentro de parâmetros estabelecidos externamente à instituição<sup>2</sup>.

Considera-se que o modo como a autonomia universitária está redigida na Constituição Federal, de 1988, já é suficientemente claro. Os termos são precisos e os verbos são imperativos. Não dão, portanto, margem a dúvida interpretação. Sua amplitude é suficiente para atender às necessidades das universidades brasileiras. Mas se é claro e amplo, por que a autonomia ainda não é uma realidade no interior dessas instituições? A resposta possivelmente reside na constatação de que nenhuma lei, seja ela qual for, pode conceder, sozinha, autonomia às universidades. Então, qual seria o elemento que estaria faltando para a concretização desse princípio?

É provável que a resposta a esta pergunta esteja contida no segundo sentido da palavra *nomia*, isto é, na

idéia de espaço relativo. Defende-se aqui que é necessário acrescentar ao “modelo” (*nómos*), que é geral, as ações desenvolvidas no “lugar relativo” (*nomós*), que é particular de cada instituição. O modelo reconhece a capacidade da universidade autodeterminar-se, de estabelecer as próprias leis internas, mas isso está longe de significar que a concessão legal garanta de fato sua aplicação. Cada instituição terá que criar seus próprios regulamentos dentro do seu espaço relativo, optando pela melhor maneira de exercer sua autodireção. Precisa aprender a andar por si mesma, encontrar os seus próprios caminhos, sem esperar que tudo lhe seja determinado por um instrumento legal. Vista sob este ângulo, a autonomia não está restrita a uma norma e sim amplia os seus limites dentro dos *campi* universitários. É uma autonomia construída pela ação de docentes-pesquisadores, funcionários e alunos.

A maior parte dos estudos sobre o tema privilegia a análise da autonomia nos dispositivos legais (modelo),

investigando sua interferência nas instituições universitárias. No propósito de acrescentar mais um elemento às relevantes pesquisas na área, neste estudo o foco principal está na investigação da ação política desenvolvida no interior da universidade (espaço relativo) com a finalidade de torná-la mais autônoma. Analisa-se, portanto, a ação política interna, sem com isso desprezar os fatores externos de pressão, dentre eles a legislação que estabelece o modelo a ser segui-

do, por considerar-se que a ação política complementa o modelo e torna-o exequível dentro da instituição. Nesse sentido, a autonomia universitária é vista aqui como decorrente de uma construção coletiva.

No entanto, outros elementos foram considerados neste estudo. O primeiro deles diz respeito aos limites da autonomia. Significa que a autodeterminação e o autogoverno que a universidade deve buscar na construção da sua autonomia têm seus limites estabelecidos pela sociedade que a mantém e para a qual desenvolve a sua missão. Se a universidade tem uma missão junto à sociedade, parece óbvio que os condicionantes para a autonomia universitária sejam por ela estabelecidos. Assim, a autonomia universitária aqui defendida não exclui a avaliação e o controle social de sua produção, que devem ser feitos a partir do conhecimento e acompanhamento de suas práticas.

O segundo elemento considerado foi a importância das universidades públicas para a sociedade brasileira. Não se pode deixar de considerar que essas instituições

## A maior parte dos estudos sobre o tema privilegia a análise da autonomia nos dispositivos legais (modelo)

podem desempenhar papel estratégico na redução das desigualdades regionais, sociais e econômicas existentes no país, contribuindo de forma efetiva para a transformação social e econômica brasileira. A universidade pública

“representa os interesses da sociedade, participa da política do Estado — no sentido de que é parte da *polis* — mas não é governada pelo Estado, nem em seu nome. É a única instituição que se insere no Estado e o transcende” (TRIGUEIRO MENDES, 2000, p. 148).

Cabe ainda estabelecer a diferença entre autonomia de gestão financeira e autonomia financeira. A primeira refere-se à autonomia da universidade para gerir seus recursos como bem lhe aprouver, de acordo com suas necessidades, enquanto a segunda libera a universidade para buscar recursos em instituições privadas, sem amarras legais. É importante ressaltar que a autonomia aqui defendida é a de gestão financeira, e não prescinde, portanto, do financiamento das universidades pelo Estado. Os recursos nelas despendidos devem ser vistos como um investimento social, indispensável para o desenvolvimento de um país marcado por disparidades regionais tão intensas. Manter a universidade pública é fundamental para a redução dessas desigualdades e da dependência científica e tecnológica brasileira.

Vale destacar também que a construção da autonomia universitária não pode prescindir da democratização das decisões internas, ou seja, da gestão democrática.

“A defesa da universidade autônoma e democrática passa pelo princípio da gestão democrática em todos os níveis e instâncias — reitoria, centros, faculdades, departamentos, etc” (FÁVERO, 2000, p. 183).

Trigueiro Mendes (2000) assinala que a fonte do poder na universidade é a *vontade comum*, expressa numa estrutura que exclui qualquer forma monárquica ou oligárquica de autoridade. Não se constitui, portanto, em monopólio daqueles que se encontram na cúpula.

Todavia, essa vontade comum só terá condição de manifestar-se a partir do envolvimento ativo de todos os segmentos da universidade. A gestão democrática precisa ser uma prioridade na construção da autonomia universitária. Ou melhor, ela se constitui no elemento indispensável para que a instituição possa realmente

gozar de uma autonomia que transcenda interesses individuais ou políticos, possibilitando o alcance dos reais objetivos institucionais. Para isso, o trabalho a ser desenvolvido no espaço social da universidade é fundamental, e acompanhar esse trabalho na história da UFRuralRJ ampliou a percepção do problema

### **A construção da autonomia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro**

A pesquisa desenvolvida na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro teve a abrangência de três décadas – de 1960 a 1989. Nesse período foram analisadas as principais leis de ensino, as atas do Conselho Universitário (CONSU) e as ações desenvolvidas na Instituição, buscando-se apreender as ampliações ou reduções da autonomia universitária e suas possíveis causas.

No início da década de 1960, a educação nacional tinha na Lei nº 4.024/61 seu principal referencial. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961 dispunha, em seu artigo 80, que as universidades gozariam de autonomia administrativa, financeira, didática e disciplinar; mas ao mesmo tempo incumbiu o Conselho Federal de Educação de aprovar os estatutos das universidades. No entanto, a limitação do princípio da autonomia não residia somente na aprovação do estatuto pelo CFE; era ainda mais sentida na obrigatoriedade das instituições se-

**A pesquisa desenvolvida na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro teve a abrangência de três décadas – de 1960 a 1989. Nesse período foram analisadas as principais leis de ensino**

guirem todas as regras emanadas daquele órgão, para a elaboração do seu principal documento interno. Isso significava uma total falta de liberdade para traçar objetivos e estratégias de ação que cada universidade julgasse mais conveniente. Aquelas que não obedecessem aos rígidos critérios não obtinham aprovação para continuar funcionando.

A então Universidade Rural do Brasil,<sup>3</sup> como as demais instituições da época, foi obrigada a elaborar seu Estatuto segundo as regras impostas pelo CFE. Constatou-se na análise do documento aprovado em 1963 que, em vez de ampliar sua autonomia, a URB não teve sequer liberdade de expressar no documento suas convicções e projetos; seguiu uma fórmula imposta, mesmo sabendo que não se adequava às características de uma instituição agrária.

Com o golpe militar, a Lei nº 5.540/68 e a legislação complementar se encarregaram da Reforma Universitária e de garantir “que as universidades gozariam de autonomia didático-científica, disciplinar, administrativa e financeira, que seria exercida na forma da lei e de seus estatutos”.

tos" (Lei nº 5.540/68, art. 3º). A análise dos fatos e dos documentos internos da UFRuralRJ demonstrou, porém, que ela não usufruiu essa autonomia em nenhum dos aspectos integrantes do texto legal. Não teve autonomia, por exemplo, para criar, organizar e extinguir cursos, sendo obrigada a criar unidades universitárias e cursos para os quais ainda não se considerava preparada. Para alcançar a "universalidade de campo" exigida pela Lei nº 5.540/68, a UFRuralRJ instituiu novas unidades voltadas para as áreas de ciências sociais e educação, sem que isso expressasse a vontade ou necessidade de sua comunidade. Seus cursos tradicionais também não escaparam da interferência externa e tiveram que adaptar seus currículos às novas diretrizes do CFE, para serem reconhecidos nacionalmente. Todas as mudanças foram feitas a partir de regras definidas fora da Universidade, não se caracterizando, portanto, como reformulações decorrentes de análises efetuadas pela comunidade universitária (UFRuralRJ. Atas das Reuniões do Conselho Universitário, 1970-1975).

No que diz respeito à autonomia administrativa, cabe ressaltar que o autoritarismo e a repressão foram as principais atitudes dos dirigentes na maior parte do período estudado, no qual se evidenciou, algumas vezes, uma autonomia de ação do reitor amparada pelas autoridades militares, não podendo, portanto, ser confundida com autonomia da instituição universitária. Confundir autonomia do reitor com autonomia universitária é, como bem afirmou Trigueiro Mendes (2000), uma das deformações desse conceito.

Finalmente, no que se refere à autonomia de gestão financeira, os documentos consultados demonstraram que os recursos vinculados administrativamente a rubricas impediram a instituição de aplicá-los segundo suas reais necessidades. Vale destacar ainda que a Instituição sofreu drástica redução de recursos na década de 1960, o que acarretou sérias conseqüências nas décadas subseqüentes. A UFRuralRJ foi mais atingida que as demais universidades públicas pela política educacional adotada nos anos da ditadura militar, em virtude de sua transferência, em 1967, do Ministério da Agricultura para o Ministério da Educação e Cultura. Enquanto no primeiro era a Instituição mais importante de educação superior, no segundo passou a ser somente mais uma e, o mais grave, uma das menores, o que significava ser uma das que recebiam um montante menor de recursos, que na época foi reduzido em 50%.

No entanto, ao se analisar as ações empreendidas por professores, alunos e funcionários técnico-administrativos da UFRuralRJ, e seus efeitos no autogoverno da Instituição, os documentos fornecem indicações de que a ação política da comunidade universitária, em muitos momentos, ampliou a autonomia da Universidade, o que pôde ser constatado com a eleição direta para os cargos superiores da universidade, em 1984, culminando com a eleição direta e paritária para reitor, em 1988.

Politicamente mais organizados, professores, alunos e funcionários centraram suas forças na democratização interna da Universidade, considerando que as mudanças somente seriam possíveis com dirigentes democraticamente eleitos, que, conseqüentemente, teriam um compromisso mais explícito com a comunidade que os elegeu.

### Conclusão

Durante o período de abrangência da pesquisa, foi possível constatar que UFRuralRJ não teve sua autonomia ampliada por nenhum ato legal. Os estudos efetuados foram significativos para confirmar a primeira hipótese de que nenhuma lei pode, sozinha, conceder autonomia às universidades.

A análise dos fatos destacados sinalizou também para a confirmação de que a ampliação da autonomia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, ao longo de sua história, teve relação direta com o envolvimento da comunidade acadêmica nos assuntos relacionados às demandas institucionais. Em determinadas ocasiões, somente um dos segmentos dessa comunidade agiu de forma mais sistemática. Mas, no momento em que professores, alunos e funcionários se juntaram para discutir a Universidade e apresentar propostas para a resolução dos problemas institucionais, as conquistas foram mais significativas, confirmando a importância e a força política da ação conjunta. Portanto, a pesquisa desenvolvida forneceu indicadores que permitiram a confirmação da segunda hipótese: a autonomia universitária é um processo em construção.

Voltando, então, à pergunta que deu início a este texto, podemos agora respondê-la. A ampliação ou redução da autonomia universitária **não** dependem exclusivamente de uma lei externa, mas, antes, têm relação direta com a ação política de professores, funcionários administrativos e estudantes de cada instituição. Isso significa que, se quisermos uma universidade mais autônoma, temos que lutar politicamente por ela.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUNHA, Luiz Antônio; GÓES, Moacyr de. *O Golpe na Educação*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

CURY, Carlos Roberto Jamil. "A questão da autonomia universitária". In: *Universidade e Sociedade*. ANDES/SN, ano I, n. 2, nov. 1991, pp. 25-29.

FÁVERO, Maria de Lourdes A. "Autonomia universitária mais uma vez: subsídios para o debate". In: GUISSARDI, Valdemar (org.). *Educação superior: velhos e novos desafios*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 179-196.

GERMANO, José Willington. *Estado Militar e Educação no Brasil (1964 – 1985)*. 3. ed., São Paulo: Cortez, 2000.

SGUISSARDI, Valdemar. "Autonomia universitária e mudanças no ensino superior: da polissemia do conceito às controvérsias de sua aplicação". In: CATANI, Afrânio Mendes (org.). *Novas perspectivas nas políticas de educação superior na América Latina no limiar do século XXI*. Campinas, SP: Autores Associados, 1998, pp. 29-48.

TRIGUEIRO MENDES, Durmeval. *O Planejamento Educacional no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

UFRuralRJ. *Atas do Conselho Universitário*. 1960–1989.

## NOTAS

<sup>1</sup> Profa. Dra. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRuralRJ / Instituto de Educação / Departamento de Teoria e Planejamento de Ensino. E-mail: celiaoitranto@terra.com.br

<sup>2</sup> Ver Sguissardi (1998); Cunha & Góes (1999) e Germano (2000).

<sup>3</sup> A Instituição foco da pesquisa, depois de transformada em universidade, teve as seguintes denominações: Universidade Rural (UR), 1943 – 1960; Universidade Rural do Rio de Janeiro (URRJ), 1960 – 1962; Universidade Rural do Brasil (URB), 1962 – 1967; Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRuralRJ), desde 1967 até a presente data.

# O ANDES-SN E A AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA: UM OLHAR PARA A HISTÓRIA

Alexandre Antônio Gíli Náder<sup>1</sup>

< Professor do Centro de Educação da UFPB /  
Diretor da Regional Nordeste 2 do Andes-SN >

A instauração da modernidade ocidental<sup>2</sup> – que, aliás, tem como um de seus primeiros momentos (ou indícios) o surgimento das universidades – trouxe, entre outros tantos elementos importantes demarcadores de sua ruptura com o medievo, a atribuição de um novo papel social para o conhecimento.

Se, no período histórico da Idade Média, o valor do conhecimento, incorporado como dádiva divina, consistia em possibilitar a contemplação – tão mais estática quanto maior esse valor fosse – da perfeição da obra de Deus (lembremo-nos de Santo Agostinho e de sua “Doutrina da Iluminação”<sup>3</sup>), na modernidade, o valor é transposto para a esfera da intervenção, sendo construído/produzido pelos homens para tornar-se o principal suporte das suas ações sobre o mundo na diversidade possível de suas naturezas. Num breve intervalo de tempo, essa concepção de conhecimento vai assumindo o lugar da que prevalecia anteriormente. Maquiavel, por exemplo, já no início do século XVI, em 1513, explicita essa nova percepção em sua dedicatória de “O Príncipe” para Lourenço (o Magnífico) de Médici<sup>4</sup>.

Nessa nova perspectiva de construção social e humana, torna-se necessário conferir ao conhecimento o reconhecimento de sua historicidade e visualizá-lo, por sua secularidade agora evidenciada, como produção dotada de partido (não neutra), de intencionalidade.

Com relação à historicidade do conhecimento, cabe, de antemão, registrar que ela é condicionada pelo entorno sócio-espaco-temporal no qual o conhecimento se situa. Mas, e este é um dos elementos centrais nesta argumentação, a especificidade da qual o conhecimento é portador no processo de sua produção e socialização

abre a possibilidade de que o condicionamento anteriormente mencionado não se aprofunde em determinação, o que teria como consequência a transformação do conhecimento num puro reflexo das demais práticas e relações sociais em presença. Desse modo, o conhecimento é potencialmente detentor de uma historicidade que, embora fortemente balizada pelo seu contexto, poderá ser própria, peculiar, singular, mesmo. Esta é uma das formas possíveis de se caracterizar o conceito de **autonomia relativa do conhecimento**, autonomia essa que pode permanecer como virtualidade, mas pode, também, efetivar-se, com maior ou menor intensidade, a depender do partido assumido pelo conhecimento, já referido acima. A abordagem dessa questão será retomada mais adiante.

Das considerações apresentadas acima, penso ser possível caracterizar dois desdobramentos desse novo modo de visualizar o conhecimento.

Em primeiro lugar, o alçamento, na modernidade, das ações educativas, aquelas práticas sociais que realizam a produção e socialização do conhecimento em um novo e mais elevado patamar, sob diversos pontos de vista, inclusive o epistemológico.

Articulado ao anterior, a nova importância adquirida pelos espaços sociais específicos (as instituições), nos quais se processam as práticas educativas, que vão gradativamente assumindo o posto de principal instância de socialização, anteriormente (na medievalidade) ocupado pela Igreja. As escolas, com destaque para as universidades, são por excelência o paradigma das instituições na modernidade.

Outro elemento a ser destacado no processo de estabelecimento da modernidade é o surgimento e a

consolidação do modo capitalista de produção, que de fato reorganizou radicalmente, em todas as suas vertentes, a existência da espécie, ao tornar-se hegemônico ao longo do período. Na contemporaneidade, dentro da qual se deu o esgotamento praticamente absoluto das formas concretas alternativas ao capitalismo (instaladas nos países do leste europeu, usualmente designadas por **Socialismo real**), essa hegemonia torna-se, efetivamente homogênea, por intermédio do fenômeno conhecido por **globalização** (capitalista). No entanto, tão marcante quanto essa predominância registrada acima, cabe assinalar a persistência da busca, teórica ou empírica, de outras formas de organização da produção material distintas- ou mesmo antagônicas- do(ao) capitalismo. Nesse contexto, incluíram-se aquelas buscas historicamente superadas, como as acima citadas; também se incluem outras, mais atuais, em processo de aglutinação de forças, e, ainda, aquelas que, mesmo formuladas no passado, não tiveram a oportunidade de, por assim dizer, receber um veredicto da história. Ou seja, acompanhando o que propõe o historiador catalão Josep Fontana<sup>5</sup>, essa busca condensa um conjunto de experiências, muitas nem falidas nem exitosamente realizadas, que podem nos subsidiar, sem passadismos, no presente, para a construção/ reforço de possibilidades para o futuro.

A partir desse último registro feito acima e tendo em mente que referenciais de análise aplicados a longas durações necessitam deter dinâmica histórica própria suficientemente ágil para impedir que elas se tornem anacrônicas, considero estar de posse de todas as ferramentas necessárias para, doravante, focalizar essas reflexões no sentido do eixo apontado pelo título do texto. Assim, vejamos.

Na perspectiva colocada pela não neutralidade do conhecimento, julgo ser necessário que se perceba a possibilidade de projetos distintos a ele direcionados. Esses projetos terão, inquestionavelmente, desdobramentos sobre a autonomia do conhecimento e, sem dúvida, sobre o *status* a ser atribuído às instituições educacionais, especificamente às universidades. A apresentação subsequente, ainda que sem um nuançamento mais minucioso<sup>6</sup>, caracteriza, em grandes linhas, as possibilidades aventadas.

Numa primeira vertente, de caráter conservador, o projeto vinculado à continuidade da hegemonia do modo de produção capitalista, em sua configuração atual, visa a assegurar a apropriação privada do instrumento de

intervenção conformado pelo conhecimento, obtendo, dessa apropriação, lucro. Ou seja, nessa vertente o conhecimento é, pura e simplesmente, uma *mercadoria* a mais, dotada de alguma peculiaridade, mas sem nenhuma autonomia em relação à instância econômica da sociedade, já que plenamente inserido na circulação planetária em vigência, como as demais mercadorias. Nela, ainda, educação é *negócio*, processo de produção e distribuição do conhecimento-mercadoria, no qual se extrai, buscando ampliá-la ao máximo (afinal de contas, a acumulação abstrata é, por definição, um processo sem limites<sup>7</sup>), mais-valia absoluta e relativa. Para essa abordagem, a instituição universitária, uma das principais plantas produtoras/ distribuidoras da mercadoria em foco- no caso do Brasil quase que exclusivamente a única- deveria configurar-se plenamente subordinada aos ditames da reprodução ampliada do capital, isto é, *sem qualquer veleidade de autonomia*. No caso dos

docentes das instituições de ensino superior (IES), a adesão a esse projeto, além de patrocinada por um forte componente inercial, é enganosamente sedutora. Se, num primeiro momento, ela se apresenta como a possibilidade de gestão de seu próprio trabalho, em pouco tempo, tornar-se-á evidente que essa alternativa estará restrita a muito poucos e aos demais restará nada além de uma subordinação alienante e, portanto, desqualificadora de sua atuação profissional.

Outra compreensão, que se confronta com a anterior, comprometida com uma ação transformadora, de caráter democratizante e emancipatório dos subalternos, percebe no potencial de intervenção do conhecimento uma mediação necessária, quase mesmo indispensável, para essa transformação democratizante. A condição de materialização dessa potencialidade exige que o conhecimento venha a ser objeto de um processo social que estabeleça e reforce sua condição de *patrimônio do gênero humano*, por intermédio de sua socialização e apropriação irrestrita. Isso significa tentar estabelecer, a partir de um olhar minucioso para cada conjuntura e para os processos dinâmico-históricos de transição entre elas, a maior autonomia possível para o conhecimento, não deixando que prevaleça na sua produção e disseminação, no caso do presente, por exemplo, a mesma lógica que preside o conjunto das relações sociais em vigor, com destaque para aquelas de poder. Nessa linha, a educação, identificada com o processo social acima descrito, é um *direito universal*, a ser assegurado pelo Estado. E, por fim, nessa abordagem, para as universidades, instância

Na perspectiva colocada pela não neutralidade do conhecimento, julgo ser necessário que se perceba a possibilidade de projetos distintos a ele direcionados

capital para a concretização desse direito, faz-se necessário o *máximo grau de autonomia possível*. Isso significa reconhecer que, no espaço interno da instituição, estará resguardada, na medida do possível, a prioridade da construção plural, coletiva e solidária do conhecimento e de suas articulações com as demandas, das mais variadas ordens, emanadas por toda a sociedade, e não apenas com as oriundas dos segmentos sociais privilegiados. Para os professores das IES, a proposição de autonomia da universidade aqui apresentada, pelo seu próprio caráter contraditório em relação àquilo que vige predominantemente na sociedade nos dias de hoje, é, acima de tudo, uma perspectiva de luta, muita luta. Mas, por outro lado, não há razão para rejeitá-la liminarmente; ao contrário: o fim da História pressuporia, antes de mais nada, o fim dos conflitos-antagonismos, sobretudo- entre os diferentes sujeitos históricos (ainda que seja pela aniquilação física de um dos contendores). Nesse sentido, o tempo, embora exigindo doses maciças de paciência e subjetividade históricas, joga a favor deste é o momento de resgatar a prescrição, já assinada, de Josep Fontana, em nossa atuação ao longo desse processo, que poderá desdobrar-se na (re)construção efetiva da identidade profissional docente, em seus atributos e relações.

Não é difícil perceber a qual dos partidos a concepção de autonomia defendida pelo ANDES-SN está vinculada. Por sua natureza de entidade sindical representativa da categoria de trabalhadores docentes das IES, autônoma em relação ao Estado, ao patronato e às entidades político-partidárias, ele só poderia, no cumprimento de seu compromisso de classe, vincular-se ao último projeto para o conhecimento aqui apresentado. Em suas elaborações e nos diversificados embates que tem travado, as primeiras sistematicamente aperfeiçoadas<sup>8</sup>, e os segundos deliberados<sup>9</sup> em suas instâncias, o que ele tem feito, na verdade, é desenvolver, dentro dos limites e possibilidades estabelecidos, o exercício dessa opção. Se os resultados não têm sido plenamente satisfatórios à luz das suas aspirações e de seus parceiros, eles são, sem dúvida, relevantes. Por um lado, é preciso identificar a aspereza da conjuntura contemporânea, em suas configurações micro e macroscópica, para as postulações oriundas da racionalidade dos subalternos, e reconhecer que os efeitos sobre essa conjuntura das ações do ANDES-SN, por menores que sejam, sempre são no sentido do favorecimento das postulações mencionadas. Por outro,

as representações  
sociais dos dois projetos  
para o conhecimento  
aqui caracterizados  
são as classes sociais  
fundamentais,  
reciprocamente  
antagônicas.

sua presença atuante na cena histórica é, inegavelmente, fator de acionamento de virtualidades modificadoras, numa perspectiva de ruptura, do *status quo*.

Para concluir a apresentação das reflexões aqui explicitadas, gostaria ainda de destacar, mesmo que brevemente, algumas questões.

Inicialmente, considero estar acima de qualquer dúvida o fato de que as representações sociais dos dois projetos para o conhecimento aqui caracterizados são as classes sociais fundamentais, reciprocamente antagônicas. Não me incluo entre aqueles que decretaram a obsolescência da classe como base para a análise da sociedade. Ao contrário, penso que das alterações introduzidas pelo recente avanço tecnológico no processo capitalista de trabalho- a agregação de valor feita pelos seres humanos com o concurso da ciência e da técnica (e não o oposto<sup>10</sup>), em termos de sua realização e gestão- decorrem uma complexificação e uma heterogeneização interna das classes fundamentais, no-

tadamente da subalterna, mas, em hipótese alguma, sua diluição, descaracterização ou desnaturação. E aqui, na perspectiva de atender ao alerta anteriormente feito sobre a necessidade de caráter dinâmico para os referenciais analíticos, cabe recuperar a concepção de classe defendida por Thompson<sup>11</sup>, na qual destaca sua natureza de *ente histórico concreto*, sua *dupla dimensão materialista-idealista*, abrangendo, portanto, simultaneamente experiência e consciência, e

seu *teor relacional-dinâmico*. Finalmente, a partir dessas considerações acima, julgo ser este o espaço adequado para justificar o tratamento utilizado na enunciação dos projetos para o conhecimento (Ver nota 6). A intenção colocada neste texto é de um contato de caráter inicial com a temática, sendo, a meu ver, adequado o realce de sua dimensão interclasses. Uma outra leitura, mais aprofundada, que busque uma maior completeza na abordagem do tema do que aquela aqui desenvolvida terá, necessariamente, que se debruçar sobre o nuançamento referido, o qual, ao meu ver, é, marcadamente, intraclasses.

Ainda que seja uma ligeira menção, gostaria de apresentar, à guisa de exemplos, outras áreas para as quais a questão do projeto de conhecimento e, conseqüentemente, da concepção de autonomia universitária poderão trazer implicações. Para não me alongar demasiadamente, citarei apenas duas: o campo das relações entre público e privado que contém, em seu âmbito, com destaque, o financiamento da educação e o

espaço das condições de realização do trabalho docente.

Por fim, ainda que considerando já haver evidenciado esse aspecto, gostaria de encerrar este artigo, ressaltando, uma vez mais, uma advertência fulcral: a adoção e a defesa efetiva de uma concepção de autonomia universitária não devem ser jamais visualizadas como um componente estratégico e, menos ainda, tático. Pelo contrário, elas são elementos fundantes, instituintes do projeto para o conhecimento e, desse modo, dos projetos de universidade e de sociedade. Eis o porquê do confronto que se estabelece em seu entorno.<sup>12</sup>

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, César Q. "Atualidade de Marx", In: -. *Caros Amigos*, 90. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes, 1983, 2v

EAGLETON, Terry. "De onde vêm os pós-modernistas?". In: WOOD, Ellen M. & FOSTER, John B (org). *Em defesa da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru/SP: EDUSC, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Towards a rational society*. Londres: Heinemann, 1972.

THOMPSON, Edward P. Prefácio. In: -. *A formação da classe operária inglesa*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987, 3v.

*Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Coleção "Os Pensadores". *Maquiavel*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Coleção "Os Pensadores".

### NOTAS

<sup>1</sup> 2º Vice-presidente da Secretaria Regional Nordeste 2 do ANDES-SN, integrante da Coordenação do Grupo de Trabalho de Política Educacional (GTPE/ANDES-SN), professor do Departamento de Habilitações Pedagógicas do

Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, doutor em História (UFPE, 2004).

<sup>2</sup> Ao falar aqui de modernidade, compreendo uma longa duração, uma estrutura à Braudel, que se estabelece ao final do período de predomínio do modo de produção feudal e perdura até os dias atuais. (BRAUDEL, 1983) e não o que é usualmente abrangido pela História Moderna, quando se faz uma partição didática (?) da temporalidade histórica. Do mesmo modo, quando mais adiante falar da contemporaneidade, estou pensando numa média duração, a conjuntura atual, contida na estrutura da modernidade ocidental, e não no período estudado pela chamada História Contemporânea. Ainda que sem maiores explicações, gostaria de registrar que tomo como marcos temporais iniciais da conjuntura destacada diversos acontecimentos ocorridos em 1968 (EAGLETON, In: WOOD, 1999, pp. 23-32).

<sup>3</sup> SANTO AGOSTINHO, 1996.

<sup>4</sup> MAQUIAVEL, 1996.

<sup>5</sup> FONTANA, Josep. **História: análise do passado e projeto social**. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

<sup>6</sup> A ausência desse nuançamento será justificada *a posteriori*, no próprio texto.

<sup>7</sup> Cf BENJAMIN, César Q. "Atualidade de Marx". In **Caros Amigos**, 90. São Paulo: Casa Amarela, 2004, p.18.

<sup>8</sup> Cf, por exemplo, o **Caderno 2**, em sua edição inicial e nas sucessivas revisões e atualizações. Vale, ainda, salientar que uma nova revisão desse documento estará na pauta do próximo (26º) Congresso do ANDES-SN.

<sup>9</sup> Cf, por exemplo, os Planos de Luta formulados (Congressos) e atualizados (CONADs) pelo sindicato.

<sup>10</sup> Cf HABERMAS, 1972.

<sup>11</sup> THOMPSON, 1987.

<sup>12</sup> Este texto busca ser, no limite de minhas possibilidades, uma síntese atualizada de minha Tese de Doutorado (NÁDER, Alexandre A. G. Tempo e conhecimento: dialética da duração e fundamentos da narrativa para uma História de tempo presente/ recente (1968-2002) da Educação Superior Brasileira. Recife, PE: Mimeo, 2004), na qual são priorizadas as interfaces por ela detidas com o tema em questão.

# TEMPOS SOMBRIOS: O NACIONAL E O REFUGO DA GLOBALIZAÇÃO<sup>1</sup>

Lucia Helena

< Professora Titular de Literatura Brasileira da UFF / Pesquisadora do CNPq >



## história pátria

Lá vai uma barquinha carregada de  
Aventureiros  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Bacharéis  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Cruzes de Cristo  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Donatários  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Espanhóis  
Paga prenda  
Prenda os espanhóis!  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Flibusteiros  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Governadores  
Lá vai uma barquinha carregada de  
Holandeses  
Lá vem uma barquinha cheinha de índios  
Outra de degradados  
Outra de pau de tinta  
Até que o mar inteiro  
Se coalhou de transatlânticos  
E as barquinhas ficaram  
Jogando prenda coa raça misturada  
No litoral azul de meu Brasil.

### Oswald de Andrade<sup>2</sup>

Com sua verve irônica esse poema oswaldiano nos leva de volta ao projeto europeu de construção de uma nova ordem, perdida no tempo do expansionismo. Com seu olhar agudo, o ponta de lança de nosso modernismo re-agendava pela paródia de sua poesia pau-brasil o (des)encontro de projetos – o indígena e o outro – que se realizou na remota fronteira dos séculos XV e o XVI.

Se do ângulo do “novo mundo” o que aconteceu foi um processo agressivo de enorme violência; do ponto de vista europeu, o que se fazia era expandir para além-mar o recorte político que levava o desejo de dominação adiante, para obter o que na terra velha se manifestava como falta. Na construção da primeira etapa de textos que vão legitimar e viabilizar a hipótese colonizadora, e instalado em uma das caravelas que singraram o

Atlântico no final do século XV, Pero Vaz de Caminha escreveu uma carta a El Rei Dom Manuel afirmando que a viagem não fora em vão. A palavra do expansionismo lançava, com mão de mestre, a propaganda da descoberta. E anunciava a nova terra que o europeu não sabia nomear: Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e finalmente Brasil.

Da indecisão inicial até nossa configuração como um Estado-nação, construiu-se o imaginário de uma comunidade que (na hipótese Brasil) alimentou a pena de um contingente de escritores, dedicados a desenhá-lo o perfil, as pretensões, os encontros, as dúvidas, o concerto e o desconcerto. Mas não só: do louvor ufanista à *invasão* da nova terra até a publicação, em 1719, do *Robinson Crusoe*, no qual surge a metáfora do homem produtivo que naufragou

numa ilha ignota, decorreram dois séculos. Foi o tempo necessário para que o capitalismo se constituísse em outra ilha – a Inglaterra – como a forma vitoriosa e capaz de emitir novas ações de pujança. Em dois séculos de apogeu e de utopia se consolidou uma nova estrutura de trocas. No entanto, bastou apenas um século, o XIX, para que as certezas comesçassem a se abalar.

O dilaceramento social resultante desse processo se acentuou par e passo com a aceleração de um modelo social e econômico voltado a saudar o progresso e a ignorar o alto preço que tudo isso exigiu e que hoje se disfarça sob o rótulo de globalização, especialmente no que tange ao neo-imperialismo que ascende na esfera internacional e, no flanco interno, atua no que concerne ao desarme de melhores vertentes para a economia e a política brasileiras, tratadas, lamentavelmente, em ritmo de ópera por vezes bufa.

É no torpedo desse abalo que se move, no mar do século XXI, o transatlântico em que viaja Elizabeth Costello.<sup>3</sup> Essa personagem é uma criação de John Maxwell Coetzee – escritor sul-africano de ascendência holandesa, que escreve em língua inglesa, recebeu o *Prêmio Nobel de Literatura* em 2003 e foi duas vezes premiado com o *Booker Prize*, por seus romances *Vida e época de Michael K.*, de 1999, e *Desonra*, de 2000. Elizabeth Costello, uma espécie de alter-ego de Coetzee, apareceu, até agora, em dois textos do autor, *A vida dos animais* e outro, que leva o nome da protagonista. Ela convive com o que nos é contemporâneo, o que significa dizer que participa de uma época de “liquefação” do capitalismo, fase em que se desmontam os estados nacionais e a economia do bem-estar social e na qual se implanta a mundialização de um projeto econômico que contagia também as relações humanas, submetidas à cultura do dinheiro. É um momento em que não se tem mais certeza de que as pessoas melhoram com o que lêem, nem se o artista é o mesmo herói-explorador

Na sociedade contemporânea, o ambiente globalizado amplia sua esfera de sedução e aponta como mais viável a conexão direta entre o regional e o global

que pretende ser ou se estamos certos em aplaudir quando ele emerge de uma caverna com a espada ensanguentada em uma das mãos e a cabeça do monstro na outra (COETZEE, 2004, p. 192).

Desse modo, das caravelas cabralinas parodiadas por Oswald de Andrade ao transatlântico, ironizado por Coetzee e povoado pela clientela da alta-burguesia internacional e em que trabalha, como conferencista *entertainer* Elizabeth Costello, o mundo se tornou globalizado e as aspirações à igualdade, liberdade e fraternidade foram tremendamente minimizadas. Se ainda estivesse entre nós, provavelmente Carlos Drummond de Andrade perguntaria: e agora, José, quando a mundialização do capitalismo ronda o planeta?

Do primeiro personagem – o homem na terra nova, fazendo promessas ao rei – passando pelo segundo personagem – o Robinson na ilha deserta, reconstruindo o mundo por sua vontade – até o terceiro personagem, Elizabeth Costello, escritora, crítica literária e conferencista já entrando em decadência, a imagem da comunidade foi sendo construída, de diversas formas e por vezes de maneira contraditória. Cabe acrescentar que, adiante, a essa tríade vai se juntar um quarto personagem, Michael K., parente próximo de dois “brasileiros”, Macabéa e Fabiano.<sup>4</sup>

Na trajetória do expansionismo ao

capitalismo, a forma que resultou mais apropriada a suportar o flagelo da conquista em sua luta de expansão territorial ao preço da própria vida foi a que desenvolveu nos homens, na fronteira do século XVIII para o XIX, a idéia de configuração da terra como pátria mãe, terra gentil pela qual valeria lutar, uma vez que ela simbolizava uma comunidade de afetos, de língua e de território, que dava sentido ao princípio da nacionalidade, que, por sua vez, também cimentava a vida em sociedade, depois que se perderam os elos comunitários do mundo agrícola com o surgimento do contratualismo burguês.

A própria formação do Estado como nação, surgida no final do século XVIII na França e na Inglaterra, como informa Eric Hobsbawm, gerou uma manifestação de lealdade e coesão superior às demais formas de Estado. E isso ocorre a tal ponto que, durante o século XIX, por exemplo, o princípio da nacionalidade forneceu a Napoleão – sem que ele tivesse que contratar mercenários – soldados devotados e fiéis, na figura de aldeões que largavam seu pequeno mundo em prol da pátria, para defendê-la e expandi-la, em nome de um preceituário em que a ideologia da identidade nacional se enraizava no coração dos homens.

O acirramento do nacionalismo em imperialismo vai corroendo esses elos e a vivência do choque substitui a troca de experiência ainda baseada nos elos com a tradição da comunidade imaginada. Conforme a leitura de Walter Benjamim, a ruptura com esse modo comunitário de ser está registrada, em 1857, na lírica de *As flores do mal*. Mesmo antes disso, no manifesto comunista de 1848, Marx e Engels haviam apontado que o espaço do nacional, em demanda constante do capitalismo, daria lugar à crescente espiral do internacional.

O século XX ainda conservará a

tensão entre o nacional e o internacional, mas o século XXI, atendendo ao movimento finessecular de mais de trinta anos, declara de viva voz o término de uma equação que alimentou as chamas de duas grandes guerras do século XX: não vivemos mais em um mundo em que a oposição de base se dá entre a modernização e as estruturas rurais arcaicas.

Na sociedade contemporânea, o ambiente globalizado amplia sua esfera de sedução e aponta como mais viável a conexão direta entre o regional e o global, em detrimento do nacional e, mesmo, de uma referência ao internacional, se este se fizer mediador das nacionalidades. Em um mundo no qual se louva a diferença, a globalização, no entanto, tende a estandardizar o consumo e as identidades, embora sugira – com o véu que lança sobre outras possibilidades que teima em reprimir – estar provida de lucidez. Mas esta é uma lucidez paradoxal, pois fundada no desconcerto e no impedimento da vida, apartada que esta foi dos foros de cidadania, calamidade que atinge a maior parte da população do planeta. Enquanto há os que não podem comer, nem dispor de um teto para morar, “há também os que contemplam a miséria do observatório da opulência” (BAUMAN, 2004, p. 68), ou seja, os que consomem no desperdício, descartando-se em pouco tempo dos bens adquiridos por fastio ou por *status*. Destrinchar essa angustiante questão e desvelar ainda mais profundamente o fio do paradoxo vai além da argúcia de uma professora de literatura, leitora de Clarice Lispector e de Machado de Assis, e descrente das previsões e das cartomantes. Se o melhor encaminhamento da questão consiste na avaliação rigorosa da identidade do capitalismo, a postulação do problema, felizmente, ultrapassa a esfera da economia e inclui a discussão que se processa no âmbito da literatura e das transformações da sensibilidade do indivíduo em si e em sociedade, campo em que podemos mais de perto atuar.

Zygmunt Bauman assinala em *Vi-*

das desperdiçadas que nosso planeta está cheio. Essa afirmação não vem da geografia física ou mesmo humana, pois nesse sentido o planeta está longe de estar cheio. Constatar que o planeta está cheio é uma afirmação da sociologia e da ciência política, refere-se às formas e meios de subsistência dos seus habitantes e tem a ver com o resultado de um processo de modernidade entendida como racionalidade de produção para o progresso, desacompanhada de um projeto de vida mais humano que abarque a maior parte da população do mundo, sem condenar a maioria a conviver com uma norma que precede à realidade e determina a eliminação de vidas perdidas.<sup>5</sup>

O autor recorda, ainda, a figura do *homo sacer*, categoria do antigo direito romano, cuja vida é desprovida de valor. “Matar um *homo sacer* não [era] delito passível de punição” (BAUMAN, 2005, p. 44). Olhada hoje, a categoria do *homo sacer* corresponderia à do refugio humano estabelecido no curso da moderna produção de domínios soberanos ordeiros. Diz Agambem (*apud*, *idem*, *ibidem*) que, apesar do palavrório bem intencionado, a idéia de povo nada mais é hoje que o esteio vazio de uma identidade de Estado, culminando que temos nessa situação agravante tanto o Estado sem povo (Kuwait), do mesmo modo que o povo sem Estado (curdos, armênios, palestinos, bascos, judeus da diáspora).

Mas não precisamos ir tão longe para falar desse tema, pois o esvaziamento do Estado-nação, reduzido a uma forma mínima de cidadania, está presente no dia-a-dia dos brasileiros nos ataques à previdência social, na negação diária do emprego, na escassez de moradia digna, no desrespeito ao postulado constitucional acerca do salário-mínimo, na identificação da cidadania apenas como direito para quem pode ser também consumidor.<sup>6</sup>

Durante a construção da modernidade, em diversas etapas, o Estado-nação tem proclamado o direito de presidir à distinção entre ordem e caos e isso hoje se volta contra determinados grupos, especialmente os imi-

grantes. Ou como sobre isso reflete um personagem de Coetzee no romance *Juventude*:

Mês a mês o governo aperta as leis de imigração. Os originários das Índias Ocidentais são detidos no porto de Liverpool, detidos até ficarem desesperados, depois são mandados de volta para o lugar de onde vieram. [...] Se não o fazem sentir-se tão nuamente indesejado como eles, só pode ser por causa de sua coloração protetora: [...] a pele clara (COETZEE, 2005, p. 116).

Tais fenômenos povoam de sombra a cidade “feérica” dos modernos, que perde sua fulguração nos tempos atuais e sucumbe sob os escombros dos projetos mal sucedidos. Textos literários contemporâneos, comprometidos com a discussão da crise e bafejados pela reflexão sobre a tragédia na qual se debatem tantas vidas ameaçadas, sugerem que não nos pronunciemos em respostas rápidas e que melhor seria mapear e questionar novas categorias da sensibilidade que desafiam enquadramentos tradicionais. Ao contrário dos românticos, para os quais o anúncio da nova era levava a uma revalorização das dimensões do indivíduo, de seus projetos de missão e construção do mundo, e ao contrário dos modernistas, que pretendiam uma ruptura com o passado, alguns dos melhores romances contemporâneos, que tratam mais diretamente da crise que atravessamos, focalizam o apagamento do indivíduo e a tensão dos modelos da modernidade em confronto com o esvaziamento da subjetividade e das utopias do romantismo e do modernismo.

Dramatizando as levas de migrantes desprovidos de esperança na rota das cidades do que nos é contemporâneo temos *Vida e época de Michael K*, obra fundamental de John Maxwell Coetzee, na qual se “cria” nosso quar-

Tais fenômenos povoam de sombra a cidade “feérica” dos modernos, que perde sua fulguração nos tempos atuais e sucumbe sob os escombros dos projetos mal sucedidos.

to personagem, Michael K, que vem juntar-se à tríade mencionada antes, composta pelo navegante do renascimento, por Robinson e por Elizabeth Costello, como devem se recordar. Num mundo adverso, com características que conhecemos de perto, como as balas perdidas, o desemprego, a falência da rede hospitalar; a burocracia impeditiva e outras, menos nossas conhecidas, como a necessidade de passe para deixar a cidade do Cabo, Anna K, mãe de Michael, já velha e doente, tem o projeto de “sair de uma cidade que lhe prometia tão pouco e voltar para a tranquilidade do campo, de sua meninice” (COETZEE, 2003, p.14). Isso vai-se transformar num sonho para Michael. A decisão de escapar é tomada. Põe-se em marcha o percurso da migração que resulta na perplexidade do narrador, pois a deambulação de Michael, iniciada como fuga, se caracteriza como algo muito maior, abrindo-se como uma forma alternativa de ser e viver.

Ao traçar um personagem que pode ser visto como um *homo sacer*, a obra de John Maxwell Coetzee constrói um realismo muito particular, em que a linguagem não camufla o desconcerto do mundo, nem esconde o caráter de máscara da representação literária, do mesmo modo que não banaliza o mal iminente. Michael K., talvez o mais pungente personagem do autor, faz-nos retornar, por contra-

*Robinson Crusoe*  
constitui a imagem  
primeira do homem  
de negócios, o *self-*  
*made man* do  
capitalismo, o *homo*  
*economicus* com seu  
projeto de progresso

ponto, à imagem de Robinson, o homem empreendedor que se aventura na ilha ignota e pretende fazer ressurgir, das ruínas do naufrágio, um novo mundo.

Segundo Ian Watt, *Robinson Crusoe* constitui a imagem primeira do homem de negócios, o *self-made man* do capitalismo, o *homo economicus* com seu projeto de progresso, desenvolvimento e acumulação de bens, ainda que, naquele momento, tais pretensões se escudassem na idéia do trabalho e de sua dignificação, embora esta ocultasse a escravidão e a pilhagem colonialista.

Com Michael K. a experiência que liga o homem e a terra se dá sob nova configuração. Para escapar dos campos de trabalho e de tudo o que o persegue, o sem trabalho, sem teto, sem família, um cão sem pluma como os severinos de João Cabral, Michael tem que se refugiar num buraco, cavado com suas mãos nas terras de “um vasto país, em cuja face centenas de milhares de pessoas seguiam diariamente suas peregrinações de baratas, fugindo da guerra”. (COETZEE, 1999, p. 123). Seu retiro ficava a dois quilômetros da trilha mais próxima, e ele, para escapar, tem que se manter isolado, escorregando silenciosamente de volta para o buraco que lhe servia de abrigo toda vez que ouvia um ruído. Ao contrário de dispor da terra, Michael nela se enterra. Michael K. é em tudo diverso do per-

sonagem Robinson, construído por Daniel Defoe, o ex-náufrago retorna à Inglaterra próspero, mantido na prodigalidade com o dinheiro que acumulara nas terras brasileiras em que deixara um feitor cuidando do plantio.

O estar em solidão que, de início, parece aproximá-los, abre-se em uma dupla vertente: para Robinson, a solidão indica um rito de passagem para o *homo economicus* e sugere a paciência para o negócio, para a acumulação, encerrando a declaração implícita de um viver consigo mesmo como fonte e prazer de um narcisismo que se espalhará por todo um sistema de relações interpessoais; no caso do personagem de Coetzee, Michael K. surge como um *homo sacer*, a vida desperdiçada e inútil, que não será salva. No silêncio de sua solidão, sua resistência se instala como lavra da literatura de Coetzee, na criação magnífica desse personagem.

Coetzee nos mostra que a literatura, ainda que sem gozar do papel central de que desfrutou no século XIX e em alguns momentos do século XX, insiste na investigação desse problema, numa proposta que permite à crítica pensá-la no horizonte de uma reflexão na qual os impasses da modernidade e os desafios da pós-modernidade se enlaçam. Submetidos à dinâmica de um novo modo de contemplar a subjetividade e a identidade, personagens contemporâneos descortinam novas formas de representação oferecidas pelo nosso tempo, como a Lucy de *Desonra*, romance de J.M. Coetzee.

Relembremos que a posse da terra, nas mãos de Lucy, é ambicionada por Petrus, o nativo. O texto retoma a discussão do estatuto da disputa da terra e revela que a luta pela retomada tende a igualar o comportamento do nativo ao do ex-colonizador. Para retomar sua terra, sua África, Petrus passa por cima da ética, mesmo que isso signifique mandar estuprar Lucy,

a herdeira do colonizador, ainda que ela seja inofensiva e defenda a integração e a luta por melhores condições para o ex-colono. Essa obra discute a crueldade que envolve todo o processo de conquista e de reconquista, fazendo com que a violência se torne única moeda de troca naquele recanto de uma África pós-colonial. Pode-se inclusive afirmar que, ao contrário da prometida integração das diferenças, o romance de Coetzee revela ao leitor a veemência da exclusão, pela violência disseminada. E indica que marcas nacionais e internacionais da colonização e da pós-colonização são trocadas por violências locais que reproduzem os jogos passados e interrompem o processo de integração multicultural ambicionado na cena de um presente de pós-guerra. O romance põe a nu quão frágil é o elogio contemporâneo da articulação entre o local e o global. Tomá-lo como solução para os impasses, em detrimento do nacional, que marca a construção da modernidade, esconde novos impasses que precisam ser examinados e que têm sido alvo, como vimos em alguns exemplos anteriores, do corte agudíssimo da narrativa de Coetzee. O esvaziamento do Estado pode implicar a redução de valores indispensáveis a uma sociedade condizente com as necessidades materiais e espirituais dos cidadãos. Fora da literatura o problema tem sido, do mesmo modo, freqüente, como aconteceu recentemente, na Copa do Mundo realizada em 2006, na Alemanha.

A troca de marcas nacionais por tipificações que se estendem ao longo do globo ocorreu de forma tosca nos jogos do mundial de futebol. Além do apreço pelas caipirinhas, demonstrando o quanto permanece exótica a atração que o Brasil exerce no imaginário europeu, e considerando as muitas faces negras que compõem o elenco dos times europeus, como o da França (faces negras que geram recusa por parte de indivíduos como Le Pen, que disse não considerar aquele time “negro” representativo da França), tanto o exotismo da bebida quanto a cor da pele dos jo-

gadores revelaram um multiculturalismo carregado de preconceito. A estandardização pôde ser vista ainda em quase todos os times, na escalação de um modo “global” de jogar, que se traduziu em correr muito pelo campo demonstrando bom preparo físico e nível técnico, mas sem a expectativa das grandes jogadas individuais. O futebol de resultados, como o capitalismo em sua fase líquida, não louva os grandes estilos, embora os torcedores fiquem perplexos e em estado de admiração diante de um Zidane. Mas ele é fenômeno em extinção, figura até dispensável e, quem sabe, indesejada. Não se enxergam mais jogadas personalíssimas: nem elas parecem ser esperadas ou exigidas; embora ainda sejam admiradas, perderam o caráter de necessidade.

A mundialização do que é local desmancha, portanto, as nacionalidades e a demanda da originalidade. E, se louva o local, é porque o mundo, no estado global, torna-se espécie de mapa-múndi da soma rudimentar de localidades que se juntam num espetáculo para o todo, inalcançável, mas previsível, que identificará as diferenças, rotulando-as e destinando-lhes a verba mínima da sobrevivência abaixo do nível de cidadania e de dignidade. O espectador se contenta com o gol (e com poucos *goals*), não mais exigindo a jogada sutil e única, peça rara em quase todos os estádios. É sob a regência da uniformidade, pois, que as singularidades se fragmentaram e se fragmentam cada vez mais, impedindo reações e resistências eficazes. Retomando Zygmunt Bauman em *Amor líquido* podemos dizer que, numa sociedade de valores (e de amores) líquidos, não há como proteger os alicerces do que perdeu sua vigência e do que ainda não se fortaleceu, nem há hipóteses de se congregarem o fragmento e o todo. Considera o autor que se pode até

[...] facilmente imaginar um mundo mais adequado para a jornada rumo à “unidade universal da humanidade” kantiana do que aquele que por acaso habitamos hoje, ao fim da era da trindade território/nação/Es-

tado. Mas não existe outro mundo, e assim não há outro lugar de onde se partir. No entanto, não iniciar a jornada, ou não iniciá-la logo, *não é* – neste caso, sem dúvida – *uma opção* (BAUMAN, 2004, p. 182).

Depois da propagada crise das utopias, pela falta de perspectivas com relação a propostas e ao futuro, fortaleceu-se um sistema em que a indiferença toma conta da alma e repercute nos relacionamentos. A violência e a brutalidade se espalham por toda parte e o instinto de defesa aumenta a insensibilidade. Embora tão pouco preparada quanto nós mesmos para viver as metamorfoses contemporâneas e o crescimento avassalador da agressividade e da insensibilidade, a literatura atual nos oferece muito mais do que seu mero testemunho. Como força específica de um tipo de pensamento que não se ergue a partir de mecanicismos ou de reduções racionalizantes, nem sentimentalizantes, a literatura permite refletir sobre o real, dele se distinguindo, mas a ele sempre retornando e dele partindo de novo em um movimento de reflexão interminável.<sup>7</sup>

Michael K, personagem de Coetzee, vive em tal solidão, que ela dói na consciência do leitor, como se não apenas ele houvesse caído num campo de trabalho, semelhante às prisões com segurança máxima. Magnífico acerto da literatura, Michael é primo-irmão de uma sua distante companheira de exclusão, a Macabéa clariceana de *A hora da estrela*, e de um outro migrante, o Fabiano de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos. Michael, Macabéa e Fabiano perfazem a cadeia de despossuídos lançados na precariedade e penúria de uma viagem que é também uma fuga.

Assim, surpreendentemente, no espetáculo da mundialização, a literatura reúne o passado e o presente e faz despontar, no enlace das cons-

## A mundialização do que é local desmancha, portanto, as nacionalidades e a demanda da originalidade.

truções localizadas no Brasil e na África do Sul, uma humanidade e uma desumanidade que se apossa da internacionalização dessas identidades, não mais apenas nacionais e, no entanto, marcadas pela mesma incapacidade dos modelos econômicos de permitir a liberdade, a igualdade, a fraternidade. No cenário atual das vidas desperdiçadas contemplamos, de um lado, a inadequação do Estado para ativar novos caminhos e, de outro, sua voluntária desistência, pois visa a atender a outros interesses. O Estado-nacional se desfaz em jogos políticos locais e, ao mesmo tempo, em mediador entre o local e as relações internacionais globais.

Como Michael K., vagamos entre uma coisa e outra, entre a generalidade (no caso a generalidade e a racionalidade dos campos de trabalho) e a especificidade (a tentativa de Michael de cuidar da mãe, e as tentativas paradoxais do médico, que mantém o campo de trabalho andando, com o cuidado dos pacientes tornando-se uma arma de dois gumes, um para habilitá-los a voltar ao trabalho e, outro, cúmplice de sua vitimação), mas também entre a universalidade e o nominalismo, entre a verdade e a mentira, numa oscilação perpétua de valores, em que as fronteiras, ideologicamente estendidas e endurecidas, são teoricamente abolidas. Tudo funciona como se as vozes que se vol-

Com que então, a literatura pode (não-pode?) fazer diferença. Fazer a diferença. Nunca se falou tanto em *diferença*.

tam à concórdia fossem também aquelas que promovem o seu contrário. Por isso, temos de recorrer à literatura, visto ser nela que se dá a possibilidade de pensar sobre essas questões de maneira invulgar. Nela dispomos de um lugar onde se encontra, por vezes de forma mais direta, outras vezes de modo muito sutil, a tensão do que nos cerca e a reflexão sobre isso que tanto nos angustia.

Mas, em contraponto à afirmativa que deposita a confiança no potencial da literatura, cabe também a dúvida: podemos mesmo confiar na literatura, será ela mesmo uma atividade capaz de nos iluminar tanto? Se é assim, como então ela é, do mesmo modo, uma atividade cada vez menos valorizada, como discute Beatriz Sarlo em *Cenas da vida pós-moderna*, que ainda por cima rende pouco e que, por toda parte, encontra-se solapada por livros de auto-ajuda, por escritos para o mercado, por leitores cada vez menos capazes de digerir o que não seja leve? É possível que, entre nós e neste momento, a literatura ainda possa oferecer-se como um fundamento, uma base sólida para se refletir acerca do que sangra e nos incomoda? Ou, como na alegoria de Elizabeth, Lady Chandos, a Francis Bacon, na carta de 11 de setembro de 1603, na ficção da ficção de *Elizabeth Costello*:

Salve-me, caro Senhor, salve meu marido! Escreva! Diga a ele que o

tempo ainda não chegou, o tempo dos gigantes, o tempo dos anjos. Diga a ele que estamos no tempo das pulgas. Palavras não o atingem mais, elas estremeçam e se partem, é como se (*como se*, eu digo)[...](COETZEE, 2004, p. 252).

Com que então, a literatura pode (não-pode?) fazer diferença. Fazer a diferença. Nunca se falou tanto em *diferença*. Faz parte do jargão o elogio do que se considera emergente ou excluído: as culturas a que não se deu voz, ou as que não puderam conquistá-la, vêm à tona com a força do retorno do reprimido. Parece que, ao falar da diferença, ao escrever sobre o assunto uma centena de livros – alguns até deploráveis e superficiais – estaríamos encaminhando solução para o problema da exclusão social. Creio que, neste julgamento, está-se tomando a parte pelo todo, ou seja, busca-se ultrapassar uma determinada forma de concepção ideológica de identidade e raça, que grassou de um nacionalismo autoritário, no final do século XIX, e patrocinou as aspirações de um imperialismo europeu sempre em expansão – não se examinando que, na complexidade do projeto moderno, uma gama extraordinariamente mais ampla de aspectos do tratamento do problema foi produzida.

Se a relação entre subjetividade e política conduziu a um estado de coisas que se deve não só lamentar como examinar cuidadosamente, há, na história desses conceitos, maior riqueza. Da visão escolástica de que as idéias continham o ser, chega-se à concepção da subjetividade como declarada alavanca do projeto moderno. Nossa época, todavia, oblitera a importância do indivíduo, preso a redes, tramas, traumas, simulacros e faz com que a reflexão se dinamize através de textos em que pensar, olhar e andar tornam-se idéias em migração, no tempo e no espaço, de uma nova forma de conceber o sujeito e a subjetividade, como em *Vida e época de*

*Michael K.*

Nesse e noutros textos, o futuro é uma dimensão que escapa e os personagens, como nós mesmos, convivem com um presente carregado de aflição. Perdido o fio que conecta a parte com o todo, não se pode ver tudo, nem o todo. Colhidos entre a vontade e o involuntário, espiamos e espreitamos o detalhe. E será exatamente o *detalhe*, o elemento a conter a pluralidade. No mundo dos personagens de Coetzee, acentua-se para o leitor que nossa sociedade, dependendo da decisão que tomar, poderá não só tomar as coisas pela raiz, como também contribuir (ou não) para que um novo horizonte se descortine. Um horizonte no qual os homens e sua subjetividade realmente façam sentido na discussão de novos e indispensáveis pactos entre o nacional, o internacional e a globalização. Mas esse horizonte está nublado e seus personagens andam na corda bamba.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANDRADE, Oswald. *Poesias reunidas*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Paris, capitale du XIXe siècle*. Le livre des passages. Paris: Cerf, 1989.
- COETZEE, J. M. *Elizabeth Costello*. Oito palestras. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A vida dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Vida e época de Michael K.* Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Juventude: cenas da vida na província II*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1997.

HABERMAS, Jürgen. "Modernity - an incomplete project". In: FOSTER, Hal (org). *The anti-aesthetic*. Essays on postmodern culture. Port Townsend, Washington: Bay Press, 1983. pp. 3-15.

HELENA, Lucia (org.) *Nação-invenção*. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização. Rio de Janeiro: Contra Capa/CNPq, 2004.

HELENA, Lucia. *A solidão tropical*. O Brasil de Alencar e da modernidade. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

\_\_\_\_\_. "O coração grosso: migração das almas e dos sentidos". In: *Alceu, revista de comunicação e política*. PUC/RJ, 2001, v.1, n.2, pp. 63-76.

LINS, Ronaldo. *Jardim Brasil: conto*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

\_\_\_\_\_. *O felino predador*. Ensaio sobre o livro maldito da verdade. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2003.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Le manifeste du parti communiste*. Intr. Robert Mandrou. Paris: Union Générale d'Éditions, 1962, Coleção 10/18, sem nome do tradutor.

SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna*. Intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina. Trad. Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1997.

WATT, Ian. "Da ética protestante à apoteose romântica". In: \_\_\_\_\_. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*. Trad. Mário

Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 147-227.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este trabalho foi apresentado no Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic), realizado em agosto de 2006, na Uerj.

<sup>2</sup> ANDRADE, 1974, p. 164.

<sup>3</sup> Criação de J.M. Coetzee, que aparece em *A vida dos animais* e reaparece em *Elizabeth Costello*. Referimo-nos à viagem que a personagem faz, na qualidade de intelectual *entertainer*, num cruzeiro burguês em que fará conferências sobre literatura.

<sup>4</sup> Cf. HELENA, 2001, p. 63-73. No artigo aqui indicado "O coração grosso: migração das almas e dos sentidos", desenvolvo a aproximação entre os personagens Macabéa (Clarice Lispector) e Fabiano (Graciliano Ramos).

<sup>5</sup> Cf. BAUMAN, 2005, p. 11.

<sup>6</sup> Agradeço a minha amiga e ex-orientanda Denise Brasil Alvarenga Aguiar, Doutora em Literatura Comparada e Professora da Uerj, a leitura de meu texto e as sugestões específicas que foram consideradas na redação deste parágrafo.

<sup>7</sup> Ao escrever estas considerações, veio-me à lembrança um trecho da conversa de Elizabeth Costello com seu filho, no já citado *Elizabeth Costello*, de J.M. Coetzee: "Não, Kafka não escreve sobre gente que enfia o dedo no nariz. Mas Kafka tinha tempo de imaginar onde e quando o seu pobre macaco educado iria encontrar uma parceira. [...] O macaco de Kafka está cravado na vida. Estar cravado é que é importante, não a vida em si. [...] Kafka fica acordado durante os lapsos em que nós dormimos. É aí que Kafka entra" (COETZEE, 2004, p. 39).

**Janaina Alves Brasil Corrêa**

<Mestre em Literatura Brasileira pela UFF>

ALINGUAGEM DE CLARICE LISPECTOR NA OBRA *ÁGUA VIVA*:

DIÁLOGOS COM  
O LEITOR SOBRE

O INDIVÍDUO

## Apresentação

Este trabalho pretende somar-se aos estudos da obra de Clarice Lispector no que tange à peculiaridade de expressão desta autora, cuja maneira de utilizar a linguagem parece ser o aspecto mais marcante em toda sua produção. Reconhecida por sua escrita peculiar, inovadora e que transgredir as normas da língua padrão, Clarice causou grande impacto na crítica na ocasião de sua estréia na literatura, justamente, pela singularidade de sua forma de expressão.

É interessante, no entanto, notar que esta questão da linguagem, tão em voga na crítica, no início da carreira de Clarice, com o decorrer do tempo, foi cedendo lugar a outros tipos de abordagens, ligados a questões como feminismo, filosofia da existência, misticismo, psicanálise e erotismo. Tal prática tem se intensificado, uma vez que a tendência da atualidade é a articulação entre literatura e outros campos do saber – cultural, antropológico, filosófico, dentre outros – e com diversas temáticas: repressão, liberdade, política, engajamento, e tantas mais que possam ainda ser (re)descobertas. Assim, criam-se estudos cada vez mais específicos e/ou periféricos quando uma problemática fundamental – que Antônio Cândido já ressaltava em 1944 – pode estar sendo abandonada: a articulação entre pensamento e língua. Esta “corrente dupla, de que saem as obras-primas e sem a qual dificilmente se chega a uma visão profunda e vasta da vida dentro da literatura” (CÂNDIDO, 1970, p. 126).

Esta é, portanto, a questão que se pretendeu retomar neste trabalho: o esforço de linguagem de Clarice Lispector para estender os limites da língua verbal.

## Introdução

O confronto travado por Clarice Lispector com a língua pode ser encontrado, de maneira sensível, ao longo de sua produção, então, *a priori*, poder-se-ia escolher qualquer de suas obras para tal estudo. Contudo, acredita-se que é em *Água Viva* que

podem ser encontrados traços de estilo e de linguagem de forma mais radicalizada.

Tendo em vista a abrangência que envolve esta discussão, partimos de algumas reflexões preliminares, com o objetivo de introduzir os pressupostos teóricos que deram suporte à investigação das questões que permearam a pesquisa. Assim, primeiramente, salientou-se a expressão literária, no que tange às relações estabelecidas entre o pensamento e a língua.

A partir dessas reflexões sobre o caráter da linguagem, discutimos o conceito de “escritura”, desenvolvido por Roland Barthes, que designa, entre outras coisas, o resultado do trabalho de deslocamento que o escritor exerce sobre a língua para “forçá-la” a exprimir um dado pensamento.

Tendo em vista que qualquer obra se completa com a participação daquele que a lê, incluímos nesta discussão as possibilidades de interação entre o leitor e o texto, bem como idéias de Wolfgang Iser e Umberto Eco, que tratam não só da interação entre estes agentes como também apontam para os mecanismos de envolvimento construídos pela escrita.

A partir daí, após terem sido estabelecidos os norteadores teóricos da pesquisa, mostramos, sucintamente, o impacto na crítica por ocasião da estréia de Clarice Lispector na Literatura, uma vez que tal assunto foi habilmente tratado por Olga de Sá, em seu livro *A escritura de Clarice Lispector*. Esta obra, que abarca as mais importantes análises das décadas de 1940 a 70, com ênfase nas duas primeiras, traz, como bem disse Haroldo de Campos, “o mais amplo espectro existente da fortuna crítica da obra de Clarice Lispector”. (SÁ, 1979)

Na tentativa de esboçar, de maneira mais ampla, procedimentos de expressão de Clarice, foram mostrados

**Água Viva é um texto fronteiriço, um escrito que está situado sempre no limite: da linguagem, do gênero, do tema, da estrutura narrativa e do leitor.**

alguns recursos de linguagem encontrados ao longo de sua produção. Tais recursos remetem ao conceito de “inexpressão”,<sup>1</sup> fundamental para o entendimento e análise dos elementos estruturais de *Água Viva*.

Para que se pudesse melhor entender a força expressiva deste texto, foi necessário atentar para a singularidade com que os procedimentos lingüísticos e estilísticos aparecem nessa obra. Tais procedimentos foram analisados, tanto sob o aspecto da forma, quanto sob a perspectiva temática. Além disso, mostramos certos traços da escritura e da ficção de Clarice Lispector que, em *Água Viva*, encontram-se mais intensificados: 1) dilema entre linguagem e existência; 2) evocação do mal; 3) subversão do tempo cronológico; 4) escrita plástica; 5) escrita que não se encerra na norma culta e 6) uso de elementos típicos do poema.

Desta maneira, buscamos mostrar que *Água Viva* é um texto fronteiriço, um escrito que está situado sempre no limite: da linguagem, do gênero, do tema, da estrutura narrativa e do leitor.

## Questionamentos e Reflexões

Clarice Lispector parece ter radicalizado sua forma de escritura em *Água Viva*, em que está presente a maior parte dos recursos utilizados pela autora para criar uma escrita capaz de transgredir os padrões da lin-

*Clarice Lispector  
elaborou, em *Água  
Viva*, um jogo  
ficcional que reflete  
um movimento da  
própria literatura*

guagem. O fato de essa obra não apresentar um enredo possibilita uma liberdade de expressão que não está, sob qualquer aspecto, presa aos moldes preestabelecidos do conto ou do romance, por exemplo. Segundo Benedito Nunes: “Fluído como a matéria, ‘Água Viva’ não tem outra história senão a do fluxo de uma meditação erradia, apaixonada, ao sabor da variação de certos temas gerais.” (NUNES, 1995, p. 157)

Esse tipo de narrativa movimentada e desloca os assuntos, que ora são retomados, ora apenas mencionados. Desse modo, o dinamismo de *Água Viva* se realiza por meio de uma estrutura textual de caleidoscópio,<sup>2</sup> isto é, através de uma sucessão rápida de temas, interligados por um tênue fio que conduz o texto de maneira não-linear. Essa escrita fragmentada busca criar uma atmosfera de escrita natural, ou seja, pretende criar no leitor a sensação de que a escrita se realiza no mesmo momento em que os pensamentos vão surgindo ou em que os acontecimentos da vida do narrador vão se desenrolando. Assim, não importa a natureza do que está sendo registrado pela narradora, seja a observação de um fato cotidiano – seja a descrição de um quadro, seja a evocação de uma lembrança – pois o objetivo desta personagem é expressar a realidade e os pensamentos que lhe vão acontecendo por meio de uma linguagem que também se deixe acon-

tecer de maneira fluida. Com isso, cria-se uma atmosfera de naturalidade, como se a escrita fosse espontânea tanto no que diz respeito a retratar um acontecimento do mundo, como também inventá-lo por meio da linguagem.

Apesar de apresentar a forma de monólogo, *Água Viva* aponta para um diálogo, uma vez que a voz da narradora se dirige a outra pessoa, nomeada simplesmente como “tu”, cuja representação oscila entre dois diferentes interlocutores. Ora as falas se voltam a alguém com quem se estabeleceu uma ligação amorosa, que agora está rompida; ora se encaminham ao leitor, que é levado, através de diferentes recursos, a participar desse monólogo como um ouvinte atento e ativo. Tais fragmentos dirigidos ao “tu”, por vezes, se mostram ambíguos, podendo ser compreendidos, simultaneamente, por ambos os interlocutores supracitados.

A partir dessa ambigüidade, Clarice Lispector cria um jogo, no qual o leitor é incitado a participar de uma forma diferente. Primeiramente, ele é levado a acreditar que o monólogo que lê se dirige a um personagem que pertence ao “mundo real” da narradora. Pouco a pouco, porém, o texto fornece indicações cada vez mais claras de que a pessoa com quem se fala é também aquela que lê. Através das temáticas é possível inferir quando a narradora fala ao personagem “ausente” e quando se dirige ao leitor. A partir daí, Clarice cria uma cumplicidade com quem a lê, pois ao mesmo tempo em que a narradora de *Água Viva* mostra os conflitos de sua separação amorosa – sua dor, seu alívio, sua sensação de liberdade –, ela também dialoga com o leitor sobre outros assuntos, que continuamente se “atravessam”.

Esse procedimento estrutural pode gerar no leitor uma sensação de expectativa continuada, pois a narrado-

ra, além de afirmar que “o próximo instante é o desconhecido”, questiona quem seria o responsável por ele: “O próximo instante é feito por mim? Ou se faz sozinho?” (LISPECTOR, 1998, p. 9). Imediatamente após esse questionamento, ela inclui o leitor, convidando-o a participar de cada um desses instantes: “Fazemo-lo juntos com a respiração. E com uma desenvoltura de toureiro na arena” (Idem, *Ibidem*, p. 9).

Clarice Lispector elaborou, em *Água Viva*, um jogo ficcional que reflete um movimento da própria literatura, ao criar uma narradora que procura no leitor a cumplicidade e a compreensão de sua escrita.

Os procedimentos temáticos e formais da “inexpressão” clariceana atingem, em *Água Viva*, a forma máxima. Acreditamos que a estrutura da própria obra – fragmentada, inclassificável por um gênero, repleta de “entrelinhas” – possibilitou um espaço de criação onde Clarice pôde fazer sua linguagem “debater-se contra o nomeado demais”, afastar os signos de sentidos gregários e “estereotipados”, e assim “retirar da língua uma fala exata”. (BARTHES, 1999, p. 22)

As temáticas e os procedimentos formais se interligam, numa mútua reiteração. Isto é, se no texto são problematizadas a vida que passa depressa e a impossibilidade de abarcar e escrever cada instante, então sua estrutura textual reflete, através de uma escrita fragmentada e repleta de tramas, a busca em dizer “aquilo que é”. Esse conflito entre o “ser” e o “dizer” pode ser compreendido como um “grande tema” que se renova em outras temáticas, como a do “instante-já” e a da relação estabelecida entre a pintura e a escrita, por exemplo. Reiterando o procedimento formal pela temática, Clarice mescla o inusitado e o trivial, imprime no texto características de processos de elaboração e de improviso. Sua narradora-personagem declara que está fazendo um “improviso” na busca por imprimir na escrita uma característica da existência humana: “Sei o que estou fazendo aqui: estou improvisando. Mas que mal tem isto? Improviso

como no jazz improvisam música, jazz em fúria, improviso diante da platéia” (LISPECTOR, 1998, p. 21); “Estou improvisando e a beleza do improviso é fuga” (Idem, ibidem, p. 43). Que é essa fuga que se impõe como resultado de beleza diante do público? Que tipo de público essa obra constrói e solicita?

Acredita-se que a obra *Água Viva* solicita um tipo de leitor que compreenda e aprecie as regras de linguagem desse escrito. Esse leitor deve ter uma relação especial com a linguagem, além disso, não deve compreender como essenciais: 1) a unicidade do enredo; 2) a forma tradicional de descrição de ambientes e 3) a presença de personagens. Para o leitor modelo de *Água Viva*, a protagonista da ficção é a linguagem. A fruição desse texto reside, assim, nas formas e no estilo de linguagem.

Vimos que, segundo os estudos sobre o papel do leitor no ato de leitura, o autor deixa “pistas”, cujo objetivo seria guiar, aquele que lê, pelos interstícios da obra, de modo a formar um todo que esteja ligado ao que Umberto Eco chamou de intenção do texto. As pistas deixadas para o leitor foram aqui tratadas tendo como pressuposto que, para que houvesse um diálogo, efetivamente fluido, o leitor de *Água Viva* não só deveria compreender as orientações de leitura, mas, também, precisaria perceber, e fruir, os procedimentos, estrutural e temático, utilizados nessa obra, uma vez que tais recursos buscam reiterar as pistas que o texto fornece.

No que tange aos “vazios” do texto, buscou-se mostrar algumas relações entre o que se diz e o que se cala na obra, já que esta se apresenta como uma narrativa na qual constantes confrontos, entre o dito e o não-dito, realizam-se através da linguagem. Clarice Lispector elaborou uma ficção repleta de silêncios, nos quais o leitor irá “pescar na entrelinha”<sup>3</sup> as palavras que não estão escritas, engendrando os múltiplos sentidos que suscitam tais vazios. Os silêncios do texto podem, nessa obra, ser chamados de entrelinhas, uma vez que a autora “tem de violentar a lógica da

linguagem, fertilizar-lhe o despojamento, preencher-lhe o esquematismo para traduzir uma emoção mais rica”, como observa Olga de Sá (1979, p. 36). A linguagem utilizada não só propicia ao leitor um diálogo mais aberto, como também o convida para penetrar no jogo de sua escrita.

### Considerações Finais

Este trabalho buscou realizar um estudo mais aprofundado da estrutura narrativa de *Água Viva*. Longe de se ter tido o propósito de esgotar a análise dessa obra, chegamos ao fim com a impressão de texto “inacabado”, que deve – para usar as palavras de Clarice – “continuar”, tantos são os meios de expressão e os recursos textuais que não puderam ser vistos e desenvolvidos. Permeado por “estranhas metáforas” (Idem, ibidem, p. 243), alegorias, paradoxos, anáforas, antíteses, metonímias, antonomásias, perífrases, hipérbolos, eufemismos, pleonasmos, e ainda outras figuras, esse texto repleto de “imagens”, “sons” e “gestos” do pensamento merece estudos mais aprofundados, seja acerca de sua estrutura, seja de seu estilo.

Em *Água Viva*, “inexprimir” e exprimir convivem, buscando ultrapassar os limites impostos pela língua. Dessa maneira, é instaurada – por meio de uma linguagem que “inexprime o exprimível” – um tipo de comunicação capaz de “significar” o pensamento. Na busca por recriar a linguagem, Clarice utiliza meios lingüísticos inovadores, que subvertem a própria sintaxe da frase. As rupturas narrativas instalam o “eu” de quem narra no âmbito do “ser”, da “existência”, sob a presença de uma narradora que se ausenta do mundo da linguagem formal movida pela necessidade e pelo desejo de traduzir-se por meio do pensamento. Em *Água Viva*, a autora leva a extremos a

Que é essa fuga que se impõe como resultado de beleza diante do público? Que tipo de público essa obra constrói e solicita?

desestruturação da forma romanesca, elaborando um gênero híbrido, marcado pela fluidez, pela aparência inacabada. Transmite-se, assim, a sensação de que o texto é um produto de liberdade, de certo estado de embriaguez produtiva que rompe limites sintáticos e fronteiras normativas, criando um ato revolucionário da escrita, verdadeira *convulsão da linguagem*. (MARTINS, 1997)

Essa convulsão criada por Clarice é enredada numa refinada trama de signos, tessituras, sensações e pensamentos, criando um embate no qual narrador e leitor se misturam num jogo, em que palavras e imagens, sons e silêncio se combinam segundo uma lógica complexa e subjetivante.

*Água Viva* é, simultaneamente, um texto de prazer e de fruição, pois ao mesmo tempo em que ele “contenta, enche, dá euforia”, ele também

“põe em estado de perda, desconforta, faz vacilar bases históricas, culturais, psicológicas do leitor, a consciência de seus gostos, de seus valores, suas lembranças, faz entrar em crise sua relação com a linguagem” (BARTHES, 2004, p.21).

A inquietação que *Água Viva* provoca – seja na crítica, seja no leitor – é uma questão que merece ser aprofundada. Clarice torna tensa a relação do real e da linguagem, refle-

tindo a própria impossibilidade representativa desta relação.

A autora torna sensível este dilema: o conflito da linguagem com o mundo. Clarice não pretende representar, através da língua, a realidade, uma vez que ela cria um mundo e fala desse mundo, cujo exercício é sempre o confronto com uma linguagem “à beira do desmaio, do êxtase”<sup>4</sup>.

#### Agradecimentos:

Órgão Financiador: CAPES

MILLIET, Sérgio. *Diário Crítico* (1946). São Paulo: Liv. Martins, 1947, v.4.

NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem*. São Paulo: Ática, 1995.

SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, Lorena: Faculdades Integradas Teresa D'Ávila, 1979.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. *Crítica e Verdade*. Trad. De Leyla Perrone-Moisés. Perspectiva: São Paulo, 1999, Coleção Debates.

\_\_\_\_\_. *O prazer do texto*. 4 ed., São Paulo: Perspectiva, 2004.

CANDIDO, Antônio. “No raiar de Clarice”. In.: *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

ECO, Umberto. *Sobre a Literatura*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

ISER, Wolfgang. “A interação do texto com o leitor”. In: JAUSS, Hans Robert et al. *A Literatura e o Leitor: textos da estética da recepção*. Coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, Coleção Literatura e Teoria Literária; v. 36.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARTINS, Gilberto. *Clarice Lispector (Dossiê)*. **Revista Cult** (05), pp 48-53, 1997.

#### NOTAS

<sup>1</sup>Conceito desenvolvido a partir das idéias apresentadas por Roland Barthes, em seu livro *Crítica e Verdade*, sobre o trabalho do escritor com a língua, com a expressão, com os signos e com a arte.

<sup>2</sup> Cabe notar que esta palavra é utilizada, e explorada semanticamente, pela narradora de *Água Viva*: “Um instante me leva insensivelmente a outro e o tema atemático vai se desenrolando sem plano mas geométrico como as figuras num caleidoscópio” (LISPECTOR, 1998, p. 14); “Mas sou caleidoscópica: fascinam-me as minhas mutações faiscantes que aqui caleidoscopicamente registro” (Idem, ibidem, p. 31).

<sup>3</sup> Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que se pescou a entrelinha, poder-se-ia com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não-palavra, ao morder a isca, incorporou-a. (Idem, ibidem, p. 20).

<sup>4</sup> Expressão utilizada por Sérgio Milliet em crítica publicada no *Diário Crítico* (1947, p. 41) sobre a expressividade da linguagem utilizada em *O Lustre*.

FOUCAULT  
80 anos

José Gonçalves Gondra  
Walter Omar Kohan

Os textos que integram este dossiê estão associados ao *III Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação: Foucault 80 anos*, realizado na UERJ entre 9 e 11 de outubro de 2006, sob a organização do Programa de Pós-graduação em Educação. Seleccionamos cinco textos que indiciam a circulação de Foucault em seu país natal, mas também sua circulação nas vizinhanças, daí o texto da Espanha, e também no Brasil, daí a seleção de três textos de autores brasileiros, de instituições distintas, e que abordam aspectos particulares dos diálogos construídos em torno das contribuições foucaultianas. O dossiê da *Advir* longe de tentar esgotar esta questão, procura trazer indícios da atualidade das reflexões foucaultianas e, com isto, recolocar em debate as possibilidades de sua ultrapassagem, com que sonhara o octogenário Foucault.

Os textos de Judith Revel e Sílvio Gallo aqui incluídos foram publicados no livro *Foucault 80 anos* (Belo Horizonte: Autêntica, 2006), publicado e lançado durante o próprio colóquio. O texto de José Gondra se constitui em parte da apresentação do mesmo livro, de onde também foram tiradas partes deste texto. O trabalho de Filipe Ceppas foi publicado nos Anais em CD-Rom e o de Fernando Bárcena se encontra inédito em português. Trata-se, portanto, de uma composição nova e específica pensando nos leitores de *Advir*.

Judith Revel, professora da Universidade de Paris I, procura rediscutir o lugar que ocupa *Vigiar e Punir* na obra de Michel Foucault. Embora a autora reconheça que a obra afirma uma nova concepção da história e da disciplina como é usualmente destacado, é pouco notado algo essencial para sua compreensão: a experiência militante de Foucault no Grupo sobre as prisões, experiência que, ao mesmo tempo, enfrenta o poder e transforma o que somos. Livro que questiona nosso presente, *Vigiar e Punir* já afirma, na forma de uma intuição, o duplo valor da biopolítica que será desenvolvido em textos posteriores: a) nova tipologia de poderes sobre a vida (biopolítica como disciplina); b) política de resistência e diferença (biopolítica como biopoder). Foucault, afirma a autora, usou indistintamente em seus textos os termos bio-política e bio-poder para nomear tanto os poderes de exploração sobre a vida dos indivíduos quanto suas resistências e contra-poderes. Mas se não se diferencia biopoder e biopolítica impossibilita-se toda resistência, na medida em que os biopoderes estarão sempre condenados a reproduzir aquilo do qual é preciso se liberar. Dessa maneira lêem Foucault os liberais ou conservadores. A autora justifica, então, por que é importante dissociar biopoderes (os poderes sobre a vida) e biopolítica (a potência da vida), para afirmar uma “ontologia da criação” já presente desde as primeiras formulações da biopolítica.

Ao enfrentar o provocativo tema da estética da existência, Fernando Bárcena, professor da Universidade Complutense de Madri, o faz a partir de um cruzamento de duas vidas; a de Foucault e a de Oscar Wilde. Com isso, cruza também duas cadeias discursivas, a da literatura e da filosofia. Para Bárcena, Foucault trata, antes de qualquer coisa, da *transformação* do indivíduo – não de sua formação nem de sua educação – já que se não existe nenhuma essência ou natureza fixa no homem. Esta estética seria uma “opção pessoal”, uma escolha que se faz ou, o que é igual, a arte refletida de uma liberdade experimentada nos termos

# FOUCAULT

de um jogo de poder que se volta para si mesmo. Em certo sentido, e considerando suas diferenças, Wilde e Foucault podem ser lidos como figuras que representam uma certa *estética da formação* – algo, pois, que se situaria fora da *pedagogia*. O trabalho com essas existências se constitui em condição para que Bárcena promova também uma reflexão importante sobre a própria filosofia e seu estatuto criador.

Sílvio Gallo, professor da Universidade Estadual de Campinas, apresenta o que seria, por parte de Foucault, uma forma “absolutamente nova” de pensar a ética na história da filosofia: um desvendar os modos de subjetivação que terá como efeito num diagnóstico “do presente que possibilita uma estética da existência”. Deste modo, acompanha a maneira com que Foucault traça uma história das técnicas de constituição de si na Antiguidade em três momentos: a) o socrático-platônico; b) o estoíco, entre os séculos I e II; c) o ascetismo cristão, entre os séculos IV e V. Finalmente, procura pensar em que medida a ética de Foucault diz respeito a uma educação menor, de forma que as práticas de cuidado de si e dos outros possam afirmar uma relação pedagógica que aposte e alimente a liberdade em cada ato de ensinar e aprender.

O que acontece ao pensamento é convertido em questão no artigo do professor da PUC do Rio de Janeiro e da Universidade Gama Filho, Filipe Ceppas, que explora, com base no debate entre Foucault e Derrida, as formas de saber e o lugar reservado à razão. Segundo Filipe este debate está marcado pelo modo como ambos lidam com a tradição cartesiana o que possibilita explorar o tema da razão, da loucura e da própria filosofia. No caso da filosofia e do seu ensino, o problema é pensar como a mesma pode ser disseminada, ensinada e, neste ato, que efeitos provoca em si mesma e no que lhe é exterior.

No texto final de José Gondra, as contribuições foucaultianas são pensadas com base nos dispositivos acionados pelo próprio Foucault para legitimar as ferramentas que emprega e constrói. Neste sentido, a produção intelectual, as posições sociais, as causas abraçadas, as viagens, traduções e consumos da produção foucaultiana são dadas a ver como gestos o circuito de sociabilidade e de poder em que se moveu, privilegiando o modo como entra, circula e vem sendo apropriado no Brasil. Esse exercício permite observar que a legitimação de um determinado autor se encontra associada a esses mecanismos. Combinatória que, no caso de Foucault, ajuda a compreender sua entrada e os caminhos de seu pensamento, seja da parte daqueles que procuraram empregar a “caixa de ferramentas” que ele procurou disponibilizar, seja da parte dos que a problematizam.

No conjunto, os artigos reunidos nesse dossiê experimentam Foucault, acompanhando a orientação de não buscar nele uma verdade transparente e universal. Na medida em que também não acreditava na fidelidade aos textos, supunha o leitor, este exterior do texto, como uma figura que exerce o poder de torcer, glosar e fazer ranger aquilo que lê. Nesta linha, a leitura jamais seria equivalente ao texto primeiro. Temos aqui cinco exemplos que atestam este princípio. Esperamos que os mesmos funcionem como um convite e provocação para se experimentar Foucault e ultrapassá-lo, como ele gostava de dizer.

**Rio de Janeiro, outubro de 2006**

# A

PUBLICAÇÃO de *Vigiar e punir* em 1975<sup>1</sup> é, em geral, considerada um momento importante na produção de Michel Foucault, pois, se excluirmos a aula inaugural no Collège de France, *A ordem do discurso*, editado em 1971, e o pequeno volume coletivo em torno do caso Pierre Rivière, editado em 1973, seis anos se passaram desde *A Arqueologia do saber*. *Vigiar e punir* é, portanto, para muitos, a volta de Foucault ao cenário do pensamento, com um livro à altura daqueles que o tornaram célebre (estamos falando, é claro, da *História da loucura e As palavras e as coisas*).

Mas *Vigiar e punir* é também a problematização explícita e a conceituação de algo que Foucault trabalha após ter, aparentemente, abandonado os temas da década precedente: uma verdadeira “analítica dos poderes” preparada, sem dúvida, por uma intensa atividade política militante – deveríamos voltar mais frequentemente ao episódio do GIP – do qual o livro parece ser, em muitos aspectos, a formulação teórica.

Hoje, o que eu gostaria de abordar brevemente é a hipótese de que o livro, paradoxalmente, tenha sido vítima de sua notoriedade; e que o sucesso que ele obteve era tão mais previsível quanto coroava tudo o que, em *Vigiar e punir*, “parecia” ou era percebido como semelhante, na realidade, aos grandes livros dos anos 60:

- a idéia de uma história de um tipo novo que mostra mais as passagens e as rupturas epistêmicas do que as permanências estáticas e as continuidades;
- também a história de grandes “binômios”: após a loucura e a razão, após a clínica e a saúde, eis então a punição e a correção;
- enfim, a história de um olhar sobre a história que não se satisfaz mais com tradicionais clivagens disciplinares e que instaura uma aproximação transversal, transdisciplinar; ou, antes, uma que escolhe desconstruir os próprios limites da disciplinaridade, a partir de uma história atravessada de discursos, saberes e práticas em geral.

Por outro lado, alguns momentos ou motivos do livro estiveram destinados a tamanha notoriedade que se tornaram rapidamente uma espécie de idéia-mestra, de símbolo: isso é evidente no sucesso de um conceito como “disciplina”; mas o é, mais ainda, na imagem sedutora e fascinante do panóptico de Bentham; e talvez, também, nesse famoso “rugido da batalha” com o qual termina o livro. E que representou para *Vigiar e punir* algo muito próximo ao que a “morte do homem” representou para *As palavras e as coisas*, quase dez anos antes: um final impressionante, não exatamente como arremate das análises imediatamente precedentes; entretanto, apresentando-se como seu ápice. Em suma, um pequeno e muito fascinante mistério, uma conclusão em forma de abertura, de *pied de nez*, ou de cortina de fumaça. Que seja dito, tudo isso se assemelha muito mais com Raymond Roussel do que poderíamos imaginar.

Mas não nos enganemos sobre isso: todos esses pontos que acabo resumidamente de indicar, e que fizeram a fortuna merecida de *Vigiar e punir*, são provavelmente verdadeiros.

## NAS ORIGENS D de *Vigiar e punir* ao pesa

Professora da  
Université de Paris-I  
Panthéon-Sorbonne.  
Membro da  
Associação para o  
Centro Michel  
Foucault, coordena a  
edição italiana dos  
Dits et Écrits de  
Foucault. Entre seus  
vários livros sobre  
M. Foucault, contam  
Le vocabulaire de  
Michel Foucault  
(Paris: Ellipses,  
2002); trad port.:  
Foucault: conceitos  
essenciais. São  
Carlos: Claraluz,  
2005) e Michel  
Foucault.  
Expériences de la  
pensée (Paris:  
Bordas, 2005).

# Judith Revel

O que, em contrapartida, creio ser um problema é o fato de que eles eclipsaram alguns outros temas de pesquisa que atravessam o livro e que, se forem ignorados, tornam o projeto dificilmente compreensível. É, ao contrário, identificando-os com clareza que conseguimos perceber a ancoragem de *Vigiar e punir* em um período da pesquisa foucaultiana que começa com o trabalho no interior do GIP e com Pierre Rivière, entre 1971 e 1973, e que acaba com o longo pseudo-silêncio (na realidade muito barulhento, se o julgamos à luz do curso no *Collège de France* e dos numerosos textos do período, listados pelos *Dits et Écrits*) que segue à publicação de *A vontade de saber* em 1976; isto é, que termina, na realidade, com a dupla – e essencial – passagem ao mesmo tempo à problematização ética e aos temas da biopolítica e dos processos de subjetivação.

Insisto: *Vigiar e punir* não é um livro formidável e isolado, lançado em equilíbrio no meio de uma década, digamos, menos rica em publicações de livros do que a década dos anos 60 ou dos 80.

Ao contrário, acredito profundamente que ele representa um momento essencial na economia dos trabalhos foucaultianos, já que ele é a colocação em palavras de uma *experiência* que é, ao mesmo tempo, uma confrontação com o poder e um momento de subjetivação. Utilizo, aqui, a palavra *experiência* no sentido filosófico do termo, um sentido que Foucault, aliás, reivindicava abertamente – eu cito de memória: uma experiência é algo de que saímos transformados.

Além do mais, acredito, também, que *Vigiar e punir* não pode ser lido sem a plena apreensão da dimensão – nova em relação aos anos 60 – da *genealogia*: nesse sentido, e voltarei a esse respeito mais adiante, *Vigiar e punir* é certamente um livro de história, mas é também, fundamentalmente, um livro que questiona nosso presente

Enfim, acredito que *Vigiar e punir* é um livro que permite ver não apenas uma analítica dos poderes sob a perspectiva de uma descrição – absolutamente apaixonante – do nascimento histórico das disciplinas no contexto de uma nova racionalidade política, inteiramente atravessada pela passagem à produção em série e à redefinição da utilidade produtiva dos corpos, mas, *ao mesmo tempo*, essa disciplinarização; assim como uma anátomo-política, uma medicina social dos corpos individuais treinados para produzir, e uma *biopolítica*, uma política dos seres vivos constituídos em populações segundo uma regra de um tipo novo, não mais jurídica mas pretensamente natural: a norma – também aqui, é claro, em nome de uma racionalidade político-econômica que Foucault chama, de forma um pouco vaga, de “liberalismo”. Voltaremos a isso mais tarde.

Quero, neste trabalho, tentar mostrar que a reflexão biopolítica, longe de começar nos anos de 1977-78-79, com as aulas no *Collège de France* (em particular, é claro, no *Nascimento da biopolítica*, em 78-79), encontra-se já presente de forma explícita no livro de 1975; e que ela representa uma de suas chaves de leitura essenciais.

Tradução de Berta Mourad; revisão de Filipe Ceppas.

## DO BIOPOLÍTICO: Resame da atualidade

Irei mais longe ainda: creio que encontramos já em *Vigiar e punir* a intuição fundamental que Foucault desenvolverá a seguir, isto é, a do duplo valor da noção de biopolítica:

– uma biopolítica entendida como um conjunto de bio-poderes locais, isto é, como nova tipologia de relações de poder que se aplicam à vida,

– e uma biopolítica entendida como expressão da potência da vida face aos poderes, isto é, como uma política da resistência, da diferença; uma biopolítica, portanto, como produção de subjetividade que seja, simultaneamente, crítica daquilo que é e invenção daquilo que será, busca de uma ruptura com o presente e problematização de um devir-outro da atualidade.

A hipótese de alguns de nós hoje é que, precisamente, esta biopolítica como política da potência é o elemento essencial de uma redefinição tanto da relação com nossa própria atualidade, como das condições de emergência de novas subjetividades – singulares ou comuns – sob a forma de uma “política das multidões”.

Às vezes, muitos nos acusam de traír Foucault e nos criticam por fazê-lo dizer coisas que não se encontram nos textos. Sem dúvida, isto é em parte verdadeiro – e, muito mais do que chocá-lo, isto certamente teria feito Foucault rir.

Dito isto, continuo acreditando que uma leitura minimamente séria dos textos – e em particular de *Vigiar e punir* – não deixa pairar nenhuma dúvida: aquilo que, durante muito tempo, Foucault chamou de “transgressão” sob a dupla influência literária de Bataille e de Blanchot, nos anos de 1960, aquilo que ele começa a chamar de “resistência” nos anos 70, ou até esse famoso “rugido surdo da batalha” que faz vibrar a própria base das disciplinas nas últimas linhas de *Vigiar e punir* – de fato de forma bastante enigmática – são a potência de uma outra política possível, isto é:

– ao mesmo tempo o espaço possível de novas subjetividades, novas práticas, novas estratégias, novas modalidades de agregação – Deleuze diria: novos agenciamentos – e também, sobretudo:

– [espaço possível] de uma nova relação com o poder que se contesta, não mais *externa*, mas *interna*; não mais dialética, mas verdadeiramente conflitual; não mais apenas defensiva, mas inovadora; não mais reprodutora – *ao contrário* – daquilo que se contesta, mas criadora de uma verdadeira diferença.

O precioso índice das noções dos *Ditos e Escritos* nos indica a primeira aparição da noção de biopolítica no trabalho de Foucault. Trata-se de um texto que se chama “Nascimento da medicina social”, publicado em 1977 na América Latina. Todavia, o texto é a tradução tardia de uma intervenção que Foucault fez no Rio de Janeiro, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em outubro de 1974, alguns meses antes, portanto, da publicação de *Vigiar e punir*. Eis, por exemplo, o que Foucault diz nesse texto:

Defendo a hipótese de que, com o capitalismo, não passamos de uma medicina coletiva para uma medicina particular, senão que foi justamente o contrário que aconteceu; o capitalismo que se desenvolveu no final do século XVIII e no início do século XIX antes de mais nada socializou um primeiro objeto, o corpo, em função da força produtiva, da força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se faz somente pela consciência ou pela ideologia, mas no corpo e pelo corpo. Para a sociedade capitalista, é o bio-político que importava antes de mais nada, a biologia, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade bio-política; a medicina é uma estratégia bio-política. [...] É certo que o corpo humano foi reconhecido política e socialmente como uma força de trabalho. No entanto, parece característico da evolução da medicina social, ou da própria medicina ocidental que, no início, o poder médico não tenha se preocupado com o corpo humano enquanto força de trabalho. A medicina não se interessava pelo corpo do proletariado, pelo corpo humano, como instrumento de trabalho. Isso não foi o caso antes da segunda metade do século XIX, quando apareceu o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos.<sup>2</sup>

Podemos constatar, portanto, que este primeiro uso do termo confirma perfeitamente as análises desenvolvidas em *Vigiar e punir* – estou pensando especificamente num trecho da terceira parte (“Disciplina”), mais exatamente no primeiro capítulo, no qual Foucault se dedica aos “corpos dóceis”. Quando ele fala das estratégias de repartição dos indivíduos treinados e tornados dóceis pelas disciplinas, isto é, daquilo que ele chama de “a regra das localizações funcionais”, Foucault parece, de fato, aludir exatamente à mesma coisa que na conferência do Rio:

Nas fábricas que aparecem no fim do século XVIII, o princípio do quadriculamento individualizante se complica. Importa distribuir os indivíduos num espaço onde se possa isolá-los e localizá-los; mas também articular essa distribuição sobre um aparelho produtivo que tem suas exigências próprias. [...] [Isto é] a produção se divide e o processo de trabalho se articula por um lado segundo suas fases, estágios ou operações elementares, e por outro, segundo os indivíduos que o efetuam, os corpos singulares que a ele são aplicados: cada variável dessa força — vigor, rapidez, habilidade, constância — pode ser observada, portanto caracterizada, apreciada, contabilizada [...] (M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p.147).<sup>3</sup>

Portanto, a biopolítica é, antes de mais nada, uma estratégia ao mesmo tempo de proteção e de maximalização desta força: a vida dos indivíduos vale doravante muito, não em nome de uma pretensa filantropia, mas porque ela é essencialmente força de trabalho, isto é, produção de valor. A vida vale porque é útil; mas ela só é útil porque é, ao mesmo tempo, sã e dócil, ou seja, medicalizada e disciplinarizada.

O entrecruzamento das disciplinas e dos biopoderes é, portanto, total no coração da analítica dos poderes que Foucault concebe em 1975.

No entanto, dois elementos vão tornar a análise mais complexa, impondo uma espécie de desdobramento da linha das disciplinas e daquela dos biopoderes.

O primeiro está ligado à aparição, ao lado do eixo do treinamento e da correção de corpos, de um segundo eixo, da *gestão das populações*. Não basta cuidar da saúde dos indivíduos docilizados para torná-los produtivos; não basta que se cuide deles e vigie-os para torná-los mais hábeis e resistentes ao trabalho. É preciso também poder governar essa força de trabalho.

A intuição de Foucault é, então, importante. Ela em nada questiona as hipóteses de *Vigiar e punir*, apenas as prolonga e as completa:

– Os biopoderes existem para que se esteja seguro da capacidade dos corpos treinados para serem produtivos;

– mas são também instrumentos de controle mais fáceis e eficazes, de tal modo que eles não se apóiam em indivíduos, que deveriam ser gerenciados um a um – trabalho infinito, dispendioso e bastante arriscado –, mas em conjuntos coerentes de indivíduos reagrupados em nome de aspectos comuns, e que Foucault chamará de “populações”. Essa massificação vem, portanto, enriquecer o processo individualizante das disciplinas – para cada corpo, seu lugar, sua postura, sua utilidade, etc. – através de um segundo processo, simultaneamente inverso e complementar, no qual cada indivíduo é, simultaneamente, negado como indivíduo e reduzido a ser o exemplo ínfimo de um conjunto muito mais amplo e que, por ser homogêneo, pode ser mais facilmente manipulado, submisso, assujeitado, governado.

O segundo elemento de complexificação da análise foucaultiana é a definição desse novo objeto de governo que são as *populações*, em função de um novo tipo de regra: as normas. Para poder criar populações homogêneas, o poder não pode mais se satisfazer com velhas regras jurídicas. A racionalidade política na qual aparecem os biopoderes está, portanto, marcada pela aparição de um novo tipo de regras. Estas, que Foucault chama de *normas*, têm duas características essenciais: a) são instrumentos de governo ao mesmo tempo dos indivíduos e

das populações, segundo a dupla série que acabamos de ver; b) elas fazem referência a regras naturais, o que lhes permite aplicar-se indistintamente, em nome de uma naturalidade da vida que deve ser precisamente preservada e, caso fosse preciso, assistida, a fim de fazer girar o ciclo produtivo.

É nesse sentido que o curso no *Collège de France* de 1978-1979, *Nascimento da biopolítica*, publicado na França em 2005, descreve precisamente os biopoderes.<sup>4</sup>

O termo *biopolítico* aí designa simplesmente a maneira pela qual o poder se transformou entre o final do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não apenas os indivíduos através de certo número de procedimentos disciplinares, mas também o conjunto de seres vivos constituídos em populações; com isso, através dos biopoderes locais, começou-se a se ocupar de coisas que costumavam ficar fora daquilo que era considerado habitualmente como a esfera do político – a higiene, a alimentação, a natalidade.

Assim também, a regra utilizada para gerir essas populações não foi mais apenas a regra jurídica, mas uma regra de um novo tipo, uma regra natural, isto é, uma *norma*; e é também assim que se saiu da política do corpo treinável e disciplinável – a anátomo-política – para entrar precisamente numa bio-política, uma verdadeira medicina social que seria, simultaneamente, o redobramento do governo da individualização pelo governo da serialização.

Essa emergência da vida como um novo desafio do poder pede, além disso, uma análise do tipo de racionalidade política na qual ela se torna possível, e é nessa medida que Foucault é levado a trabalhar, de maneira extremamente fina, sobre o nascimento do liberalismo, que ele considera como elemento essencial para uma biopolítica, e que vimos já mencionado, mesmo que de forma sucinta, na conferência de 1974 na UERJ, e no trecho de *Vigiar e punir* que citei brevemente. No entanto, um problema continua.

Os termos empregados por Foucault para nomear essa nova economia do poder que se fundamenta desde então na exploração da vida dos indivíduos, em pôr para trabalhar sua força física e no controle de seus apetites; na gestão de seus próprios corpos e na “normalização” daquilo que os indivíduos fazem com eles são, na verdade, dois termos, que empregamos até agora de forma indistinta, um pelo outro, como equivalentes: *biopoderes* e *biopolítica*.

O problema é então o seguinte: ao se manter a indistinção entre biopoderes e biopolítica, aparentemente não há resistência possível à captação da vida e à sua gestão normativa; nenhuma exterioridade que se sustente, nenhum contrapoder à vista, a menos que se reproduza pelo avesso aquilo de que se quer se liberar.

As leituras “liberais” de Foucault ficam então permitidas e encorajadas. E, se hoje elas abundam, é precisamente a partir desta análise da gestão normativa de um ser vivo organizado em populações – e, no patronato francês, assim como na seguridade, este é um procedimento que se pretende foucaultiano, uma vez que a gestão atuarial da vida passa também pelo uso desta “massificação” ou “classificação” dos indivíduos em macro-conjuntos normativos que são tanto mais eficazes quanto mais são, ao mesmo tempo, dessubjetivantes e homogêneos.

Ou então, ao contrário, dissociamos os biopoderes da biopolítica, fazemos desta última uma afirmação da potência da vida *contra* o poder sobre a vida, localizamos na própria vida – na produção de afetos e de linguagens, na cooperação social, nos corpos e nos desejos, na invenção de novas formas de relação consigo e com os outros, etc. – o lugar de criação de uma nova subjetividade que se doaria também como um momento de desassujeitamento.

Claro que esta é a escolha que alguns de nós fizemos. Poder-se-ia objetar que a oposição entre *poder* e *potência* deve muito mais a um Spinoza do que a um Foucault, e talvez isso não seria totalmente errado. Mas eu teria vontade de dizer: *e daí?*...

No entanto, livrar-se do problema dessa maneira não faria totalmente justiça ao próprio Foucault. Ao contrário, *isso importa!*

Para isso, gostaria simplesmente de sublinhar três coisas.

A primeira, é que desde 1975, em *Vigiar e punir*, o tema da resistência possível é evidente. Eu começaria lembrando algumas linhas de fechamento da obra, que deram efetivamente muito o que falar:

Nessa humanidade central e centralizada, efeito e instrumento de complexas relações de poder, corpos e forças submetidos por múltiplos dispositivos de “encarceramento”, objetos para discursos que são eles mesmos elementos dessa estratégia, temos que ouvir o rugido surdo da batalha. (*Surveiller et punir*, op. cit., p. 315).<sup>5</sup>

Mais sutil é a permanência, nas páginas do livro, e como em filigrana, de preocupações que concernem o tempo presente, isto é, a atualidade do próprio filósofo. Eu dizia no começo de minha intervenção o quanto me parecia difícil ler *Vigiar e punir* sem levar em conta a mudança metodológica essencial que leva Foucault a passar da arqueologia à genealogia, isto é, de uma perspectiva orientada para a análise das cesuras passadas *enquanto passadas*, a uma outra, na qual a cesura é muito mais uma linha de demarcação entre o que não é mais e o nosso próprio presente.

Em vários momentos, é a possibilidade de um espaço de resistência *para hoje* que sentimos despontar em Foucault. Por exemplo, em algumas páginas antes do final:

Portanto, se há um desafio político global em torno da prisão, este não é saber se ela será não corretiva [...] no limite, ele não está sequer na alternativa prisão ou algo diferente da prisão. O problema *atualmente* está mais no grande avanço desses dispositivos de normalização e em toda a extensão dos efeitos de poder que eles traduzem, através da colocação de novas objetividades (*Surveiller et punir*, op. cit., p.313, grifos meus).<sup>6</sup>

Por outro lado, em numerosos textos posteriores ao livro e nos quais Foucault comenta sobre ele, a figura mais emblemática das disciplinas – o panóptico benthamiano, que se tornou rapidamente para muitos leitores o resumo figurado das análises de Foucault, é extremamente maltratada. O próprio Foucault sente a necessidade de relativizar esta figura que parecia, no entanto, encarnar o poder do controle absoluto, da transparência total, da divisão e da repartição no espaço, do treinamento e da obediência. O panóptico, diz em síntese Foucault, não é aquilo que disseram que eu disse. O panóptico é uma utopia que nunca funcionou... Cito brevemente num texto publicado por Foucault numa revista italiana, *Aut Aut*, em 1978, sob o título “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”:

Em relação à redução simples de minhas análises à metáfora simples do panóptico, creio que aqui também podemos responder em dois níveis. Podemos dizer: comparemos aquilo que eles me atribuem àquilo que eu disse; e aqui é fácil mostrar que as análises do poder que eu conduzi não se reduzem nem um pouco a esta figura, nem mesmo no livro em que eles a foram buscar, isto é, *Vigiar e punir*. De fato, se eu mostro que o panóptico foi uma utopia, uma espécie de forma pura elaborada no final do século XVIII para fornecer a fórmula mais cômoda de um exercício constante de poder, imediato e total, se portanto eu fiz ver o nascimento, a formulação desta utopia, sua razão de ser, é também verdade que eu imediatamente mostrei que se tratava precisamente de uma utopia que nunca havia funcionado da forma que ela foi descrita, e que toda a história da prisão – sua realidade – consiste precisamente em ter sempre passado ao lado deste modelo.<sup>7</sup>

Se o panóptico é uma utopia que nunca funcionou enquanto tal, isto significa que as relações de poderes nunca alcançam essa transparência absoluta da vida

e dos corpos sob o olho do poder; em outros termos, isto significa que jamais a liberdade dos homens, a opacidade de suas relações, a complexidade de suas trocas, a riqueza de sua vida pode ser reduzida sob o domínio louco e total daquilo que pretende, ao mesmo tempo, corrigi-la, gerenciá-la e explorá-la.

É possível encontrar imediatamente a marca disso na definição que Foucault dá sobre o poder como sendo, na realidade, uma relação móvel e dinâmica, que é tudo menos uma entidade estática, e que implica, paradoxalmente, a liberdade dos indivíduos aos quais se aplica. Creio que é a esta intuição formidável que Foucault dedica os últimos anos de seu trabalho.

A passagem para a ética e para o tema da subjetivação é, nesse ponto de vista, muito claramente a introdução deste tema, não dos processos de liberação – que, embora sejam certamente necessários, correm o risco, no entanto, de se reduzirem a uma espécie de círculo dialético entre poder e contra-poder, mas de práticas de liberdade no próprio seio das relações de poder. É esse uso intransitivo da liberdade que escolhemos sublinhar, distinguindo o poder sobre a vida e a potência da vida, os biopoderes e as biopolíticas. Vamos escutar Foucault no texto de 1982, “O sujeito e o poder”:

Quando definimos o exercício de poder como sendo um modo de ação sobre a ação dos outros, quando os caracterizamos pelo “governo” dos homens uns pelos outros - no sentido mais amplo dessa palavra – estamos incluindo um elemento importante: o da liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, e na medida em que são “livres” – entenda-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm em sua frente um campo de possibilidade no qual várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamentos podem ter lugar. Quando as determinações estão saturadas, não há relação de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de constrangimento), mas quando, justamente, ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um face a face de poder e de liberdade, com uma relação de exclusão entre eles [...] a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, portanto, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como podemos desejar ser escravos?): no coração da relação de poder, provocando-a incessantemente, há a teimosia do querer e a intransitividade da liberdade.<sup>8</sup>

Assinalo ainda que, na realidade, uma análise mais aproximada do tema da governamentalidade em Foucault no final dos anos 70 permitiria precisamente ver a colocação deste tema da liberdade necessária e não redutível *no interior* mesmo das próprias estruturas de poder: a *governamentalidade* é, ao mesmo tempo, *as técnicas de dominação exercidas sobre os outros* e *as técnicas de si*, isto é, aquelas que permitem produzir-se como sujeito.

Havia para nós comentadores, mas sobretudo para os utilizadores da caixa de ferramentas foucaultiana, vinte anos após seu desaparecimento, um duplo interesse político em retomar essas análises:

– Não mais colocar o problema da resistência em termos de contra-poder; não há mais Palácio de inverno a ser tomado, mas há outras formas de lutas e de conflitualidade a serem colocadas em prática. Estas impõem uma dessimetria essencial quanto as relações de poder, pelo simples fato de serem capazes de criar – subjetividade nova, práticas, linguagens e afetos, etc. – onde as relações de poder agem apenas sobre a ação dos outros, isto é, reduzem-se em captar aquilo que a vida inova.

– De nada serve procurar o lugar de uma resistência ao poder numa pretendida *exterioridade* ao poder. Como repete Foucault várias vezes, o tema da margem, o tema do fora – que ele, no entanto, utilizou em demasia até o início dos anos 70 – é um mito.

Trata-se, ao contrário, de agir nossa liberdade em *um dentro* do poder.

Somente assim poderemos fazer justiça, creio, ao rugido da batalha das últimas linhas de *Vigiar e punir*: não o rugido longínquo de amanhã que cantam, ou de

mundos futuros, mas aquele, bem mais próximo, que se produz sob a superfície das coisas, e que, a qualquer momento rompe as linhas, desloca as relações, e permite à potência da vida se organizar cada vez mais em novas formas e com novas práticas. Uma potência *política*, portanto, pelo simples fato de ela não parar de se produzir e de se inventar; uma potência que precisa hoje ser analisada e colocada em obra; uma potência que, longe de colocar a velha figura do sujeito no centro do discurso filosófico, desloca o questionamento para o lado de uma subjetividade que não acaba de experimentar-se em sua própria invenção de si, à procura de uma diferença possível, na idéia de que um ato – e a atualidade que ele carrega – é sempre matriz criativa. É essa ontologia da criação, essa política da subjetivação, essa ética da diferença que ruga realmente desde as origens do tema da biopolítica.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Foucault, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

<sup>2</sup> Foucault, M. «El nacimiento de la medicina social» («La naissance de la médecine sociale»; trad. D. Reynié), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, no 6, janvier-avril 1977, pp. 89-108. (Segunda palestra no curso de Medicina Social da UERJ, outubro de 1974. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. Paris : Gallimard, 1994, Vol. III, p. 210.

<sup>3</sup> Foucault, M. *Vigiar e punir*. Trad. R. Ramalheite, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.124.

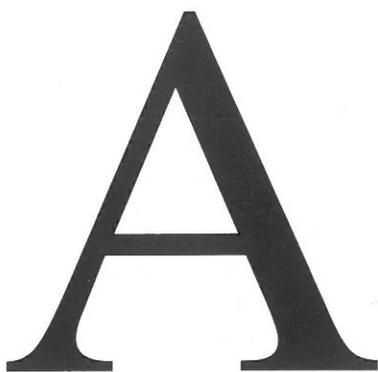
<sup>4</sup> Foucault, M. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Gallimard, 2005.

<sup>5</sup> Foucault, M. *Vigiar e Punir*; op. cit., p. 254.

<sup>6</sup> Ibid. Ibidem, p. 253.

<sup>7</sup> Foucault, M. «Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici» («Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques»; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. Op. cit., vol. III, texto, 238, p. 628.

<sup>8</sup> Foucault, M. «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert). In Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, texto n° 306, p. 238.



A educação é algo admirável, mas convém recordar de vez em quando que não se pode ensinar coisas dignas de se saber.  
**(Wilde, Oscar. *O crítico como artista*)**

PÓS PERDER O DESAFIO MUSICAL que o sátiro *Mársias*, primeiro virtuoso e vaidoso inventor da flauta, propôs a seu rival, o deus Apolo foi pendurado em uma árvore pelo deus da cítara e esfolado vivo. Seu canto foi interrompido, como às vezes os deuses indiferentes fazem com as vidas daqueles que pretendem desafiá-los em sua conquista do absoluto terreno.

Oscar Wilde e Michel Foucault também viram interrompidos seus respectivos cantos de um modo excessivamente prematuro: “Lamento ter que terminar com um grito de dor: canto de *Mársias*, não um canto de Apolo, mas a vida, que tanto amei – em demasia –, me despedaçou como um tigre” (HOLLAND, 2005, p. 488), escrevia Wilde a seu amigo Blacker em 1898, a propósito da publicação de seu poema “Balada do Cárcere Reading”.

Oscar Wilde e Michel Foucault, afins e descontínuos, finalizaram seus cantos de um modo grego. Foucault avançou na trajetória de seu pensar na direção de um começo. No final de sua vida, pareceu encontrar-se com a origem de um pensar, e este encontrou inspiração na figura de Sócrates, que expressa a concepção da filosofia como uma arte de viver:

O que percorre todo o ciclo de textos vinculados à morte de Sócrates é o estabelecimento, a fundação, em sua natureza especificamente não política, de uma forma de discurso que se ocupa principalmente do cuidado de si” (Foucault, 1984b)

Assim ele dirá em Fevereiro de 1984 em um de seus últimos cursos no Collège de France. Do mesmo modo, Wilde manifestou sempre seu entusiasmo pela figura de Sócrates e, em geral, pelo helenismo, como o manifesta em seu ensaio “A alma do homem sob o socialismo”: “‘Conhece-te a ti mesmo’ era a inscrição que se lia no pórtico do mundo antigo. Sobre o pórtico do novo mundo ler-se-á: ‘Seja tu mesmo’” (WILDE, 2003, II: p. 618)

Depois de sair da prisão, Wilde levará uma vida errática, como um pária de cidade em cidade. Jamais voltaria a escrever algo, a não ser sua *Epistola in carcere et vinculis* – mais conhecida como *De profundis* – longo poema sobre sua experiência carcerária. Parece que, depois de abandonar as celas inglesas, ficou preso em uma cela interior da qual não encontrou saída.

Ambos sustentaram suas respectivas concepções sobre estética e a vida como obra de arte, ao modo de pensadores atravessados por seus próprios dilemas e descontinuidades – si mesmo/outro; ser/existir; criação/existência... – , mas também como personagens de tramas de suas próprias biografias e como figuras inscritas em uma tradição que sustenta que o homem individual deve prevalecer frente a todas as tentativas de organizar a vida mediante regras e normas exteriores. Em certo sentido, são filhos do projeto estético de Schiller, para quem o “absoluto” deve encarnar-se não nas instituições mas na experiência concreta dos indivíduos. Wilde e Foucault, tão parecidos em seus dramas existenciais e, contudo, tão diferentes entre si, sofrem ao não poderem estabelecer certa continuidade entre entidades que, de todos os modos, não podem se manter isoladamente. Sofrem, e se constituem em sujeitos da experiência, ao padecer uma *ruptura* dentro deles mesmos.

# ESTÉTICAS I

## A vida como obra de arte em so

Professor titular  
de Filosofia da  
Educação na  
Universidade  
Complutense de  
Madrid, membro do  
comitê editorial e  
assessor do Grupo  
de Investigações em  
Educação e  
Comunicação  
(GRECO) da  
Universidade de Los  
Andes, Mérida  
(Venezuela).

# Fernando Bárcena

Mesmo escolhendo livremente seus projetos de vida – viver a vida como obra de arte – sua escolha não é totalmente arbitrária, nem tampouco eles inventaram as peças de seus projetos. Eles pertencem a uma tradição para a qual é a condição humana que contém em seu seio a sua própria dificuldade: os seres humanos possuem uma existência finita, mas estão dotados de uma consciência que lhes abre ao infinito e os transcende. São figuras que respondem a essa descontinuidade intrínseca à condição humana afirmando a existência de mundos inteiramente separados e rivais: um, infernal, aqui sob a cidade dos homens, e outro, inteiramente mais atraente, em um lugar onde a vida e a arte afirmam uma espécie de *absoluto terrestre* (TODOROV, 2006, p. 2000).

No final de sua vida, Foucault se perguntava sobre a forma em que nos concebemos como “sujeitos” sujeitados e sobre os meios de escapar ou resistir a essa sujeição. É a época em que se debruça sobre a Grécia, época na qual descobre definitivamente que é possível modelar a própria subjetividade, que é possível certa *transformação* – ele que sempre havia sido tão pessimista sobre a possibilidade de uma mudança –, e percebe que definitivamente é possível criar “estilos de vida” através dos quais se desprender dos modos de ser e pensar herdados pela história ou impostos pelas estruturas sociais:

O que me admira é que, em nossas sociedades, a arte não mantém relação senão com os objetos, mas não com os indivíduos ou com a vida; e também que a arte seja um domínio especializado, o domínio dos especialistas que são os artistas. Mas a vida de cada indivíduo não pode ser uma obra de arte? (FOUCAULT, 2001).

Aqui Foucault se sente mais próximo de Nietzsche do que de Sartre: “‘Dar estilo’ ao próprio caráter é uma grande e rara arte” (NIETZSCHE, 2000, p.290).

Wilde escreveria, quase um século antes, uma frase pouco menos que idêntica à de Foucault: “O objetivo da vida é chegar a ser uma obra de arte” (Cf. ELLMANN 1988, p. 292). Para Wilde, uma vida boa é a que se torna uma vida bela: “A vida e a literatura, a vida e a expressão perfeita da vida” (WILDE, 2000, p. 734), porque a literatura é a arte mais eminente e porque a vida poderá assim ser elevada à dignidade que possui a arte. Uma vez que o artista põe o melhor de si em suas obras, como ocorre com Basil Hallward, um dos personagens de *O retrato de Dorian Gray*, a vida de todo artista é, na realidade, precária. Os bons artistas existem simplesmente pelo que fazem e carecem de interesse pelo que são.

Transformar a vida em uma obra de arte: este é o propósito, segundo Wilde. E, contudo, os principais personagens da novela têm um destino trágico: Basil Hallward é assassinado por ter ousado contemplar a transformação que aconteceu no retrato de Dorian, pintado por ele mesmo, convertido já no testemunho da degradação moral daquele; um Lord Henry Wotton que se reconhece finalmente em uma divindade menor: “Esta noite quero música – diz a Dorian Gray. Parece o jovem Apolo e eu Mársias escutando-te” (Wilde, 2001, p. 335). *O*

Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento.

# INFORMAÇÃO

## oscar Wilde e Michel Foucault

*retrato de Dorian Gray* – que talvez deva ser lido como a evocação de um ideal de vida e a descrição de muitas maneiras de descuidá-lo – parece antecipar, na estranha profecia, o destino fatal de seu autor. O que pode, então, significar essa tragédia se o preceito que governa as vidas de seus protagonistas é o de transformar em beleza suas próprias existências?

Parte da resposta se encontra no fato de que se encontra em Wilde duas versões rivais da vida bela, uma das quais não satisfaz as exigências da outra (TODOROV, 2006, pp. 25-7). Em primeiro lugar, da vida como uma das belas artes, uma concepção que Wilde herdará de Walter Pater, para quem a vida não é somente uma arte entre outras possíveis, mas a maior de todas elas, aquela para a qual o resto não é senão mera preparação. Pater escreve em *Mário, o epicúro*

Desta máxima que colocava a *vida como o objetivo da vida* se deduzia como uma consequência prática o fato de que finda como desejável refinar todos os instrumentos da intuição interior e exterior, desenvolver todas as suas capacidades, exercer todos os instrumentos da intuição interior e exterior, desenvolver todas as suas capacidades, exercer e comprovar o próprio ser nelas, até que toda a natureza própria se convertesse em um complexo meio de recepção para obter a visão [...] de nossa experiência real no mundo” (PATER, 2006, pp. 174-5).

Essa fórmula se encontra refletida, não sem distorção, na novela de Wilde nas mãos de Lord Henry – o hedonista mestre do jovem Dorian – ao assinalar que o objetivo da vida é o desenvolvimento de si, realizar nossa própria natureza até a perfeição: “Ser bom é estar em harmonia com seu ser [...] O desacordo é o resultado de forçar-se a estar em harmonia com os demais. Sua própria vida: isso é o mais importante” (WILDE, 2001, p. 177). Trata-se do que Lord Henry chama de “novo hedonismo”, a doutrina segundo a qual cada um é o único juiz e cujo objetivo é acumular o maior número de prazeres: “O prazer é a única coisa sobre a qual vale a pena ter uma teoria” (WILDE, 2001, p. 177).

A segunda versão da doutrina estética de Wilde está exemplificada no devir que finalmente adotará Dorian Gray, no qual distingue dois níveis distintos de crescimento. O primeiro, que considerará com condescendência, corresponde-se com o “ideal do dândi”,<sup>1</sup> e o outro, que é mais ambicioso e o qual deseja, é o da “espiritualização dos prazeres”, um programa que englobaria a totalidade da experiência. Contudo, sua vida não corresponde a essa ambição. O resultado é um culto dos sentidos, mais que sua espiritualização. Sua idéia da beleza é, talvez, excessivamente ornamental, e sua concepção dos prazeres também. Dorian Gray é um *alter ego* de Des Esseintes, o protagonista de *A contrapelo*, a novela de Joris-Karl Huysmans, que tanto influenciará Wilde (Huysmans, 2004). Walter Pater, depois de ler a novela de Wilde, pareceu perceber uma traição aos seus ideais estéticos e ao verdadeiro epicurismo por ele defendido; segundo ele, a perda progressiva do “senso moral” de Dorian Gray o obriga a passar de um senso superior a outro inferior de crescimento interno.

Foucault reconheceu, no transcurso de um diálogo com Alessandro Fontana, publicado em 25 de abril de 1984 com o título de “Uma estética da existência”, que seu interesse pela antiguidade deveu-se ao fato de perceber uma decadência progressiva da idéia de moralidade como obediência a um código de normas. “A essa ausência de moralidade corresponde, deve corresponder, a busca de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2001, p. 1551). Segundo ele, quase não existe em nossa sociedade a idéia de que a principal obra de arte da qual o indivíduo possa encarregar-se – a área central sobre a qual se devem aplicar os valores estéticos – é a si mesmo, sua própria vida. Foucault não ignora que encontramos esse projeto no Renascimento, mesmo que de um modo em parte acadêmico e, muito depois, no século XIX, sobre a forma do dandismo de que fala Baudelaire. Mas a própria tentativa de Foucault trata de ir além da estética do dândi, que representa em parte Oscar Wilde. Insiste sempre sobre uma mes-

ma idéia: “A ética grega está centrada em um problema de escolha pessoal, de estética da existência” (Foucault, 2001, p. 1434).<sup>2</sup>

A estética da existência de Foucault trata, antes de qualquer coisa, da *transformação* do indivíduo – não de sua formação nem de sua educação – já que, se não existe nenhuma essência ou natureza fixa no homem, abre-se o campo infinito de suas possíveis transformações. Essa estética é uma “opção pessoal”, uma escolha que se faz ou, o que é igual, a arte refletida de uma liberdade experimentada nos termos de um jogo de poder que se volta para si mesmo. Em certo sentido, e considerando suas diferenças, Wilde e Foucault podem ser lidos como figuras que representam uma *estética da formação* – algo, pois, que se situaria fora da *pedagogia*. No caso concreto de Foucault, isto é muito claro. Seus últimos livros podem ser lidos também como um exercício de escrita autocurativa, como manuais de exercícios que ajudam seu escritor a superar a doença e uma morte anunciada. Foucault fala do “cuidado” de si e, sem dúvida, não ignora que a palavra “cuidado” se refere a uma prática orientada de cura. Entretanto, sua estética da existência não implica programa nenhum. Seu valor reside em tratar de oferecer aos demais a lembrança de uma vida bela. Como ocorreu ao próprio Wilde, também em Foucault a lembrança de uma vida bela não requer aceitação, pois aprovação e admiração não andam sempre juntas: “Há grandeza em todas as loucuras, força em todos os excessos”, dizia Baudelaire. Suas vidas não são um modelo; podem ser um exemplo, mas não são imitáveis. São inimitáveis, de fato, e aí está o auge de seu êxito e de seu fracasso. E, contudo, seus projetos privados têm uma significação pública.

Sobre a dupla e paradoxal mediação de Sócrates e Nietzsche, tanto Wilde como Foucault arrancaram do silêncio de Mársias uma última melodia, pois criaram novas possibilidades para a vida de outros. Suas respectivas filosofias da arte de viver são, em certo sentido, particularmente úteis para todos os excluídos, para os grupos marginalizados ou para os que tiveram a oportunidade de empregar sua própria voz, e isto apesar do jogo de máscaras com que Wilde gostava de se apresentar – no final de sua vida, adotou o nome de Sebastian Melmoth<sup>3</sup> – ou considerando o individualismo estético do último Foucault. Em seus últimos cursos, ao falar de Sócrates, chega a confundir sua própria voz com a deste: “Se cuido de vocês – diz, identificando-se com a voz de Sócrates – não é para transmitir-lhes um conhecimento do qual vocês carecem, mas ao dar-se conta de que não sabem nada, aprenderão, portanto, a cuidar de si mesmos” (FOUCAULT, 1984b).

A estética da existência, portanto, não pode ser traduzida em termos pedagógicos. De fato, a ética antiga decaiu, segundo Foucault, quando o cristianismo a incorporou dentro de uma “prática pastoral” e quando as ciências humanas se integram em uma série de práticas normalizadoras, como a prática psicológica, a psiquiátrica ou a pedagógica. À pergunta “Foucault formador?” dever-se-ia responder, então, com um “não”; Foucault não é um educador, nem podem ser derivadas orientações pedagógicas de sua estética da existência, pelo menos não o tipo de orientações que o discurso dominante da pedagogia reclama como legítimas.

Diferentes entre si em suas concepções estéticas e, contudo, com tantas similitudes, Wilde e Foucault fazem parte de uma tradição filosófico-literária da qual nós, os filósofos da educação, podemos aprender muito. Quero terminar essa comunicação me referindo a esta questão.

Sabemos que a filosofia é, principalmente, uma disciplina teórica de escassas conseqüências práticas na vida cotidiana dos indivíduos. Nesse sentido, a filosofia costuma ter pouca incidência na vida e conduta daqueles que a praticam, mesmo que as pessoas normalmente fiquem decepcionadas quando a vida dos filósofos não reflete suas convicções e ideais filosóficos. Contudo, ainda que a filosofia seja hoje uma disciplina intelectual de ordem principalmente teórica, no mundo grego a filosofia era, como muito bem explicou Pierre Hadot, uma arte de

vida: “O discurso filosófico se origina em uma escolha de vida e em uma opção existencial” (HADOT, 1998, p. 13). Essa concepção é a que Foucault quer destacar. Seu elogio final ao “cuidado de si” socrático é, como sabemos, formulado tardiamente quando Foucault já está afetado pela doença. Pareceria que esse regresso à Grécia o ajudava a reconciliar-se com seu próprio eu de um modo definitivo e com sua própria homossexualidade.

Mas cuidar de si mesmo é, para Foucault, uma via adequada para por em prática não só uma estética do existir, mas uma concepção de filosofia como arte de vida, mais que como disciplina acadêmica. Trata-se de considerar as coisas, de estar no mundo, realizar ações e relacionar-se com os outros; trata-se também de um modo peculiar de prestar atenção; é um olhar: “Preocupar-se consigo mesmo implica converter o olhar e levá-lo do exterior para... ia dizer ‘interior’”. (FOUCAULT, 2001). Trata-se, por fim, de um conjunto de ações, práticas, exercícios que se faz sobre si mesmo, com o objetivo de se modificar, transformar-se, mudar.

A filosofia, como arte de viver, consiste nisto: a forma de interrogação que nos permite ter acesso à verdade através de uma série de operações ou “exercícios” que fazemos sobre nós mesmos, porque a verdade não é independente de nossa própria modificação, de nosso olhar, de nossa atitude e modo de ser no mundo (FOUCAULT, 2001). A lição consiste, então, em que não há nada parecido com a “arte de viver”; não pode haver um modelo a partir do qual se forja uma arte de viver particular. A vida humana se constitui de muitas maneiras, essa seria a mensagem final, e nenhum modo de vida é o melhor para todo mundo. Quem quiser imitar uma vida bela terá de formar a sua própria. A imitação, aqui, não é outra coisa que o ato de converter-se em alguém pelos próprios meios e esse alguém no qual alguma pessoa se converte tem que ser diferente de todos os demais. Uma estética da formação, assim entendida, sempre é um acontecimento que produz o novo, irrepetível e inimitável.

Para Foucault, como para os pensadores que sustentam esta concepção de filosofia como arte de viver, o tipo de “eu” que constroem se faz em suas obras, em sua escritura e em seus textos. Os filósofos da arte de viver entendem que esse “eu” é um personagem e uma entidade que se forma e se constrói, que se escreve e se recebe, que muda e se transforma; definitivamente, trata-se da *busca de um personagem*. E, ao mesmo tempo, é um sucesso filosófico literário e estético. No processo de conhecer-se a si mesmos, esses filósofos forjam suas vidas de um modo original e talvez único. Mas nem todos os que fazem de sua vida uma obra de arte são filósofos, no sentido estrito do termo. Como disse Nehemas, a distinção entre filósofos e escritores ou artistas é uma distinção mais fluida neste contexto (Nehemas, 2005). As fronteiras entre o que é a filosofia e a literatura ou as artes não são claras, nem têm por que serem assim, neste domínio, pelo menos. Foucault é um desses pensadores – quem são os discípulos de Foucault, quem o estuda? – para os quais as fronteiras entre termos filosóficos e termos literários não estão totalmente claras. Com plena legitimidade pode-se dizer que ele é um desses filósofos da arte de viver, o que sem dúvida compartilha com Nietzsche, mas também com Montaigne e, considerando suas diferenças, com Wilde.

Pergunto-me o que poderíamos aprender, os que nos dedicamos à filosofia da educação, com um pensador como Foucault, para quem este colóquio é dedicado. Só posso dizer o que dele me atrai. Em primeiro lugar, o modo como sua escritura reflete e projeta a busca de si mesmo. Trata-se de algo que é para mim central na educação: a escritura é sempre a escritura de si mesmo, certa aprendizagem de um homem de letras, como dizia Deleuze a propósito de toda aprendizagem proustiana. De Foucault e de Wilde me interessam suas descontinuidades existenciais, me interessa um modo de fazer e pensar filosofia que converte a articulação de uma forma de vida no tema central de um pensar aberto ao acontecimento, ao que dá a pensar. Interessa-me o saber que nos propõem, um saber

para quem o assunto de viver não é algo definitivamente claro nem definitivo: “De que valeria a obstinação do saber se ela só assegura a aquisição de conhecimento e não, em certo modo, e até onde possível, o descaminho daquele que conhece?” (FOUCAULT, 1984a, p. 12). Uma filosofia que nos questione, tornando-nos enigmáticos, frente a nós mesmos, mas que não nos abandona em nenhum deserto sem saída. Interessa-me a tentativa mesma de construir uma vida enquanto escritura que nos faz refletir sobre os problemas que gera a tentativa de ser alguém. Essa forma de fazer filosofia, em vez de iludi-lo, requer um estilo (ainda que, talvez menos, uma vontade de estilo) e de idiossincrasia. Trata-se de um modo de pensar e escrever que recorda ao leitor que as idéias com as que se confronta são as idéias de um indivíduo inscrito no drama do tempo, em um lugar, em um aqui e em um agora; que nunca se pensa, na realidade, com uma visão “de lugar nenhum”. Esse modo de fazer filosofia (e de fazer filosofia da educação) precisa, então, um grau crescente de autoconsciência literária e poética, um pensar que em si mesmo é um pensar literário e poético.

A estética e a poética da existência de Foucault, levando em consideração seus limites e o escasso desenvolvimento a que pôde seu autor submetê-la, é, contudo, um canto interrompido, mas certo canto, ao fim e ao cabo. Como muitos outros antes dele, faz parte daqueles que, desafiando os céus e a terra, empenham-se em um ataque entusiasta contra o familiar. Quando escreve *A história da loucura*, da mesma forma que quando escreve *Vigiar e punir* ou *A história da sexualidade*, não pretende se erigir em educador de ninguém, mas é inevitável, ao ler esses textos, acabar pensando por si mesmo em qualquer das formas que um pensar assim adote. Atrás de suas análises históricas e de suas reflexões filosóficas, pulsa, como dizia Michel Serres, um “profundo amor” por essa obscura população na qual o infinitamente próximo, o outro, é ao fim reconhecido de algum modo. Ao falar, como o fez, das vidas das quais ninguém fala e ao citar os textos que quase ninguém citaria, Foucault fez voar seu pensamento, e com o seu também o nosso cada vez que o lemos, e, por assim dizer, faz-nos mudar o elemento da vida, de um estável a outro fluido, do que se apresenta como certo ao incerto, ganhando grandeza e melodia. Por instantes, temos a sensação de que o mundo conhecido desaparece, para retornar de novo como um diminuto poema que, nas palavras de Herder, faz-nos repetir: “Quando estarei tão adiantado que destrua em mim todo o aprendido e encontre tão só por mim o que penso, aprendo e creio?” (citado por Safranski, 2006, p. 55).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDELAIRE, Charles. *Poesía completa*. Madrid: Espasa, 2000.

BERNAUER, James; RASSMUSEN, David. (Eds.) *The Final Foucault*. Cambridge: MIT, 1994.

ELLMANN, Richard. *Oscar Wilde*. Londres: Penguin, 1988.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité*, 2. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.

- \_\_\_\_\_. *Conferencias Sobre Sócrates en el Collège de France*, 15 y 22 de febrero de 1984b.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits, II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- HADOT, Pierre. Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”. En Barbier, E. y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.
- HOLLAND, Merlin., ed. *Oscar Wilde. Una vida en cartas*. Barcelona: Alba, 2005.
- HUYSMANS, Joris-Karl. *A contrapelo*. Madrid: Cátedra, 2004.
- NEHAMAS, Alexander. *El arte de vivir*. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- NIETZSCHE, Friederich. *El Gay saber o la Gaya ciencia*. Madrid: Alianza, 2000.
- PATER, Walter. *Mario el epicúreo*. Madrid: Valdemar, 2006.
- SANFRANSKI, Rüdiger. *Schiller, o la invención del idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. *Les aventuriers de l'absolu*. Paris: Robert Laffont, 2006.
- WILDE, Oscar. *De profundis*. 3ª ed. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.
- \_\_\_\_\_. “El crítico como artista”. In: *Obras selectas*. Madrid: Espasa Calpe-Austral, 2000.
- \_\_\_\_\_. “El alma del hombre bajo el socialismo”. In: *Obras Completas*, tomo II. Madrid: Aguilar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *El cuadro de Dorian Gray*. Madrid: Cátedra – Letras Universales, 2001.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Baudelaire, a quem Wilde leu com profusão, influenciou sua estética dândi. Como escreve Baudelaire, o dândi representa um ser que não tem “outro estado que o de cultivar a idéia do belo em sua pessoa, o de satisfazer suas paixões, o de sentir e o de pensar [...] Consiste, antes de tudo, na ardente necessidade de configurar uma originalidade, contida nos limites externos dos convencionalismos” (Baudelaire, 2000, pp. 1400-1).

<sup>2</sup> “Contudo, Pierre Hadot, a quem Foucault havia lido, ao pontuar a distância que lhe separa deste, suspeita que Foucault ao centrar-se exclusivamente no ‘cultivo de si’ e ao definir sua ética como uma ‘estética da existência’, na realidade não trate de outra coisa senão de uma nova forma de ‘dandismo em sua versão do século XX’”. (HADOT, 1999, p. 224).

<sup>3</sup> Trata-se de uma alusão evidente ao protagonista da novela de Charles Maturin, *Melmoth, o errante*, que influenciou notavelmente Water Scott e Honoré de Balzac.

# CUIDAR DE SI E CUIDAR DO OUTRO:

## IMPLICAÇÕES ÉTICAS PARA A EDUCAÇÃO DOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE FOUCAULT

Professor do  
Departamento de  
Filosofia e História da  
Educação da Unicamp /  
Pesquisador e  
Coordenador do DiS –  
Grupo de Estudos e  
Pesquisa Diferenças e  
Subjetividades em  
Educação.

Sílvio Gallo

Já se tornou uma espécie de lugar comum a identificação de três momentos na produção teórica de Michel Foucault. Sua dedicação ao tema dos campos de saberes, depois às relações de poder e, finalmente, ao modo como cada um relaciona-se consigo mesmo foi gerando surpresas naqueles que acompanhavam sua produção. O filósofo Tomás Abraham narra essa recepção na Argentina:

[...] quando em junho de 1984 recebemos dois livros editados simultaneamente, *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, nos atiramos sobre eles como sedentos a uma fonte de água fresca. Talvez seja demais dizer que a surpresa foi grande, ainda que – se se levasse em conta as mutações prévias – não tanta. Quem poderia esperar uma mudança assim nos temas e no estilo do modo que fazia Foucault? (ABRAHAM, 2003, p. 9).

É verdade, porém, que o próprio Foucault, nas diversas entrevistas em que teve a oportunidade de nos oferecer uma visão retrospectiva de sua obra, procurou mostrar uma espécie de “continuidade” em suas preocupações e investigações, e não projetos estanques atendendo a diferentes problemas. Naquela que foi a última entrevista que concedeu, comentando o lançamento do segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*, afirmou que:

Não creio que haja grande diferença entre esses livros e os precedentes. Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos percebamos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de partida. Depois nos damos conta de que no fundo pouco nos modificamos. *Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência.* Procurei analisar de que modo domínios como os da loucura, da sexualidade, da delinquência podem entrar em um certo jogo da verdade e como, por outro lado, através dessa inserção da prática humana, do comportamento, no jogo da verdade, o próprio sujeito é afetado. Era este o problema da história da loucura, da sexualidade. (FOUCAULT, 2004, p. 289 – grifos meus)

De acordo com Foucault, trata-se, então, de uma mudança de perspectiva, de olhar o problema – que continua o mesmo – de outro lugar, ou com outras lentes. E que problema é esse? Ele responde: *as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência.* Assim, podemos inferir que a questão central do pensamento de Foucault sempre foi a questão do *sujeito*; ele, que foi apontado como “aquele que matou o sujeito”, esteve sempre preocupado com esse fenô-

meno e com sua constituição. O anunciado desvanecimento do sujeito no final de *As palavras e as coisas*, é o do sujeito moderno, tal como o conhecemos. Foucault rejeita a noção de universalidade do sujeito; portanto, apontar seu desvanecimento não é apontar o seu desaparecimento total e completo – como muitas teorias ditas “pós-modernas” se apressaram em afirmar –, mas o ocaso de uma forma histórica de sujeito. Na mesma entrevista citada, ele deixa isso bastante claro:

[...] penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antigüidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. (Idem, ibidem, p. 291).

Se o problema do sujeito é a questão central no pensamento de Foucault, sua preocupação volta-se para o sujeito como produtor de saberes (como em *As palavras e as coisas*), para o sujeito nas relações de poder (como em *Vigiar e punir*) e, finalmente, para o sujeito em relação consigo mesmo (como em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*). Com isso, Foucault transita por campos da filosofia como a epistemologia, a política e a ética, sem se ater formalmente a cada um deles, mas transversalizando-os. Quando trata dos campos de saberes, não deixa de abordá-los politicamente; quando trata das questões éticas nas relações do sujeito consigo mesmo, isso é atravessado pelos problemas dos saberes e pelas relações de poder. Daí a possibilidade de o filósofo apontar uma continuidade em suas investigações, por mais distintas que elas possam parecer, tanto em termos de temática quanto em termos de abordagem teórico-metodológica.<sup>1</sup>

Partindo dessas considerações, penso ser possível colocar uma hipótese, embora não seja possível desenvolvê-la aqui com a profundidade e rigor necessários: a ética, em Foucault, é uma forma de articular sua epistemologia e sua política, desenvolvida em torno de uma análise do poder. Explico, ainda que de forma breve. O filósofo preocupa-se sobretudo com as relações entre o saber e o poder; como o saber implica em jogos de poder, e como o poder produz saberes: isso está trabalhado, por diferentes enfoques, na quase totalidade de sua obra. Em determinados momentos, o foco da análise foucaultiana é lançado sobre os jogos de saber; em outros, o foco recai sobre os jogos de poder. Nessa mudança de focos, percebemos sua oscilação entre uma arqueologia dos saberes e uma genealogia dos poderes, na medida em que uma não substitui a outra, mas complementa, oferecendo outra perspectiva.<sup>2</sup>

Foucault chega, então, ao problema da ética, das relações do sujeito consigo mesmo quando investiga os jogos de poder que produziram e produzem nossos saberes sobre a sexualidade. O projeto de traçar a história da sexualidade no Ocidente começa como uma empresa a um só tempo arqueológica e genealógica. E, nesse processo o tema da ética, da relação do sujeito consigo mesmo como uma forma de educação, como uma forma de produção autônoma e libertária da subjetividade, que mais tarde seria completamente capturado pela máquina de subjetivação cristã, torna-se evidente.

Assim, Foucault dedica-se à ética de forma absolutamente nova na história da filosofia. Ele não está dedicado a pensar quais são as razões últimas e primeiras que movem nossos atos, ao modo de um Aristóteles; não está dedicado a pensar no dever como motor da ação e quais são os imperativos categóricos, ao modo de um Kant; tampouco está a fazer uma genealogia da moral, ao modo de Nietzsche, embora esteja mais próximo deste que dos demais. Ao desvendar a *techne tou biou* do mundo greco-romano, como jogos a um só tempo de poder e de saber que constituem a cada um, Foucault desvenda os modos de subjetivação, os modos através dos quais os sujeitos são produzidos, como

assujeitamento e como libertação. A ética constitui-se, assim, num diagnóstico do presente que possibilita uma estética da existência. Vejamos outro trecho desta bela entrevista de 1984, já citada aqui, que explicita isso:

Da Antigüidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antigüidade foi porque, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E esta ausência da moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência. (Idem, ibdem, p. 290).

Abordar a obra de Foucault por essa chave de leitura que ele próprio nos oferece, tomando o sujeito e as práticas históricas de sua constituição como seu problema central, possibilita interfaces muito interessantes com o campo educacional, embora o filósofo não tenha se dedicado aos problemas desse campo de forma mais direta e incisiva. Neste texto, pretendo explorar, ao menos de modo inicial, como a noção de *cuidado de si*, tomada dos textos gregos e latinos, pode produzir efeitos no campo de problemas da educação. O propósito é o de deslocar o conceito de “cuidado de si” para o campo de imanência da educação, buscando sua conexão com um “cuidado do outro” presente na amizade, como forma de buscar as implicações éticas para os atos cotidianos daquilo que gosto de chamar de uma “educação menor”. Para que seja possível abordar tais problemas, transitarei de forma breve por textos em que esses conceitos são postos por Foucault.

#### **Cuidado de si e tecnologias do eu: em torno de processos de subjetivação**

A produção de Foucault em meados dos anos 70 está marcada pela analítica do poder: assim é em *Vigiar e punir* (1975) e em *A vontade de saber – História da sexualidade I* (1976) e nos cursos dados no Collège de France no período, desde “Em defesa da sociedade” (1975-1976) até “Do governo dos vivos” (1979-1980).

O início dos anos 80 são marcados pela sua retomada do estudo dos textos antigos, gregos e latinos, e a definição de uma nova estratégia de trabalho, que marcaria essa fase final de sua vida. Os cursos de 1980-1981 (“Subjetividade e verdade”) e de 1981-1982 (“A hermenêutica do sujeito”), os dois últimos que daria, anunciam os temas que seriam abordados nos volumes seguintes da *História da sexualidade* (*Os usos dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos publicados em 1984, ano da morte do filósofo). Nesses textos, o foco deixa de estar nos jogos de poder para ser colocado nos jogos do sujeito consigo mesmo, e Foucault desenvolve uma ética.

No outono de 1982, o filósofo apresentou na Universidade de Vermont, nos Estados Unidos, um conjunto de seis seminários que seriam transcritos e publicados em 1988, sob o título *The technologies of the self* (a versão espanhola, de 1990, está intitulada *Tecnologías del yo*). Nesses seminários, Foucault apresenta essas tecnologias de si como a história de como o indivíduo age sobre si mesmo:

Talvez tenha insistido demais no tema da tecnologia da dominação e do poder. Cada vez mais estou interessado na interação entre alguém e os demais, assim como nas tecnologias da dominação individual, a história do modo em que um indivíduo atua sobre si mesmo, isso é, na tecnologia do eu [si]. (Idem, 1990, p. 49).

Segundo ele, podemos distinguir quatro tipos principais dessas tecnologias (idem, p. 48): a. *tecnologias de produção*, que nos remetem ao mundo das coisas, de sua manipulação, de sua produção (que eu proponho compreender-

mos como uma **Economia**); b. *tecnologias de sistemas de signos*, que nos colocam no reino das linguagens (e que proponho tratarmos como uma **Lingüística**); c. *tecnologias de poder*, que nos lançam no campo das relações sociais, e que produzem efeitos de “objetivação do sujeito” (proponho tratarmos como uma **Política**); e, por fim, d. *tecnologias de si*, que permitem uma espécie de trabalho de si sobre si mesmo (seu corpo e sua alma), aquela “educação de si” perseguida por Nietzsche (que a meu ver podemos identificar com uma **Ética**).

Assim, os modos de se produzir a subjetivação (a constituição dos indivíduos em sujeitos) passa por aspectos econômicos, lingüísticos, políticos e éticos, e em diferentes momentos históricos vemos a constituição de distintos modos de subjetivação, articulando de formas diferenciadas esses quatro aspectos, esses quatro tipos de tecnologias aplicadas ao trabalho sobre si mesmo. Nos seminários de Vermont, Foucault retoma o curso que havia proferido no Collège de France no início daquele mesmo ano, remontando à Antigüidade grega para traçar essa história das técnicas de constituição de si mesmo, das técnicas de subjetivação, das técnicas de governamentalidade.

O problema demarcado, tanto no curso francês quanto nos seminários norte-americanos, é o da relação entre dois princípios morais: o ocupar-se de si mesmo (*epimesthai sautou*), e o conhecer-se a si mesmo (*gnothi sauton*). Foucault propõe constituir essa história em três momentos bem demarcados: o período socrático-platônico, em que há, segundo ele, uma forte articulação entre cuidar-se e conhecer-se; o período demarcado pelos séculos I e II da era cristã, em que o cuidado de si transforma-se em prática cotidiana, com grande influência na filosofia estoica e o período compreendido entre os séculos IV e V de nossa era, em que ganha força e passa a imperar a ascética cristã, marcada pela renúncia de si em benefício de Deus.

A cultura, o cultivo de si deve ser tomado de forma ampla, como alerta Foucault em *O cuidado de si*:

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. (Idem, 1985, p. 49).

Ao mesmo tempo em que se toma a cultura de si de forma ampla, o cuidado deve ser visto não como algo abstrato, mas como um trabalho sobre si mesmo. Foucault volta-se aos sentidos do termo grego *epimeleia* (geralmente traduzido por atenção, cuidado) para evidenciar essa perspectiva ativa e material do cuidado de si:

É preciso compreender que essa aplicação a si não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se fala para designar as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos. Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor. (Idem, ibidem, 1985, pp. 55-56).

Nos seminários de Vermont, Foucault evidencia que o preceito délfico do “conhecer-se a si” obscureceu o preceito moral do “cuidar de si”, na medida em que houve, no ocidente, uma profunda transformação dos princípios morais. Duas das razões para esse obscurecimento Foucault (1990, p. 54) atribui a questões morais. Por um lado, a construção da moralidade cristã baseou-se na renúncia a si como forma de salvação, sendo que “conhecer-se a si mesmo era, paradoxalmente, a maneira de renunciar a si mesmo”. Por outro lado, afirma o filósofo que nossa moralidade está marcada por uma recusa do sujeito; assim cuidar de

si torna-se algo perigoso, por cultivar algo que deve ser superado. Mas outra razão é a da ordem do conhecimento: a modernidade vê emergir uma filosofia teórica, fundada no sujeito pensante, uma filosofia da consciência que atravessa os séculos, do racionalismo de Descartes à fenomenologia husserliana, em que o conhecer-se é de fundamental importância, deixando para um segundo plano qualquer intento de cultivar-se.

E ele resume a problemática da seguinte forma:

[...] houve uma inversão entre a hierarquia dos princípios da Antiguidade, “preocupa-te de ti mesmo” e “conhece-te a ti mesmo”. Na cultura greco-romana o conhecimento de si apresentava-se como a consequência da preocupação por si. No mundo moderno, o conhecimento de si constituiu-se no princípio fundamental. (Idem, 1990, p. 55).

Não retomarei aqui o percurso de Foucault nesses cursos e seminários, tampouco aquele que ele desenvolve nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, na medida em que esse assunto começa a ser mais trabalhado entre nós. Mas importa-me ainda assinalar que Foucault demarca uma distinção na relação do cuidado de si com o conhecimento de si no período socrático-platônico e no período helenístico.

Na bela análise que faz das relações a um só tempo eróticas e pedagógicas entre Sócrates e Alcibíades nos diálogos platônicos, seja no *Banquete*, seja no *Primeiro Alcibíades*, Foucault evidencia que nesse momento o cuidado de si era a preparação necessária para governar os outros. Essa é a conclusão do diálogo, que iniciava com um Alcibíades, cheio de si, considerando-se pronto para governar. Na medida em que Sócrates desmonta essa “pedagogia defeituosa” que coloca a ambição política como objeto, vai convencendo Alcibíades de que ele deve cuidar de si e conhecer-se, cultivar-se, numa palavra, para que possa vir a ser um bom governante. Resumindo, o princípio moral do cuidar-se era tomado como a base mesma da ação política.

Em outras palavras, havia uma espécie de submissão da ética à política, isto é, a condução de si era a base da condução dos outros, da condução da cidade. Era preciso aprender sobre si mesmo, cuidar de si mesmo, para que fosse possível dedicar-se a cuidar dos outros, a conduzi-los.

Já no período helenístico, o cuidado de si é tomado como uma espécie de imperativo, convertendo-se numa forma de “arte de viver”. Uma questão passa a ser enfrentada: em que momento e em que situações é preferível que alguém se afaste da política para dedicar-se a si mesmo? No período anterior, tal questão seria impensável, posto que o cuidado de si era a base mesma da ação política. Foucault evidencia esse afastamento da política, como uma espécie de “universalização” do princípio moral:

Nos períodos helenísticos e imperiais, a noção socrática de “cuidado de si” converteu-se em tema filosófico comum e universal. O “cuidado de si” estava plenamente aceito por Epicuro e seus sucessores, pelos cínicos, e por estóicos como Sêneca, Rufus e Galeno. Os pitagóricos prestaram atenção à noção de uma vida ordenada em comum. Este tema do cuidado de si não era um conselho abstrato, mas uma atividade extensa, uma rede de obrigações e serviços para a alma. (Idem, ibidem, 1990, p. 61).

Enfim, se nos tempos socráticos a ética era tomada como base da política, nos tempos imperiais a ética é colocada acima da política – como tema filosófico –, na medida em que cuidar de si mesmo era tomado como mais importante do que se dedicar a cuidar dos demais.

Para conclusão desta parte do texto, podemos dizer que a tese de Foucault é a de que a cultura de si é uma espécie de resposta a certa conformação social, e não um reflexo, uma expressão ideológica de uma ordem material, como ele evidenciou em *O cuidado de si*:

A cultura de si não seria a “conseqüência” necessária dessas modificações sociais; ela não seria sua expressão na ordem da ideologia. Constituiria uma em relação a elas uma resposta original sob a forma de uma nova estilística da existência. (Idem, 1985, p. 77).

### Educação menor e ser-consigo

Nesta última parte do texto procurarei, conforme anunciado, fazer algumas considerações, ainda bastante iniciais, sobre possíveis conexões da ética do cuidado de si como estética da existência e questões do campo da educação. Talvez a oportunidade em que Foucault deixe mais evidente os aspectos formativos de uma “pedagogia de si mesmo” implicada pelo uso das técnicas da “arte de viver” seja um texto publicado em 1983 sob o título *A escrita de si*, que é também resultado de suas pesquisas para a história da sexualidade e que complementa as demais publicações.

Escrevendo sobre a escrita como técnica de si, Foucault afirmou:

Nenhuma técnica, nenhuma aptidão profissional podem adquirir-se sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver, a *tekne tou biou*, sem uma *askesis*, que é preciso entender como um adestramento de si por si mesmo (Idem, 1992, p. 132).

É preciso adentra-se a si mesmo para que seja possível viver; é preciso adestrar o pensamento, e a escrita é tomada como uma forma de produzir tal adestramento, na mesma medida em que o indivíduo se conhece e cuida de si. Sobre a escrita e o pensamento, escreveu que:

[...] a escrita está associada ao exercício de pensamento de duas maneiras diferentes. Uma toma a forma de uma série “linear”; vai da meditação à actividade da escrita e desta ao *gymnazein*, quer dizer, ao treino em situação real e à prova: trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho em realidade. A outra é circular: a meditação precede as notas, as quais permitem a releitura que, por sua vez, relança a meditação. De qualquer modo, seja qual for o ciclo de exercício em que tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askesis*: a saber, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de acção. (Idem, ibidem, p. 134)

E mais adiante afirma que o uso da escrita como treino de si encontra em Plutarco sua definição como função *etopoiética*, isto é, a afirmação de que a escrita de si e sobre si mesmo serviria como uma forma de transformar a verdade em *ethos*, em forma de conduta para moldar a própria vida, como o artesão que com as mãos dá forma ao barro.

As duas formas de escrita que Foucault analisa são os *hypomnemata*, cadernos em que se recolhiam fragmentos de coisas lidas ou ouvidas, de modo a permitir a reflexão posterior e, com isso, a constituição de si mesmo; e as correspondências, nas quais se narra a si mesmo, na mesma medida em que se transmitem aos outros conselhos, sugestões etc. Nos *hypomnemata*, a escrita é um trabalho sobre si mesmo; nas cartas, além do trabalho sobre si mesmo há também a intenção de afetar ao outro, de produzir no outro também um trabalho sobre ele próprio. Podemos dizer, assim, que as atividades de escrita de si mesmo permitem, a um só tempo, atividades de um cuidado de si, mas também de um cuidado do outro.

A ética do cuidado de si, revela Foucault, implicava numa atividade em que o indivíduo era levado a recolher-se a si mesmo, para, vivendo consigo, poder desfrutar de si próprio. E os cadernos eram um elemento para isso. Assinalou Foucault:

Tal é o objetivo dos *hypomnemata*: fazer da recollecção do *logos* fragmentário e transmitido pelo ensino, a audição ou a leitura, um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo próprio e tão adequada e completa quanto possível. Aos nossos olhos, há nisso qualquer coisa de paradoxal: como se pode ser posto em presença de si próprio por intermédio de discursos velhos como o tempo e oriundos de toda a parte? Com efeito, se a redacção dos *hypomnemata* pode contribuir para a formação de si através desses *logoi* dispersos, é em virtude de três razões principais: os efeitos limitadores devidos ao emparelhamento da escrita com a leitura, a prática reflectida do contraste que determina as escolhas, a apropriação que ela leva a cabo. (Idem, ibidem, p. 138)

No caso da escrita para o outro, da correspondência, Foucault vai evidenciar que escrever para outrem é um dar-se a ver, um mostrar-se ao outro que nos revela a nós mesmos, numa relação de reciprocidade.

A reciprocidade que a correspondência estabelece não se restringe ao simples conselho ou ajuda: é ela a do *olhar* e do *exame*. A carta que, na sua qualidade de exercício, labora no sentido da subjectivação do discurso verdadeiro, da sua assimilação e da sua elaboração como “bem próprio”, constitui também e ao mesmo tempo uma objectivação da alma. (Idem, ibidem, p. 151 – grifos meus).

Na medida em que alguém escreve a um amigo ou a alguém da família, constrói uma narrativa de si mesmo, marcada pelo *olhar* sobre si mesmo e por um *exame* de si mesmo; aí reside o exercício do cuidado de si e o fato de constituir-se numa técnica de subjectivação. Mas é também nesse olhar-se e examinar-se que se possibilita a narração em que reside o cuidado com o outro, uma vez que, a partir da narração de si mesmo, estabelece-se uma reciprocidade para com o outro, o convite para que o outro também se olhe e se examine.

Não pretendo alongar-me nesse assunto, mas faço ainda uma última referência, que me parece da maior importância. Foucault cita a Carta 7 de Sêneca, dirigida a Lucílio, em que este afirma: “quem ensina, instrui-se” (idem, p. 147). Atentemos para essa reciprocidade posta na relação de ensinar a alguém, que significa também aprender: é ela que nos permite dizer que o exercício do cuidado do outro, pela educação, pode redundar num cuidado de si, como uma espécie de “reflexo”.

Judith Revel aponta a conexão entre cuidado de si e cuidado do outro, na medida em que Foucault chega ao conceito de cuidado de si como uma espécie de “prolongamento” do conceito de governamentalidade (REVEL, 2005, p. 33). A questão que parece incomodar Foucault pode ser colocada nos seguintes termos: 1. vivemos contemporaneamente o cuidado do outro como um governo do outro, um exercício de poder voltado para o controle, para o domínio das vontades, para uma espécie de repressão; 2. porém, quando investigamos o mundo antigo, vemos que o cuidar de si é tomado como necessário para governar a cidade (essa é a hipótese que Sócrates faz Alcibíades aceitar, no diálogo platónico); 3. assim, o cuidado (governo) de si e o cuidado (governo) do outro inscrevem-se num contexto de prática da liberdade, e não da repressão, como conhecemos hoje; 4. qual o “momento da virada”? Isto é, em que momento da história o poder passa a ser mais repressivo do que afirmativo, o cuidado de si passa a ser um exercício de disciplina, e o cuidado do outro passa a ser governamentalidade?

Escreveu Revel:

Na Antiguidade clássica, o cuidado de si não está em oposição ao cuidado dos outros: ele implica, ao contrário, relações complexas com os outros porque é importante, para o homem livre, incluir na sua “boa conduta” uma justa maneira de governar sua mulher, suas crianças ou sua casa. O *ethos* do cuidado de si é, portanto, uma arte de governar os outros, e por isso, é essencial saber tomar cuidado de si para bem governar a cidade. É sobre esse ponto, e não sobre a dimensão ascética da relação consigo, que se efetua a ruptura da pastoral cristã: o

amor a si torna-se a raiz de diferentes falhas morais e o cuidado dos outros implica, doravante, uma renúncia de si no transcurso da vida terrena. (Idem, ibidem, p. 34).

Sabemos que a “virada” é marcada pelo predomínio da moral cristã, uma moral fundada na negação de si mesmo. O indivíduo se nega, para chegar a Deus, que baixa a guarda e permite que se construam, cada vez mais intensamente, as “instituições sociais de seqüestro”, como a escola, o quartel, o hospital, que confinam o indivíduo e o disciplinam, num processo de subjetivação que é sobretudo assujeitamento.

Na escola moderna, os processos de formação foram constituídos como processos de subjetivação externa, heterônoma, formando sujeitos para uma máquina social de produção e de reprodução, que de resto já foram bem analisados em inúmeros estudos de inspiração foucaultiana que se debruçaram sobre as instituições escolares e os processos formativos.

Quando faz suas pesquisas mobilizadas em torno da relação do ser-consigo, para usar a expressão de Veiga-Neto, Foucault permite a nós, educadores, pensarmos em torno daquilo que estamos fazendo de nós mesmos. A investigação sobre as relações de poder levou-o a encontrar os mecanismos de relação do indivíduo consigo, a noção da antiguidade clássica da ética como uma construção de si, como uma forma de cuidar de si. Portanto, a subjetivação como uma prática de liberdade, e não de assujeitamento. A inspiração foucaultiana nos desafia a pensar uma construção autônoma de si, resultante dos jogos de poderes, saberes e verdades nos quais vamos nos constituindo social e coletivamente. Aquela “educação de si” da qual já falava Nietzsche, na contramão da instituição formativa alemã de sua época.

Pensando com Foucault, o educador precisa adestrar-se a si mesmo, construir-se como educador, para que possa educar, isto é, preparar ao outro para que se adestre a si mesmo. Se quisermos dizer como o Rancière de *O Mestre Ignorante*, o educador precisa emancipar-se a si mesmo, para que sua atividade docente possa ser um ato de emancipação e não de embrutecimento. Apenas se emancipado, exercitado em si mesmo, o educador poderá estar apto para um processo de subjetivação que insista que cada um eduque-se a si mesmo.

Aí está a reciprocidade de uma ação ética baseada num cuidado de si e num cuidado do outro, em que o jogo da construção da liberdade só pode ser jogado como um jogo coletivo, de mútuas interações e relações, em que as ações de uns implicam as ações de outros. Um jogo em que uns se fazem livres aprendendo da liberdade dos outros; em que uns se fazem livres na medida em que ensinam a liberdade aos outros.

É essa “educação menor” que nos importa pensar e construir hoje. Para além da educação maior contida nas ações governamentais de todas as esferas, contida nas políticas e planos de educação, assim como nos chamados projetos pedagógicos, que está sempre marcada por uma heteronomia e por práticas de assujeitamento; importa-nos essa prática educativa que cada professor realiza na solidão de sua sala de aula, na reciprocidade de sua relação com os estudantes. Se as instituições escolares modernas foram construídas como espaços de subjetivação pela sujeição, é nas práticas desviantes daqueles que escolhem correr os riscos de produzir experiências de liberdade no cotidiano da escola, inventando uma prática educativa que toma como princípio ético a estetização da existência, que reside a possibilidade de resistência e criação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, T. *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- ALBANO, S. *Michel Foucault: glosario epistemológico*. Buenos Aires: Quadrata, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault: glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Quadrata, 2005.
- CASTRO, E. *El vocabulário de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometo/Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2ª ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. História da Sexualidade II. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O cuidado de si*. História da Sexualidade III. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O que é um autor?* 3ª ed., Lisboa: Veja, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política*. Coleção “Ditos & Escritos V”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- GALLO, S. *Deleuze & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- GROS, F.; LÉVY, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante*. Cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- REVEL, J. *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz Editora, 2005.
- SOUZA, S. C. *A Ética de Michel Foucault*. Belém: Ed. Cejup, 2000.
- VEIGA-NETO, A. *Foucault & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

## NOTAS

<sup>1</sup> Muito apropriadamente, Alfredo Veiga-Neto propõe sistematizar a obra de Foucault através daquilo que ele denomina *domínios foucaultianos*, que seriam três: o ser-saber; o ser-poder; e o ser consigo. Ver Veiga-Neto, 2003.

<sup>2</sup> E assim fazendo Foucault é absolutamente fiel ao Nietzsche de *Genealogia da moral*, quando chama a atenção para a necessidade de um *saber perspectivo*. Ver Nietzsche, 1998, Terceira Dissertação, § 12.

N

É ilusão acreditar que a loucura - ou a delinquência ou o crime - nos fala desde uma exterioridade absoluta. Nada é mais interior à nossa sociedade, nada é mais interior aos efeitos de seu poder do que a infelicidade de um louco ou a violência de um criminoso. Dito de outro modo, estamos sempre no interior. A margem é um mito. A fala que vem de fora [la parole du dehors] é um sonho a todo momento revisitado.<sup>1</sup>

ESTE TEXTO, procuro relacionar uma leitura de Foucault — uma leitura ainda incipiente, exploratória — a uma questão à qual venho me dedicando nos últimos anos: *que elementos seriam férteis (essenciais?) a uma reflexão sobre o ensino e a aprendizagem de filosofia numa perspectiva emancipatória, mas “não-ideológica”; numa perspectiva que dê conta, por um lado, de responder reflexiva ou filosoficamente a demandas de práticas pedagógicas de iniciação à filosofia e, por outro, da atenção para com a especificidade e a complexidade da situação da filosofia (ou do filosofar) na atualidade?*

O caminho que escolhi para dar continuidade a este projeto em diálogo com a filosofia de Foucault não foi talvez o mais “razoável”, de partir dos conceitos foucaultianos de poder, saber, disciplina, etc. para pensar o ensino e a aprendizagem da filosofia. Este texto materializa uma abordagem mais oblíqua: ele parte de uma questão aparentemente marginal na obra de Foucault, sua interpretação de Descartes na *História da loucura*, tentando explorar suas conexões mais ou menos evidentes com questões relativas ao ensino e à aprendizagem da filosofia. Escolhi seguir essa via a partir da percepção de que a questão da *exterioridade* na contraposição entre a razão clássica e a loucura não é exatamente uma questão marginal na obra de Foucault, e que ela explicita uma conexão importante entre esta e o ensino e a aprendizagem da filosofia. Para resumir, são três os conjuntos de evidências que me levaram a escolher esse caminho:

(1) o fato de que, ao responder às críticas de Derrida acerca do modo como Descartes é interpretado na *História da Loucura*, o próprio Foucault faz questão de realçar esta conexão, ao indicar que tais crítica são típicas de uma maneira muito peculiar (grandiosa, erudita, *savant*) de se ensinar filosofia na França (o que nos convidaria a pensar, a partir de Foucault, numa outra maneira de se ensinar filosofia);

(2) o fato mais prosaico de que Descartes é referência canônica para o ensino de filosofia, obviamente não apenas nos liceus franceses, e que as questões que estão em jogo no debate entre Foucault e Derrida (a) colocam-nos frente a diferenças de interpretações significativas para uma abordagem pedagógica da filosofia cartesiana e, ao fazê-lo, (b) explicitam maneiras radicalmente distintas de pensar a filosofia e como ensiná-la;

(3) e, finalmente, o fato de que a hipótese foucaultiana de uma *exterioridade* própria à “razão clássica” (entendendo aí o pensamento constitutivo da filosofia moderna dos séculos XVII e XVIII) e a crítica de Derrida nos convidam de modo bastante natural a pensar nas *exterioridades* que identificamos em situações mais cotidianas, ditas *introdutórias* ou *de iniciação*, de ensino e aprendizagem da filosofia, voltadas para pessoas não necessariamente nela interessadas (a exterioridade do estudante perante o convite à filosofia; exterioridade entendida como exterioridade do pensamento consigo mesmo; exterioridade da filosofia frente a tudo que, na escola, embrutece; etc.).

# FOUCAULT, DERRIDA FILOSOFIA À BÉR

Professor do Programa  
de Pós-Graduação em  
Filosofia da  
Universidade Gama  
Filho / Professor da  
PUC-Rio

# Filipe Ceppas

Pareceu-me, inicialmente, que se poderia trabalhar esses pontos a partir da idéia instigante de um *pensamento do de fora* (*la pensée du dehors*), mas isso seria, certamente, colocar o carro na frente dos bois. Para que a questão mesma da *exterioridade* fique mais clara, seria inicialmente mais razoável identificá-la ali onde ela aparece com um recorte preciso: na discussão sobre a contraposição entre razão clássica e loucura, em conexão com a análise de aspectos centrais da filosofia de Descartes. Entretanto, pareceu-me também que seria contraproducente deixar de indicar esse horizonte mais amplo da questão do *pensamento do de fora* em conexão com a reflexão sobre o ensino e a aprendizagem da filosofia (na medida em que é a partir dessa questão mais ampla que tal reflexão se radicaliza e ganha um interesse que vai além das salas de aula). Por isso, faço inicialmente apenas uma brevíssima indicação de dois aspectos referentes ao assunto, para, na terceira parte do texto, explorar de modo mais detalhado a polêmica em torno de Descartes.

## Filosofia e o pensamento do de fora

Se o problema da exterioridade em Foucault ganha sentido enquanto tema kantiano das condições de possibilidade dos discursos, ele não é menos significativo em termos de suas possíveis conseqüências para o ensino e a aprendizagem da filosofia. Assim, por exemplo, a frase a seguir — destacada do contexto da intrincada análise deleuziana da filosofia de Foucault — dificilmente poderia servir para alimentar o lugar comum da filosofia concebida como “problematização do senso comum”:

O apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve acontecer ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo [entre o visível e o enunciável], e força, desmembra o interior (DELEUZE, 1988, p. 94)

A passagem não poderia servir para alimentar aquele lugar comum da filosofia na medida em que *o que acontece ao pensamento* não é nunca algo que já esteja previamente determinado, por exemplo, por uma maneira já conhecida de colocar um problema, por conteúdos curriculares tradicionalmente identificados com a filosofia — sabemos o quanto estes podem permanecer exteriores aos estudantes, e não necessariamente por culpa de uma eventual incompetência do professor — Se pensamos na resistência com que muitos estudantes reagem ao ensino de filosofia nas escolas (e nas universidades) e na provável correlação dessa resistência com, dentre outras mazelas, a premissa equivocada de professores que procuram despertar com a filosofia a “bela interioridade” supostamente adormecida dos jovens, a passagem do livro de Deleuze sobre Foucault torna-se rica em conseqüências.

“Beira” — margem. reg. Portugal: 1. lugar muito próximo, junto; lado; 2. lugar onde abunda alguma coisa; 3. goteira no telhado. Reg. Moçambique: margem do passeio da rua ou margem da pista de rolamento de uma estrada destinada sobretudo a paradas de emergência [acostamento] (Dicionário Houaiss).

# RA E O ENSINO DA RA DA LOUCURA

Somos desafiados a pensar nas implicações, em sala de aula, do relativo grau de violência e arbitrariedade que marca todo pensamento, dependente de uma relação entre o que é visível e o que é enunciável, relação trabalhada por Deleuze ao longo do seu livro. A passagem avança, além do mais, a importante distinção entre o conceito do *lado de fora* e a exterioridade que encontramos, por exemplo, entre o visível e o enunciável. O *lado de fora* é aquilo que permite o acesso às formas de relacionamento entre o que é visível e o que é enunciável. É o conceito por excelência que recobre o acesso às condições de formação discursiva e suas relações com os campos não-discursivos.

Entretanto, o lugar em que Foucault aborda de modo mais sistemático a idéia de um *pensamento do de fora* é o artigo sobre (e em homenagem a) Blanchot, e isto põe em relevo, para nós, o fato de que uma reflexão sobre o ensino e a aprendizagem da filosofia inspirada em Foucault não pode deixar de remeter, também, de imediato e paradoxalmente, ao desafio de pensar a singularidade da filosofia não a partir de uma metafilosofia, mas da reflexão sobre a literatura contemporânea e as questões que esta coloca *sobre a e na* linguagem:

O “sujeito” da literatura [*Le “sujet” de la littérature*] (aquilo que nela fala e aquilo de que ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade, mas o vazio onde ela encontra seu espaço quando ela se enuncia na nudez do “eu falo”. Este espaço neutro caracteriza atualmente a ficção ocidental (...). Ora, aquilo que torna tão necessário pensar esta ficção —enquanto em outra época tratava-se de pensar a verdade—, é que o “eu falo” funciona de modo inverso ao “eu penso”. Este conduzia, de fato, à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, ao contrário, recua, dispersa, apaga esta existência e não deixa aparecer senão o lugar vazio. Toda uma tradição ainda mais vasta do que a filosofia nos ensinou que o pensamento do pensamento nos conduzia a mais profunda interioridade. A palavra sobre a palavra [*la parole de la parole*] nos leva pela literatura, mas talvez também por outros caminhos, a esse fora [*à ce dehors*] onde desaparece o sujeito que fala. Sem dúvida, foi por isso que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que representaria para a evidência do “Eu sou” a experiência nua da linguagem (FOUCAULT, 1994, v. I, p. 520)

Dito de modo provocador, a verdadeira compreensão da linguagem como estrutura transcendental, como condição de possibilidade de todo discurso e de toda interioridade, dá-se, contemporaneamente, segundo Foucault, não tanto através do “pensamento do pensamento” (vale dizer, através da filosofia), mas sobretudo pela literatura. Para nossos propósitos aqui, basta indicar epigraficamente esta segunda questão de interesse para uma possível reflexão sobre o ensino e a aprendizagem da filosofia, e que apenas com muita pressa poderia ser rejeitada como trivial ou equivocada: uma aproximação escolar à filosofia que queira respeitar a complexidade constitutiva da situação em que se encontra o discurso filosófico na atualidade deveria enfrentar a tese foucaultiana do estatuto privilegiado da literatura, enquanto âmbito de enunciação capaz de vislumbrar mais claramente questões sobre a natureza da linguagem e o escape aos constrangimentos inerentes à razão clássica.<sup>2</sup>

Indicadas as duas questões constitutivas do horizonte mais amplo da filosofia de Foucault, passo agora a apresentar a polêmica entre Foucault e Derrida em torno de Descartes, explicitando, em suas linhas gerais, duas maneiras radicalmente diferentes de se fazer filosofia, com o objetivo central de explorar as implicações dessas diferenças para o ensino e a aprendizagem da filosofia — seja em termos da interpretação do próprio Descartes (referência canônica no ensino de filosofia), seja em um sentido mais amplo —.

### **Foucault, Derrida e Descartes**

Ao menos desde Sócrates, temos a idéia de que o saber é um exercício de exteriorização de uma potência inscrita no ser humano. Por outro lado, é também

com Sócrates que, nas condições e competências para o filosofar, além de *éros* e *philia*, encontramos ainda o *daímon* e a *manía*, isto é, estados da alma “mobilizados” por forças exteriores. Seja como for que nos aproximemos do tema, é impossível não reconhecer que, em ambos os casos, a filosofia é vista na *pólis* como atividade extravagante.<sup>3</sup> Como, de outro modo, entender o senso comum da filosofia sobre si mesma, segundo o qual ela é reflexão que se contrapõe ao senso comum da cidade? Articula-se, assim, um duplo jogo de exterioridade e interioridade, de pertencimento e não-pertencimento, que atravessa o discurso filosófico: a questão acerca de sua natureza, se humana ou divina, e o grau de sua (in)compatibilidade com a normalidade da vida.

A idéia de que a dignidade da vida depende de seu exame filosófico, tal como aparece em Platão, na *Defesa de Sócrates*, apresenta todos esses elementos de uma só vez.<sup>4</sup> Parece difícil, portanto, seguir a idéia de Foucault de que o *lógos* grego não teria um elemento que lhe fosse contrário;<sup>5</sup> que a *hybris*, por exemplo, seria um elemento que apenas “ameaça” a *sophrosyne* socrática.<sup>6</sup> Seria preciso ao menos contrapor a essa tese o clássico jogo de exterioridade e complementaridade, oposição e entrelaçamento entre o *lógos* filosófico e tudo aquilo que na cultura grega responde pela tradição do mito, ou mesmo pelos costumes mais mundanos de *éros* e da *philia*.<sup>7</sup> Desse modo, Derrida parece estar correto quando critica Foucault por identificar, na *História da loucura*, apenas no *cogito* cartesiano o momento da formação de uma razão que encontra na contraposição à loucura sua condição de possibilidade.<sup>8</sup>

Mas talvez a precisão histórica seja injusta; talvez ela esteja deslocada com relação ao que é mais importante. Segundo Foucault, não é possível congelar um retrato da razão, não é possível se referir “à razão” como se se tratasse de um conjunto minimamente estável e identificável de possibilidades que se modificam, atualizam-se, excluem-se, etc. Ora, o comentário crítico de Derrida trabalha com uma hipótese em certo sentido radicalmente oposta: toda enunciação é já a manifestação de um *lógos*.<sup>9</sup> Temos assim, de imediato, duas concepções muito distintas do pensamento. Para Foucault, a filosofia (ou a arqueologia) desvela as condições de possibilidade da formação dos discursos e sua relação com os campos não-discursivos; a filosofia, sendo ela mesma um discurso entre outros, articula-se em regimes de enunciação que estão além (ou aquém) da identificação de uma “razão” com a totalidade do pensável. Para Derrida, o pensamento está enredado desde sempre, aporeticamente, num jogo infinito de doação de sentido que carrega, por assim dizer, necessariamente aquilo que ele não é (seu rastro). Daí que, para Derrida, não faça sentido, *a priori*, a tese foucaultiana de que o surgimento da razão clássica pode ser identificado no gesto com que Descartes “expulsa a loucura”, nas *Meditações*.<sup>10</sup>

Ainda que se discorde das principais idéias com que Derrida avança em seu texto – seja em sua crítica a Foucault, seja em sua interpretação do texto de Descartes – seria difícil minimizar a importância de sua intervenção, particularmente em termos das precisões conceituais que, a partir de então, Foucault realiza no que diz respeito a uma série de aspectos de sua interpretação de Descartes. Podemos citar apenas dois: o caráter *performativo* da meditação cartesiana e as implicações mesmas da afirmação da loucura representando uma exterioridade radical frente à razão clássica.<sup>11</sup> Começando por este segundo ponto, trata-se, antes de mais nada, da antevisão de um compromisso (de engajamento ou enfrentamento) da filosofia com a dinâmica daquilo que, sendo-lhe exterior, ajuda, mesmo que de modos indiretos, a determinar seus alcances e limites.<sup>12</sup> Isso se explicita no objetivo mais geral da *História da loucura*, e que informa a *natureza* da distância que Foucault toma frente à tradição do ensino de filosofia na França:

O que tentei mostrar [na *História da loucura*] é que a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora do conhecimento; mas que existem condições e regras de formação do saber às quais o discurso filosófico se subordina, em

qualquer período, tal como qualquer outra forma de discurso com pretensão racional. O que procurei mostrar, por outro lado, na *História da loucura* e alhures, é que a sistematicidade que reúne em si as formas de discurso, os conceitos, as instituições, as práticas, não é nem da ordem de um pensamento radicalmente esquecido, escondido, desviado dele mesmo, nem um inconsciente freudiano, mas que existe um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas. Enfim, me vi obrigado a estudar e analisar os “acontecimentos” que podem produzir-se na ordem do saber e que não podem se reduzir nem à lei geral de um “progresso”, nem à repetição de uma origem (FOUCAULT, “Response a Derrida”, 1994, p. 287).

A “história da loucura”, Foucault o diz em diversos momentos, não deve ser entendida como uma *história* no sentido tradicional, mas como *arqueologia*, como uma tentativa, de inspiração kantiana, de encontrar as condições de possibilidade de surgimento de discursos e de processos de objetivação, de configuração de novos objetos — e, no caso das ciências do homem, objetos eles mesmos *sujeitos* —. A loucura e a razão clássica não são, portanto, somente dois produtos contrapostos de uma *dissensão*, para usar o termo proposto por Derrida.<sup>13</sup> Por um lado, a razão clássica é o sujeito pensante do cogito cartesiano que, segundo Foucault, precisa expulsar a loucura do seu horizonte para poder afirmar-se como tal. Mas ela é também o resultado de novas práticas, de novas formas de enunciação, que de modo algum se confundem com uma cisão no *lógos*. Se a expulsão da loucura é a própria condição de possibilidade para que o *lógos* seja capaz de ver-se como sujeito-fundamento do conhecimento (o *cogito*), isto não se deve a um desdobramento “puramente teórico”, como acontecimento inscrito na totalidade das possibilidades do pensamento e da linguagem, e que apenas tornar-se-ia inteiramente compreensível numa reconstrução história ou filosófica. Todo o caráter *pessoal e intransferível* das *Meditações* de Descartes indica a natureza *performativa* da constituição de um sujeito que somente busca a certeza na medida em que consegue apoiar-se na relativa “blindagem” do método.<sup>14</sup>

Para Foucault, o caráter meditativo da proposta cartesiana exclui radicalmente a hipótese de tomar a loucura como uma possibilidade da condição daquele que duvida:

O problema pode ser assim colocado: posso duvidar do meu próprio corpo? Posso duvidar de minha atualidade? O exemplo dos loucos, dos *insani*, convidam-me a isso. Mas me comparar a eles, fazer como eles implica que eu também vou ficar como eles, demente, incapaz e desqualificado no meu empreendimento de meditação: não serei menos *demens* se me pautar pelo seus exemplos. Mas se, por outro lado, tomo o exemplo daquele que sonha, se finjo dormir, então, por mais *dormiens* que eu seja, posso continuar a meditar, a raciocinar, a ver claramente. (“Mons corps, ce papier, ce feu” *op.cit* p.254)<sup>15</sup>

Já a hipótese de Derrida é que a loucura não é excluída por Descartes, de que ela não é sequer seriamente mencionada ali onde Foucault julgou reconhecer sua “expulsão”, mas tomada como um tipo de erro que apenas a simulação do sonho radicalizaria; a menção à loucura viria de uma *exterioridade* ao discurso filosófico, realizada por um “interlocutor ingênuo”. A objeção de que não faz sentido tomar como exemplo os loucos para julgarmos se estamos onde estamos, se as coisas que temos diante de nós são tais como a vemos, etc. segue-se, nas *Meditações*, à constatação de que os sentidos costumeiramente nos enganam, e que poderiam nos enganar sobre as coisas mais óbvias. Afinal, os loucos não se enganam igualmente sobre as coisas mais óbvias? No texto de Descartes, essa não seria, para Derrida, uma hipótese razoável. Ela apareceria como uma consideração ingênua, *exterior ao discurso filosófico*, uma vez que ela não dá lugar à seriedade da consideração que a hipótese do sonho tornará possível. Se estamos loucos, a pertinência mesma da dúvida se perde, seu sentido filosófico

se esvai. Mas se a loucura é, como quer Derrida, uma espécie de *complemento*, de *margem* da razão, portanto também deste *cogito* descoberto na hipótese do sonho, teríamos uma enorme dificuldade para entender porque sua menção aparece ali tão frágil e insignificante, no texto de Descartes.

Derrida dirá que ela assim aparece apenas para reaparecer mais tarde, mais forte, na hipótese do gênio maligno. Afinal, não seria esta hipótese o exemplo máximo da extravagância a que poderia chegar o pensamento? A hipótese do gênio maligno não seria uma idéia que nos coloca à beira da loucura, onde até 2 e 3 podem não mais ser 5? A essa idéia (que não deixa de ter sua virtude, ao menos quanto a um aspecto essencial da filosofia de Descartes, a saber: o fato de que a radicalidade contida em sua obra poderia ser entendida como rompimento com a tradição),<sup>16</sup> Foucault retruca:

Para manter uma tal interpretação, Derrida precisou negar que a loucura estivesse em questão lá [nas *Meditações*] onde ela foi nomeada (e com termos específicos, cuidadosamente diferenciados); é preciso agora demonstrar que ela está em questão lá onde ela não é nomeada. (...) Mas é preciso mais: é preciso apagar, do texto mesmo de Descartes, tudo aquilo que mostra que o episódio do gênio maligno é um exercício voluntário, controlado, dominado e levado a cabo por um sujeito que medita e que não se deixa jamais surpreender (*op. Cit.*, p. 265).

Mas por que afinal Derrida proporia uma leitura de Descartes que subverte tanto assim a sua letra? Segundo Macherrey, o espírito da argumentação derridiana poderia ser resumido do seguinte modo:

A racionalidade cartesiana sem dúvida apresenta um caráter carceral, mas é na sua própria ordem que ela edifica sua prisão, enquanto empreendimento racional em que se fixam regras e se apavora com a possibilidade de ver-se delas afastada, possibilidade que lhe é consubstancial. Sustentar que a razão clássica tem seus loucos, e necessita deles para se declarar racional, é uma visão superficial da realidade, e essa visão desvia a atenção de sua realidade profunda, que é o fato de que ela mesma é completamente louca, de uma loucura que se inscreve na letra de seu discurso e a põe em relação consigo mesma, de tal maneira que ela instala seu exterior no mais profundo de seu interior. E os verdadeiros loucos são os filósofos que, por uma atitude louca que lhes é própria, crêem ou querem acreditar não serem loucos, e praticam a denegação de sua loucura projetando-a nos outros e vociferando a respeito deles: “Mas qual o quê! São loucos” (*op. cit.* p. 16).

A leitura de Derrida parece, então, levar o mais longe possível o dito de Pascal, segundo o qual “o homem é tão necessariamente louco que, por uma astúcia da loucura, não ser louco seria apenas outro modo de estar louco”. Impossível não pensar o quanto essa perspectiva espelha, de modo oblíquo, a atitude “ingênua” que o senso comum tem frente à filosofia. O filósofo seria dos loucos o mais louco, porque, para escapar à dúvida, ele força o pensamento em direção à loucura, simula com a dúvida hiperbólica o gesto máximo da loucura, com o intuito de ficar para sempre imune a ela. Mas, ao contrário do “interlocutor ingênuo”, se Derrida denuncia, por sua vez, o caráter arbitrário dessa pretensa imunidade do racional, ele não pode fazê-lo senão *de dentro* da própria filosofia, de um exercício de pensamento que, ainda que caminhe em direção à sua margem, aos limites do pensável, do traduzível, do dizível, subordina toda enunciação a um mínimo de racionalidade sempre desde já presente. Por outro lado, e também se distanciando do “interlocutor ingênuo”, Derrida sugere que, se o que nomeamos “racional” carrega sempre o seu contrário — a loucura, como um duplo, um suplemento, uma margem —, também a loucura traz consigo sua potência racional.<sup>17</sup> Aqui, a perspectiva de Derrida se aproxima da questão da natureza divinatória da loucura, de sua capacidade de revelar uma verdade inacessível à própria razão.

### Epílogo muito provisório

Mas o que dizer do “interlocutor ingênuo”? O que dizer *para* ele, quando ele ri do filósofo pela sua dupla loucura: a de não se querer louco e de revelar-se ainda mais louco que o louco? Se concordamos com essa estrutura da relação entre razão e loucura no interior do discurso filosófico, como — *e por quê?!* — convencer o “interlocutor ingênuo” de que um conhecimento mínimo de filosofia não é exatamente um verniz de cultura, para se atender a certa “etiqueta intelectual” (ou, ainda pior, a uma exigência escolar), mas algo próximo a uma verdadeira chave do exame pressuposto para uma vida digna?

Seja porque a filosofia pareça ao “interlocutor ingênuo” uma “viagem”, uma loucura sem rima ou razão, seja porque ele a considere um grande relato, “difícil”, inacessível aos comuns mortais; trata-se de algo que não lhe diz respeito. É a própria “razão” que lhe aparece como pura exterioridade, e que ele, portanto, recusa para se apegar ao “senso comum”, isto é, ao velho bom senso. Por outro lado, talvez o filósofo possa querer acreditar que é uma certa loucura, enquanto exterioridade daquilo que não é a razão, que se apresenta toda vez que nos confrontamos com o imponderável dessa recusa. Mas, se esta pode parecer simples expressão da barbárie, ela é sempre, enquanto tal, o seu desnudamento; desnudamento da triste impotência da cultura: afinal, foi para isso que chegamos até aqui, após tanta loucura, tanto sofrimento, tanta criatividade?

E se a autocrítica filosófica fica presa apenas à constatação de sua impotência, se ela está condenada a margear indefinidamente a sua própria loucura, talvez tudo que lhe resta é ficar se repetindo eternamente; e de seu auto-exame talvez não saia nunca nada de novo. Neste sentido, todo interlocutor que se encontra fora da filosofia não é nunca ingênuo: ele cobra sempre da filosofia que ela vá além de si mesma, que ela se projete para fora de si mesma, esperando que disso não resulte um mero espelhamento daquilo que qualquer um pode, sem muita filosofia, qualificar de “loucura”: o devir incontrolável, o seu sem-sentido. Daí — talvez valha a pena argumentar, de modo bastante simples, “razoável” — o que encontramos na perspectiva de Foucault, em relação de exterioridade com nossas enunciações, e não apenas da filosofia, são as formas muito concretas de subjetivação que conformam a nossa vida; e que, quando se trata de analisar um texto como o de Descartes, temos a possibilidade de entendê-lo — tal como Foucault o faz, num primeiro nível, de modo “bem trivial” — à luz das transformações mais amplas que marcaram a sociedade em que ele vivia e que, por caminhos já não tão triviais, ainda nos dizem respeito. Se isso significa permanecer no esquecimento do “sentido do sentido” (o que eu duvido), se isso significa fechar os olhos para a dupla loucura do filósofo, não me pareceria insensato retrucar: mas qual o quê! Se somos todos loucos — alguns um pouco mais, outros um pouco menos —, qual a diferença entre sabê-lo e não o saber? E, além disso, não seria próprio da loucura o não saber-se louco?...

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Trad. Federico Carotti. São Paulo : Unicamp, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant' Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*, Paris: Gallimard (Pléiade), 1953.
- DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, *vs. I, II e III*.
- \_\_\_\_\_. *História da Loucura na Idade Clássica*, Trad. J.T.Coelho Netto, São Paulo: Perspectiva, 1991.
- MACHERREY, Pierre. "Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve", manuscrito, s/d.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*, Trad. J. Bruna. "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. C. A. Nunes, Pará: Cia. Gráfica e Ed. Globo, 1976.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

## NOTAS

<sup>1</sup> "L'extension sociale de la norme", entrevista com P.Werner (*Politique Hebdo*, 1976), *Dits et Écrits III*, Paris: Gallimard, 1994. As traduções das citações retiradas de edições em francês e inglês são de minha autoria.

<sup>2</sup> Pode-se dizer que, em bases muito diferentes, a filosofia de Derrida adota uma postura "equivalente", isto é, de defesa da centralidade da literatura na compreensão dos desafios mais urgentes que se impõem à auto-reflexão filosófica. Embora este seja um aspecto central em toda a sua extensa obra, vale indicar um texto como "Force et signification" (*L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967), em que, após rápida menção a Blanchot, Derrida desenvolve uma teorização sobre literatura e linguagem tematizando igualmente a questão da exterioridade (absoluta e, enquanto tal, ilusória) ao texto.

<sup>3</sup> Vale lembrar que a *estranheza* é, precisamente, o mote que estrutura todo o importante livro de Vlastos sobre Sócrates: *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>4</sup> Na tradução de Jaime Bruna, de "Os Pensadores" (São Paulo: Abril Cultural, 1987), *Defesa de Sócrates*, 37e-38a: "Pode alguém perguntar: 'Mas não serás capaz, ó Sócrates, de nos deixar e viver calado e quieto?' De nada eu convenceria alguns dentre vós mais dificilmente do que disso. Se vos disser que assim desobedeceria ao deus e, por isso, impossível é a vida quieta, não me dareis fé, pensando que é ironia; doutro lado, se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que a vida sem exame não é vida digna de um ser humano, acreditareis ainda menos em minhas palavras."

<sup>5</sup> "...le Logos grec n'avait pas de contraire" Prefácio à *História da Loucura*, em *Dits et Écrits I*, Paris: Gallimard, 1994, p.160. Importante notar que Foucault suprimiu este prefácio nas reedições do livro, a partir de 1972, quando é publicada, em anexo, a resposta às críticas de Derrida, sobre as quais falaremos em seguida. Mas, se Foucault não retoma esta hipótese, ele também não parece ter enfrentado a lacuna deixada pela supressão: foi mérito de Derrida indicar que a tese sobre a especificidade do nascimento da razão clássica permanece pondo em questão a relação entre a loucura e o *lógos* que o precedeu.

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>7</sup> Basta lembrar que, em vários textos (*Fedro, Banquete, República*), Platão apresenta uma estreita relação entre a busca da verdade e o verdadeiro amor, incompatível com a violência do amor "do corpo", com a sua "loucura": "[...] o verdadeiro amor é amante da sabedoria e da beleza, temperante e músico ao mesmo tempo. [...] Assim, não deverá aproximar-se do verdadeiro amor nem a loucura nem o que tiver afinidade com a incontinência" (PLATÃO, 1976). Um texto clássico acerca do tema é o livro de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, em que se lê: "Nossos maiores bens", afirma Sócrates no *Fedro*, "nos vêm da loucura": *tà mégista tôn agathôn hemôn gígnetai diá; manías*. Isso é evidentemente um paradoxo consciente. [...] [Platão] qualifica este paradoxo com as palavras *theíai méntoi dósei didoménés*, 'desde que a loucura nos seja dada por uma dádiva divina'. E ele se põe a distinguir quatro tipos dessa 'loucura divina' [...]: Profética [...], Sacerdotal ou ritual [...], Poética [...], Erótica [...]" (DODDS, 1951, p. 64). Sabemos também que o louco (e o cego, e o mendicante) são figuras temidas por estarem mais perto dos deuses e poderem revelar a verdade. Ver, por exemplo, COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Unicamp, 1996.

<sup>8</sup> A crítica de Derrida não se resume ao corte temporal, mas incide também sobre a qualificação da contraposição entre razão e loucura, que não deveria ser pensada como sendo de exclusão, mas antes de complementaridade. Já Foucault, como se pode constatar rapidamente no início do segundo capítulo da *História da Loucura*, identifica na letra mesma das *Meditações* de Descartes a *expulsão* da loucura para "fora" das fronteiras de qualquer reflexão séria sobre o erro e a ilusão: "Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão". (FOUCAULT, 1991, p.47).

<sup>9</sup> Dentre as inúmeras passagens a esse respeito: "...se o discurso filosófico e sua comunicação (isto é, a própria linguagem) devem ter um sentido inteligível, isto é, conformar-se à sua essência e vocação de discurso, eles devem escapar, simultaneamente de fato e de

direito, à loucura. (...) Isso não é uma imperfeição cartesiana (...), isso não é uma tara ou uma mistificação ligada a uma estrutura histórica determinada; é uma necessidade essencialmente universal à qual nenhum discurso pode escapar porque ela pertence ao sentido do sentido. É uma necessidade de essência à qual nenhum discurso pode escapar...". Derrida, "Cogito et histoire de la folie", in *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, p.83.

<sup>10</sup> Dizemos que, *a priori*, a tese não faz sentido para Derrida. Por outro lado, todo o problema da tese de Foucault, segundo Derrida, parece advir do caráter de certo modo *a priori* com que Foucault estaria tratando o seu tema, sem trabalhá-lo em uma perspectiva verdadeiramente histórica: "Se a dissensão data de Sócrates, então a situação do louco no mundo socrático e pós-socrático (...) talvez merecesse ser prioritariamente interrogada. Sem isso, e como Foucault não procede de modo puramente *apriorístico*, sua descrição histórica apresenta problemas banais, mas inevitáveis, de periodização, de limitações geográficas, políticas, etnológicas, etc. Se, ao contrário, a unidade sem contrário e sem exclusão do *lógos* preservou-se até a «crise» clássica, então esta é, se assim posso dizê-lo, secundária e derivada", *idem*, pp.66-67.

<sup>11</sup> A importância para Foucault da crítica de Derrida pode ser vislumbrada por diversos ângulos. Em primeiro lugar, pela virulência da primeira resposta elaborada por Foucault, em fevereiro de 1972, em "Réponse à Derrida" (*Dits et Écrits I*, Paris: Gallimard, 1994). Depois, pelo extremo cuidado com que Foucault reelaborou sua resposta, publicando-a quase que inteiramente refeita como apêndice da reedição, ainda em 1972, da *História da Loucura* (sob o título de "Mon corps, ce papier, ce feu" [*Dits et Écrits I*]). Foucault retira este apêndice das reedições a partir de 1976). Mas o índice mais importante, sem dúvida, são as remissões críticas, muitas vezes veladas, de Foucault a Derrida, em diversos textos e entrevistas ao longo de toda a sua trajetória. Não seria exagero reconhecer a continuidade da resposta a Derrida — e, certamente, não apenas a ele — em diversas passagens da obra posterior de Foucault, nas quais ele aborda as questões centrais da linguagem, da literatura e suas exterioridades, assim como a questão mais geral do "de fora", das "forças componentes", das singularidades, das "estratégias" (ver Deleuze, *op. cit.*, p.94).

<sup>12</sup> Aquilo que Foucault afirmou, certa vez, de Hyppolite bem poderia ser atribuído ao próprio Foucault: "...M. Hyppolite recusava duas atitudes familiares : uma que considera que a filosofia deveria refletir sobre objetos exteriores, seja a ciência ou a vida cotidiana, a religião ou o direito, o desejo ou a morte ; a outra que considera que a filosofia deve questionar todas as mais diversas ingenuidades, descobrir-lhes os significados ocultos, interrogando sua positividade muda e prestando contas daquilo que pode lhes servir de fundamento. Para ele, a filosofia não é nem reflexiva nem fundacionista com relação àquilo que não é ela ; mas ela deve retomar ao mesmo tempo a interioridade que faz com que ela habite desde sempre, silenciosamente, em tudo que não é ela (...) e a exterioridade que faz com que ela não esteja jamais implicada necessariamente por uma ciência ou uma prática. É essa relação de interioridade e de exterioridade , de vizinhança e de distância, que a filosofia deve reter em si". «Jean Hyppolite. 1907-1968», (*Revue de métaphysique et de morale*, 1969), *Dits et Écrits I*, Paris: Gallimard, 1994, p.783.

<sup>13</sup> "[...] trata-se de, no interior deste *cogito* da livre-troca, chegar à origem do protecionismo de uma razão que se esforça por se pôr ao abrigo e se servir de parapeitos, por se tornar ela mesma um parapeito. Trata-se, portanto, de alcançar [...] aquilo que Foucault chama, com uma palavra bem forte, de *Decisão*. [...] Eu diria antes *dissensão*, para marcar bem que se trata de uma divisão de si mesma, de uma partilha e de um tormento interior do sentido *em geral*, do *lógos* em geral, de uma partilha no ato mesmo do *sentir*". (*op.cit.* p. 62).

<sup>14</sup> Com relação ao caráter *performativo* da constituição do *cogito* cartesiano, ver o texto de Pierre Macherrey, "Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve", manuscrito, acessível em <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/Macherrey13112002.html>. Macherrey é bastante feliz ao sugerir a aproximação da perspectiva de Foucault com o famoso artigo de Hintikka, "Cogito ergo sum, inference or performance". In *The Philosophical Review*, 1962, vol.71, pp.3-32.

<sup>15</sup> Importante mencionar a indicação da abrangência jurídica do termo *demens*, aspecto central para a sua exclusão, na perspectiva de Foucault: "[...] termo antes jurídico do que médico, e que designa toda uma categoria de pessoas incapazes de determinados atos religiosos, civis, judiciários" (*idem*, p. 253).

<sup>16</sup> Vale notar que Descartes tenta, por vezes, conjurar antecipadamente qualquer atribuição de uma pretensão reformista por parte de suas idéias, que, entretanto, ele mesmo apresenta como a *única* solução viável para os problemas que enfrenta. Talvez não seja irrelevante que, com relação a isto, ao menos em um momento importante do *Discurso do Método*, Descartes teme que o tomem por *louco*: "...[eu] não poderia de forma alguma aprovar esses temperamentos perturbadores e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, ao manejo dos negócios públicos, não deixam de neles praticar sempre, em idéia, alguma nova reforma. E se eu pensasse haver neste escrito a menor coisa que pudesse tornar-me suspeito de tal loucura, ficaria muito pesaroso de ter aceito publicá-lo" (DECARTES, 1979, pp. 35-36).

<sup>17</sup> Vale indicar que essa potência da loucura parece ser trabalhada, por Derrida, no sentido quase estrito da questão heideggeriana do esquecimento do ser: "Definir a filosofia como querer-dizer-a-hipérbole é esquecer — e a filosofia talvez seja esse gigantesco esquecimento — que, no dizer histórico em que a filosofia se torna serena, ela se trai a si mesma (ou ela se trai como pensamento), ela entra em uma crise e um esquecimento de si que são um período essencial e necessário de seu movimento. [...] Mas essa crise na qual a razão é mais louca do que a loucura — pois ela é ausência de sentido e esquecimento — e onde a loucura é mais racional do que a razão, pois ela está mais próxima da fonte viva, ainda que silenciosa ou murmurante, do sentido, essa crise começou já desde sempre, e ela é interminável" ("Cogito et histoire de la folie", *op.cit.*, p.96).

# FOUCAULT NO BRASIL

## reflexões sobre circulação, difusão e apropriação

Uma parte deste texto integra a apresentação do livro “Foucault 80 anos” escrita com Walter Omar Kohan.

Professor da  
Faculdade de  
Educação da Uerj/  
Pesquisador do CNPq  
e Faperj

José Gonçalves Gondra

*Não sou um escritor, um filósofo,  
nem uma grande figura da vida intelectual:  
sou um professor (FOUCAULT. In Motta, 2004, p. 294)*

As viagens educam e também possibilitam aproximações de pessoas, perspectivas e objetos de estudo, possibilitando o florescimento de elementos inéditos em diversos domínios da vida. Neste estudo, procuro examinar as viagens de Foucault a diversos países, como estratégia para testar a hipótese de que as mesmas se constituíram em um dispositivo privilegiado para a difusão do “pensamento” foucaultiano e, também, como instrumento que ajudou a forjar os objetos de que se ocupou e o modo como ele procurou tratá-los. Para tanto, tomo como ponto de observação a sua circulação, bem como o regime de leitura e apropriação de seus trabalhos no Brasil, em diferentes domínios do saber, privilegiando campos em que tal movimento fica inicialmente evidenciado que, grosso modo, articulam filosofia, medicina, história, psiquiatria e educação.

Os anos de 1960 marcam a entrada de Michel Foucault na cena acadêmica francesa e o início de seu transbordamento para outros países, década na qual também se dá sua primeira viagem ao Brasil. Esse tipo de aproximação vai criar condição para outras quatro estadias no Brasil, tradução de seus livros e organização de obras inicialmente produzidas no Brasil, com base em atividades realizadas, sobretudo, na Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Desse tipo de ação resultou, por exemplo, livros como “A verdade e as formas jurídicas” e “Microfísica do poder.”

Ao lado da evidência da viagem como dispositivo que consolida e amplifica sua rede de sociabilidade, faz-se necessário observar o esforço de tradução de suas obras e as editoras envolvidas nesse processo, como a Graal (atualmente associada à editora Paz e Terra), Forense Universitária, NAU, Vozes e, mais recentemente, a editora Martins Fontes. Por fim, ao lado do inventário da produção intelectual, cabe estar atento para os usos que dela têm sido feitos. Para este estudo, detenho-me no exame de dois trabalhos que podem ser considerados seminais e que guardam relação com sujeitos que mantiveram relações próximas com Foucault. Trata-se dos livros “Danação da Norma – medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil”, de Roberto Machado, Ângela Loureiro, Rogério Luz e Kátia Muricy e “Ordem médica e norma familiar”, de Jurandir Freire Costa, ambos publicados pela editora Graal.

Este exercício permite observar que a legitimação de um determinado autor se encontra associada a mecanismos de circulação, difusão e de apropriação. Combinatória que, no caso de Foucault, ajuda a compreender sua entrada e os caminhos de seu pensamento no Brasil, seja da parte daqueles que procuraram empregar a “caixa de ferramentas” que ele procurou disponibilizar, seja da parte dos que dele divergem.<sup>2</sup>

### Na vertical de si

15 de outubro de 1926 e 25 de junho de 1984 são os marcos do nascimento e morte de Paul-Michel Foucault. Nesse intervalo produziu reflexões sobre domínios diversos, uma das condições que ajudam a compreender os usos das mesmas de modo por vezes surpreendentes em vários países, patrocinados por interesses bastante heterogêneos, como se pode observar nos seminários ocorridos por ocasião da primeira década de seu falecimento<sup>3</sup> e também no ano em que se procurou marcar as duas décadas de ausência das palavras difíceis, fortes e inquietantes de Michel Foucault.<sup>4</sup> Como se pode perceber, as contribuições foucaultianas têm demonstrado um fôlego digno de nota, traço observável por intermédio do regime de consumo em diferentes campos disciplinares, nos vários continentes. Ao mesmo tempo, esta vitalidade se faz atestar pelos comentários que, associado ao consumo, não cessam. As traduções são uma forma de difusão que tem assegurado a presença de Foucault no debate, como o recente exemplo da tradução do livro “Michel Foucault – entrevistas”, de Roger-Pol Droit<sup>5</sup>. Decorre daí o interesse que o mesmo provoca, fomentando eventos regulares com foco nos debates que tais contribuições ainda promovem. No ano em que completaria 80 anos, um exemplo é o *III Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação: Foucault 80 anos*, realizado pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro entre os dias 9 e 11 de outubro.<sup>6</sup>

Foucault nasceu em Poitiers, filho de família de médicos, com pai e avô cirurgiões. Teve uma irmã, mais velha, e um irmão mais novo. Nessa cidade, viveu sua infância e juventude. Lá também conheceu os horrores e atrocidades da II grande guerra mundial. Com 20 anos, mudou-se para Paris, onde cursou a École Normale Supérieure, a despeito da pressão que sofrera para dar seguimento à tradição da família de médicos. Aos 22 anos licenciou-se em Filosofia e, aos 23, em Psicologia.<sup>7</sup>

O gosto pela leitura, manifestado desde a juventude, é apurado ao longo de sua formação, sendo leitor atento e voraz de vasta bibliografia. Após sua diplomação em nível superior, aos 25 anos é aceito como *agregé* de filosofia na École Normale, tendo tido, igualmente, a experiência como psicólogo no Hospital Saint-Anne. Aos 27 anos, publica a introdução do livro “Sonho e existência”, de Biswanger, intitulada “Doença mental e personalidade”.<sup>8</sup> Aos 35 anos, sustenta a tese de doutorado “Folie et Dérison”, peça fundamental para se compreender sua inserção na paisagem intelectual francesa. A tese, posteriormente publicada com o título de “História da loucura”, contém sinais de uma disposição que vai acompanhar a trajetória foucaultiana: a reflexão acerca da modernidade, as condições de seu aparecimento, sua legitimação e efeitos. Nessa tese, Foucault faz emergir uma descontinuidade, que instala o problema da loucura tanto no nível da teoria, como no das práticas, isto é, do pensamento elaborado sobre o tema da loucura e o das práticas associadas ao louco. Fazendo uso de um procedimento que passou a ser designado de arqueológico, Foucault constrói a hipótese de que, até a Revolução Francesa, a categoria psiquiátrica de doença mental ainda não havia sido formulada. Segundo ele, até aquele período recente da história, a loucura era considerada como uma doença entre outras tantas, de acordo com a racionalidade médica própria da época clássica. A inexistência da categoria “doença mental” é acompanhada da ausência do hospital psiquiátrico, cuja invenção tem conseqüências profundas no sentido de afirmar um esquema classificatório voltado para desclassificar tudo

aquilo que passa a ser julgado como perigoso, diferente, anormal; criando, assim, condições morais para segregar, encarcerar e isolar o outro. Medida que, no limite, concorre para afirmar os cânones da razão, ao mesmo tempo em que a institui como guia ou régua para formar o ser humano e para o bom funcionamento da vida em sociedade.

Ainda preocupado com questões associadas ao estatuto da ciência-verdade, Foucault publica "*O nascimento da clínica*", "*As palavras e as coisas*" e "*Arqueologia do Saber*", todos na década de 60. Esse conjunto costuma ser descrito como resultante da "fase" arqueológica, na qual instaura uma ruptura em relação à epistemologia, o que não autoriza a deduzir a ocorrência de uma isomorfia de procedimentos nesses três livros.<sup>9</sup> Problematizando o modo tradicional de estudo dos conceitos científicos, a arqueologia procura realizar uma história dos saberes, fazendo desaparecer qualquer idéia do progresso da razão. De acordo com Machado (1988), a riqueza da arqueologia consiste no fato de a mesma acenar para a capacidade de se refletir acerca das ciências do homem enquanto saberes, investigando as condições de sua existência com base na análise do que dizem, como dizem e por que dizem; exigindo, para tanto, a realização de uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades no nível dos referidos saberes.

O final dos anos 60 e os anos 70 podem ser caracterizados como um tempo em que Foucault realiza duas mutações. Expressão de uma mutação no modo como percebe a filosofia e a própria função do intelectual, ele politiza-se em outros termos, interessando-se pela teoria social, flexionando seus procedimentos, em direção à genealogia e voltando-se para um novo objeto; o governo dos outros, isto é, a problemática do poder. Os anos 80 testemunharam um novo deslocamento, assinalando, dessa vez, um interesse pelo modo como os homens se autogovernam, como desenvolvem o governo de si. Trata-se, portanto, de um interesse cuja ênfase encontra-se voltada para o aspecto ético.<sup>10</sup>

Em relação a esse jogo de reconhecimento ou de classificação da produção foucaultiana, julgo pertinente observar o comentário de Ewald (2004), no qual assume a possibilidade de distinguir diferentes momentos do pensamento de Foucault, desde que se entenda que cada momento contém, de certa maneira, todos os demais, com certos princípios de transformação que obedecem à lógica de uma "experiência" marcada pelo grande tema do "limite", do "se desprender de si mesmo".<sup>11</sup> Momentos ligados por formas específicas de problematização, todos marcados por um ato. De fato, sublinha Ewald, um livro ou um "ensaio" podem ser, eles mesmos, atos articulados a outros atos praticados em diferentes campos. Cada momento designa uma atualidade por meio de um ato desviante, de acordo com uma série de atividades, segundo o funcionamento dos diferentes campos. Trata-se, portanto, ao colocar um sujeito na vertical de si, de considerar sua produção fora do ângulo obtuso da cronologia, no esforço de identificar o igual ou o que seria completamente distinto. Nesse sentido, a observação de Ewald deve ser retida como uma advertência muito pertinente para os que desejam classificar a vida tomando o relógio como única medida, desconsiderando os atos de desprendimento de si praticados pelos sujeitos ao longo da sua complexa história da vida.

Refletir acerca da entrada de Foucault no Brasil deve admitir a presença e importância desses elementos. Requer também o reconhecimento de que esses deslocamentos são evidenciados em um conjunto ainda mais heterogêneo das coisas ditas e escritas por Foucault, em aulas, palestras, entrevistas, notas, jornais e revistas em vários países;<sup>12</sup> alguns ainda inéditos.<sup>13</sup> Requer ainda admitir a impossibilidade de se acompanhar o conjunto de comentários que vem sendo gerados e reproduzidos em relação às contribuições foucaultianas, e também, de se ter acesso ao regime de apropriação de que as mesmas têm sido objeto em diferentes domínios. Trata-se, pois, de inscrever a reflexão acerca da produção intelectual no complexo jogo composto pelas figuras do autor, da obra, do comentário e da apropriação, jogo este que também foi problematizado

pelo “eu” chamado Paul-Michel Foucault.

Diante desse cenário, cabe assinalar que o mesmo torna-se ainda mais complexo se levarmos em consideração que, ao manifestar interesse por procedimentos e objetos muitos diversos, Foucault provocou reações em campos disciplinares distintos, como a filosofia, medicina, direito, antropologia, psicologia, pedagogia e história, afetando igualmente os objetos recobertos por tais disciplinas. Converteu-se, portanto, em item obrigatório no catálogo das reflexões acerca dos saberes contemporâneos, como recurso para responder a indagação acerca do que somos e como chegamos a ser o que hoje somos. Para dar conta desse desafio, ele reservava-se o direito de aparecer onde não era esperado, reivindicando uma espécie de não-lugar de produção de seu discurso, ou melhor, de que o mesmo não poderia ser bem acomodado na forma de repartição dos saberes em vigor. Frequentemente indagado acerca de sua posição, respondia com a incerteza de onde estava e para onde iria. Sobre sua condição de filósofo e de sua relação com a história, respondia não enxergar a questão nesses termos.<sup>14</sup> Sua perspectiva não era a de se alojar neste ou naquele compartimento disciplinar. Sonhou com uma nova ordem dos saberes. Lutou por uma des-disciplinarização. Instalando e produzindo a insatisfação com os efeitos da modernidade, as contribuições foucaultianas concorreram para expandir os limites do pensável, tornado, sob sua lente, em produto e produtor da história, condição que, rebatida em vários domínios, colocou em xeque a natureza dos procedimentos e dos objetos por eles recobertos.

#### **Regime de circulação das obras no Brasil**

Desde os antigos, as viagens têm proliferado, sendo uma prática a ser compreendida com base em alguns vetores: motivações, itinerário, duração, produtos e efeitos.<sup>15</sup> Nessa direção, tomando a viagem como dispositivo que dá a ver os elementos aqui assinalados, cabe assinalar a condição de Foucault-viajante no norte da África, Ásia e Américas, com destaque às viagens feitas ao Brasil. Ainda no que se refere às viagens, seja de férias, trabalho ou de estudos, cabe assinalar que elas se dão no plano nacional e, a partir de 1953, então com 27 anos, Foucault começa a se deslocar frequentemente para outros países europeus (Suíça, Alemanha, Itália, Suécia, Polônia, Portugal, Bélgica, Inglaterra, Hungria, Romênia, Holanda e Espanha). Na Ásia, seu destino é o Japão, e na região do oriente médio, vai à Turquia e Irã. No norte da África é a Tunísia, Líbia, Argélia e Marrocos. Nas Américas, os Estados Unidos, Canadá e o Brasil.

Aqui, ele vem em 1965, à Universidade de São Paulo, a convite do filósofo francês Gérard Lebrun.<sup>16</sup> Depois, em 1973, na PUC-Rio, entre 21 e 25 de maio, ele profere um conjunto de conferências, posteriormente publicadas como “*A verdade e as formas jurídicas*”. Segue para Belo Horizonte, onde faz conferência sobre as instituições psiquiátricas. Visita cidades mineiras, seguindo depois para um “longo périplo” na região amazônica, entre Manaus e Belém. Retorna no ano seguinte ao Rio de Janeiro, entre outubro e novembro, onde faz um conjunto de seis conferências no IMS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, estendendo sua viagem ao Recife para conhecer a vida dos “26 milhões” que habitavam o nordeste brasileiro. Em 1975, entre outubro e novembro, retorna à Universidade de São Paulo para tratar do tema da psiquiatrização e da antipsiquiatria. Sua estadia coincide com a morte do jornalista Vladimir Herzog nas dependências da polícia de São Paulo.<sup>17</sup> Foucault, que naquele ano, acabara de publicar “*Vigiar e punir*”, redige um texto sobre esse assassinato, que os estudantes publicam em um panfleto. Eclode uma greve e Foucault fica com a sensação de estar sendo seguido constantemente, sendo informado pelos Serviços Diplomáticos franceses de se encontrava sob a proteção dos mesmos.<sup>18</sup> Sua última vinda ao Brasil foi a novembro de 1976, a convite da Faculdade de Filosofia da Bahia, seguindo depois, com Roberto Machado, para uma nova temporada em Belém e no Recife, na qual a miséria sul-americana lhe aparece de maneira brusca, muito diferente da que via nas cidades: “sente que ela recobre

milhares de quilômetros” (DEFERT. In: Motta, 1999, p. 45),

Dessas viagens, efeito de relações construídas com professores brasileiros e franceses no Brasil, dentre os quais podemos destacar Roberto Machado, Chaim Samuel Katz, Luiz Felipe Baeta Neves Flores e Jurandir Freire Costa, resultaram textos que foram publicados primeiramente no Brasil, como é o caso de “*A verdade e as formas jurídicas*”, já assinalado.

Na seqüência dessas viagens, aulas, seminários e livros, a presença de Foucault no Brasil assume maior visibilidade com a tradução de seus trabalhos, como se pode perceber no quadro abaixo:

Livro	França	Brasil	Editora	Tradutores
Maladie mentale et personnalité	1954	1975	PUF/Tempo Brasileiro	Lilian Rose Shalders
Folie et déraison	1961	1978	Plon/Perspectiva	José Teixeira Coelho Netto
Naissance de la clinique	1963	2004 ( 6ª edição)	PUF/Forense	Roberto Machado
Raymond Russel	1963	1999	Gallimard/Forense	Manuel Barros da Motta & Vera Lucia Avellar Ribeiro
Antropologie de Kant <sup>19</sup>	1964		Jean Vrin	
Les mots et les choses	1966	2000 ( 8ª edição)	Gallimard/ Martins Fontes	Salma Tannus Muchail
Arqueologie du savoir	1969	1972	Gallimard/Forense	Luiz Felipe Baeta Neves
L'ordre du discours	1971	1995 ( 12ª edição)	Gallimard/Loyola	Laura Fraga de Almeida Sampaio
La société punitive <sup>20</sup>	1973		Edição "pirata"	
A verdade e as formas jurídicas		1984	NAU editora	Roberto Machado & Eduardo Jardim Moraes
Moi, Pierre Rivière...	1973	1977	Gallimard-Julliard/Graal	Dense Lazan de Almeida
Surveiller et Punir	1975	1977	Vozes	Ligia Ponde Vassallo
Microfísica do poder <sup>21</sup>	1977	1979	Torino/Einaudi	Roberto Machado organizador)
Histoire de la sexualité 1 - La volonté du savoir	1976	1988	Gallimard/Graal	Maria Thereza Albuquerque & José Augusto Guilhon Albuquerque
Herculine Barbin dite Alexina B.	1978	1983	Gallimard/ Francisco Alves	Irley Franco
Histoire de la sexualité 2 - L'usage de plaisir	1984	1984	Gallimard/Graal	Maria Thereza Albuquerque & José Augusto Guilhon Albuquerque
Histoire de la sexualité 3 - Le souci de soi	1984	1984	Gallimard/Graal	Maria Thereza Albuquerque & José Augusto Guilhon Albuquerque
Dits et Écrits	1994	I - 1999 II - 2000 III - 2001 IV - 2003 V - 2004	Gallimard/Forense Gallimard/Forense Gallimard/Forense Gallimard/Forense Gallimard/Forense	Vera Ribeiro Elisa Monteiro Inês Autran Vera Ribeiro Elisa Monteiro/Inês Autran
Il faut défendre la société	1997	1999	Seuil/ Martins Fontes	Maria Ermentina Galvão
Les anormaux	1999	2002	Gallimard/Seuil/ Martins Fontes	Eduardo Brandão
L'herméneutique du sujet	2001	2004	Gallimard/Seuil/ Martins Fontes	Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail
Le pouvoir psychiatrique	2003	2006	Gallimard/Seuil/ Martins Fontes	Eduardo Brandão

Nem tudo foi guardado. O que foi guardado se encontra disperso e nem tudo o que foi encontrado está disponível em língua portuguesa.<sup>22</sup> No que se refere aos trabalhos traduzidos, uma idéia inicial da recepção das idéias foucaultianas pode ser observada nas sucessivas edições de seus livros. História da loucura está na 8ª edição, Nascimento da clínica, na 6ª edição, As palavras e as coisas, na 9ª edição, Arqueologia do saber, na 7ª edição, A ordem do discurso, na 9ª edição, Eu, Pierre Rivière,... na 7ª edição, A verdade e as formas jurídicas, na 3ª edição, Vigiar e punir, na 31ª edição, História da sexualidade (vol. I – 15ª edição, vol. II – 10ª edição e vol III – 4ª edição), Em defesa da sociedade e Os anormais, ambos em 2ª edição. Os quatro volumes iniciais da coleção Ditos & Escritos também já se encontram na 2ª edição<sup>23</sup>. Assim, a ordem da tradução, conjugada com a ordem das edições, atesta a circulação e indica qual Foucault vem sendo consumido no Brasil, embora não responda como isto vem sendo feito. Tais condições ao definirem uma ordem de acesso à produção intelectual ou aos “fragmentos de autobiografia”, delineiam, igualmente, uma ordem para sua recepção. Nesse sentido, a ordem da publicação articulada à legitimidade produzida pelos tradutores e editoras confere a Foucault um lugar de difusão e de consumo que se exprime pelos trabalhos que vão sendo produzidos em várias regiões do Brasil e do exterior, recobrando problemas variados, inspirados por uma forma de reflexão ancorada, por sua vez, nos espaços em que Foucault vem sendo institucionalizado de forma bastante singular e heterogênea, o que talvez lhe arrancasse um sorriso. De aprovação?!

#### **Foucault como “caixa de ferramentas”**

“*Danação da Norma – medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*”, organizado por Roberto Machado, e “*Ordem médica e norma familiar*”, de Jurandir Freire Costa, ambos publicados pela editora Graal, são os primeiros trabalhos de brasileiros que manusearam a “caixa de ferramentas” foucaultianas; sendo os dois livros que tomarei como base para pensar, de modo sumário, aspectos do regime de apropriação de Foucault no Brasil. Em ambos, de antemão, vale assinalar que as relações prévias de seus autores com Foucault ajudam a compreender a aproximação destes trabalhos com a perspectiva foucaultiana.

O primeiro consiste em livro coletivo, escrito a oito mãos, tendo contado com apoio da FINEP, do IMS-Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Foi organizado em três partes (I – A arte de curar os males na Colônia, II – Melhor prevenir que remediar e III – A medicina do comportamento), sendo cada uma estruturada em torno de dois capítulos, com suas respectivas subdivisões. A proximidade com a agenda de reflexão de Foucault se faz visível no tema do livro, no modo como ele é tratado e na perspectiva com que é examinado. Não se trata, de acordo com seus autores, de julgar a cientificidade da medicina, mas de analisar que novo tipo de saber representa e que novo tipo de poder implica, ambicionando contribuir para a crítica do presente, trazendo a dimensão da historicidade dessas formas de poder contra as quais se pretende lutar (1978, p. 13). Ao lado disto, os autores afirmam uma relação específica com o texto que escrevem, afastando sua pretensão de neutralidade para instituí-lo como instrumento teórico-político na rede de discursos que ele ao mesmo tempo estabelece e desfaz. Um sinal adicional da filiação desse trabalho aparece nas referências bibliográficas em que quatro trabalhos de Foucault são classificados como fonte secundária das partes II e III. Trata-se de “*Naissance de la clinique*”, “*La naissance de la santé au XVIIIème siècle*”, “*Histoire de la folie à l’âge classique*” e “*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*”.<sup>24</sup>

No caso do segundo, trata-se de livro igualmente apoiado pela FINEP e pelo IMS/UERJ, contando com a participação de Alfredo Schechtman, Daniela Ropa, Paulo Gadelha e Renato Veras, na condição de assistentes da pesquisa da qual resulta o livro. Aqui também o problema e a operação a que o mesmo é submeti-

do emitem sinais de um diálogo com as contribuições foucaultianas, confirmada pela história de um saber, de sua institucionalização e seus efeitos, possibilitando uma reflexão aguda sob as formas com que um determinado saber interfere no presente. Nesse livro, “La volonté du savoir” é o que aparece referido, oferecendo mais um atestado da presença foucaultiana.

Nos dois exemplos apresentados, o sistema de rebatimento aos trabalhos em francês constitui uma evidência adicional das relações desses autores com Foucault e, ao mesmo tempo, indica a rarefação da circulação de seus trabalhos no Brasil. É com o regime de tradução e com o exercício de formação desenvolvido em espaços universitários e centros de pesquisa do Brasil que se vai assegurar uma capilarização das teses foucaultianas,<sup>25</sup> o que vem se expandindo com a continuidade das traduções, especialmente de seus cursos no Collège de France.

A publicação das suas aulas-seminários devolve Foucault à humana posição de professor, marcado pelas contingências do ofício no espaço-tempo em que militou. A publicação de seus cursos possibilita o reconhecimento e reabilitação da face de professor de Foucault, trazendo, com isso, novas possibilidades de compreender seu itinerário intelectual e de compreensão do que produziu, pois são cursos montados com base em um programa de pesquisa. Reconhecer a face de professor de Foucault, contida na do pesquisador e vice-versa, parece-nos ser uma justa homenagem em seus 80 anos de vida. No Brasil, o acesso aos cursos de Foucault e o contato mais aproximado com seu lado professor possui uma particularidade na medida em que a data de seu nascimento coincide com a celebração do dia dos mestres. Dos grandes e anônimos mestres.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTIÈRES, P. & GROS, F. Dossiê Michel Foucault. In *Le Magazine Littéraire*, nº 435, outubro de 2004, pp. 27-67.
- BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BRANCO, Guilherme & NEVES, Luiz Felipe Baeta (orgs.). *Michel Foucault – Da arqueologia do saber à estética da existência*. Rio de Janeiro: NAU, 1998.
- BURGUIÈRE, Andre (org.). *Dicionário das ciências históricas*. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia - A história entre certezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: EdUFRGS, 2002.
- COSTA, Jurandir F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- DOSSIÊ Michel Foucault. *CULT – revista brasileira de cultura*. “O efeito Foucault”. São Paulo: Bregantini, nº 81, junho/2004, p. 43-61.
- DOSSIÊ Michel Foucault. *Educação & Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, Faculdade de Educação. V. 29, nº 1, jan/jun 2004.
- DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault – entrevistas*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- EWALD, François. “La philosophie comme acte”. In *Le Magazine Littéraire*, nº 435, outubro 2004, p. 30-34.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos I (Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise)*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos II*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos III (Estética: literatura e pintura, música e cinema)*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos IV (Estratégia, poder-saber)*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos V (Ética, sexualidade, política)*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Os anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRANCHE, Dominique et alii. *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997.
- GONDRA, J. G. *Artes de civilizar – medicina, higiene e educação escolar na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- GONDRA, José (org.). *A produção da pesquisa em história da educação no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.
- \_\_\_\_\_. “Paul-Michel Foucault – uma caixa de ferramentas para a História da Educação?” In FARIA FILHO, Luciano. *Pensadores sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005b.
- GONDRA, José & KOHAN, Walter (org.) *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GROS, Frédéric (org.) *Foucault – a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola editorial, 2004.
- LE BLANC, Guillaume. *La pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2006.
- LEITE, Mirian L. M. “A infância no século XIX segundo memórias e livros de viagem”. In FREITAS, Marcos (org.) *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez/USF, 1997.
- MACHADO, Roberto et al. *Danação da norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Microfísica do poder*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e saber – a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- NU-SOL – Núcleo de sociabilidade libertária. *VERVE*. São Paulo: PUC-SP- Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais. nº 5, 2004.
- O'BRIEN, Patricia (1995). “A história da cultura de Michel Foucault”. In HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- O'FARREL, Clare. *Foucault – historian or philosopher?* London: McMillan, 1989.
- PORTOCARRERO, Vera & BRANCO, Guilherme (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.
- RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- RAGO, Margareth. “Foucault um pensamento desconcertante – o efeito Foucault na historiografia brasileira”. In: *Tempo Social*. USP: São Paulo, 7(1-2): 67-82, 1995.
- RAGO, ORLANDI & VEIGA-NETO (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques. “A herança difícil de Foucault”. *Folha de São Paulo - Caderno Mais*. São Paulo: domingo, 27 de julho de 2004.
- RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault – os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ROUANET, Sergio et al. *O homem e o discurso (A arqueologia de Michel Foucault)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- RUE DESCARTES Nº 11. “Foucault dix ans après”. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.
- SCIENCES HUMAINES. *Pensées rebelles: Foucault, Derrida & Deleuze*. Nº 3, mai-jun 2005.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *O sujeito da educação – estudos foucaultianos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4ª edição. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: EdUnB, 1998.

## NOTAS

<sup>1</sup> Com estrutura e conteúdos diferentes, com este mesmo título, há livros publicados na Itália, Alemanha e França. Na Austrália, recebe o nome “Power, truth, strategy” e, nos Estados Unidos “Power/knowledge”.

<sup>2</sup> Sobre este aspecto, cf. Rouanet, 1996 e Merquior, 1986.

<sup>3</sup> Na França, podemos fazer referência ao Seminário intitulado “*Au risque de Foucault*” e ao dossiê da revista Rue Descartes nº 11, “*Foucault dix ans après*”. No Brasil, podemos fazer referência a três livros, frutos de eventos sobre as contribuições foucaultianas: *Michel Foucault – da arqueologia do saber à estética da existência* (1998), *Retratos de Foucault* (2000) e *Imagens de Foucault e Deleuze* (2002). No ano seguinte a sua morte, entre 15 e 20 de abril, na Universidade de São Paulo, foi realizado um colóquio e parte dos trabalhos apresentados se encontra publicada no livro “*Recordar Foucault – os textos do Colóquio Foucault*”, sob a organização de Ribeiro (1985)

<sup>4</sup> A título de exemplificação, vale registrar os seminários “*Atualidade de Foucault*”, ocorridos na UERJ, entre os dias 16 e 18/6/

2004, e “*Foucault: perspectivas*”, de caráter internacional, proposto pela UFSC, entre os dias 21 e 24 de setembro de 2004. Na França, um sinal dos debates pode ser tomado pelo artigo “*A herança difícil de Foucault*”, de Jacques Rancière e por meio do dossiê “*Michel Foucault – une éthique de la vérité*”, publicado no nº 435 de outubro de 2004, da Revista “*Le Magazine Littéraire*”. Com um outro alcance, mas no interior desse mesmo registro, vale assinalar a publicação do nº 81 da *Revista Cult*, de junho de 2004, que produziu um dossiê intitulado “*O efeito Foucault*”, com textos de Renato Janine Ribeiro, Salma Tannus Muchail, Eliane Robert Moraes, João Camillo Pena e Sergio Adorno. No campo da educação, destacaria o *Dossiê Michel Foucault* da revista “*Educação & Realidade*”, publicado no vol. 29, de jan/jun de 2004. Já em 2005, a Revista *Sciences Humaines* dedicou um número especial intitulado “*Pensées rebelles*” a três filósofos contemporâneos: Foucault, Deleuze e Derrida. Ainda neste registro, cabe destaque ao dossiê da revista colombiana “*Educación y pedagogía*”, volume XV, septiembre-diciembre, 2003, da Facultad de Educación, da Universidade de Antioquia. Em 2006, Le Blanc publicou na França o livro “*La pensée Foucault*”, em que faz mais um exame de parte da produção intelectual de Foucault.

<sup>5</sup> Traduzido por Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro, com revisão técnica de Andréa Daher, sob a coordenação editorial de Roberto Machado.

<sup>6</sup> Detalhes podem ser consultados na página <http://www.filoeduc.org/foucault/>. Constam como convidados, pesquisadores franceses, espanhóis, portugueses, venezuelanos, argentinos e brasileiros, além dos que participaram das sessões de comunicação.

<sup>7</sup> Foucault tem sido objeto de biografias e de verbetes, dentre outras modalidades de estudos. No primeiro caso, cf. os dois livros de Eribon (1990 e 1996). Para o segundo, cf. o dicionário de André Burguière (1993).

<sup>8</sup> Modificado e reeditado em 1962 com o título “*Doença mental e psicologia*”.

<sup>9</sup> No Brasil, a melhor reflexão acerca dessa “fase” encontra-se nos livros de Machado (2000 e 1988)

<sup>10</sup> Um exame mais pormenorizado dessas mutações pode ser encontrado nos trabalhos de Eribon (1990 e 1996), Franche (1997), Machado (1988), Rabinow & Dreyfus (1995) e Veiga-Neto (2003).

<sup>11</sup> Este autor reconhece quatro momentos diferentes de Foucault. O momento em que está problematizando a doença, o humanismo, o poder e o sujeito.

<sup>12</sup> Os textos da coleção “*Ditos & Escritos*”, no Brasil, foram organizados e selecionados por Manoel Barros da Motta e publicados em cinco volumes pela editora Forense.

<sup>13</sup> Em evento sobre a atualidade de Foucault, realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, entre os dias 16 e 18 de junho de 2004, o prof. Guilherme Castelo Branco fez referência a textos publicados no *Jornal do Brasil* (12/11/1974) e na *Revista Manchete* (16/6/1973), que não integram a coleção dos “*Ditos & Escritos*”. Nesta linha, o nº 5 da *Revista VERVE* (2004) também apresenta a entrevista inédita “*Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade*”.

<sup>14</sup> A respeito deste debate, cf. O’Farrel (1989) e Veyne, 1998.

<sup>15</sup> Uma reflexão a respeito de viajantes estrangeiros no Brasil pode ser conferida no artigo de LEITE (1997).

<sup>16</sup> De acordo com Defert, no Brasil ele se junta a José Arthur Gianotti, Ruy Fausto, Roberto Schwarcz, Lupe Cotim Garaude e Betty Milan. A série de conferências em São Paulo é interrompida pelo endurecimento do regime militar que “caça” alguns de seus amigos de suas funções, submetendo outros ao exílio. (In Motta, 1999, p. 18).

<sup>17</sup> Na noite do dia 24 de outubro de 1975, agentes dos serviços de inteligência foram à TV Cultura convocar o jornalista Vladimir Herzog, diretor de jornalismo da empresa, para prestar depoimento sobre suas ligações com o PCB (Partido Comunista Brasileiro), proibido à época. Ele prometeu comparecer, na manhã do dia seguinte, ao quartel da rua Tutóia. A proposta foi aceita. Seu depoimento foi uma sessão de tortura. No DOI-CODI foi brutalmente torturado sob o comando do capitão Ramiro e terminou assassinado nesse mesmo dia quando se recusou a assinar o depoimento. Seu corpo foi arrastado até uma cela e pendurado em uma grade, simulando suicídio. Dois jornalistas presos com ele, Jorge Benigno Duque Estrada e Rodolfo Konder, confirmaram o espancamento. Maiores detalhes, cf. <http://www.abi.org.br/primeirapagina.asp?id=1215> (acesso em 31 de agosto de 2006).

<sup>18</sup> De acordo com Ribeiro (1985), a morte de Foucault foi muito sentida no Brasil, onde, das vezes em que aqui esteve, havia deixado amigos, admiradores e idéias. Em São Paulo, especialmente, lecionou duas vezes no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, uma em 1965, na rua Maria Antonia, outra em 1975, já na Cidade Universitária. Ainda de acordo com Ribeiro, este segundo curso foi interrompido em protesto contra atos de repressão policial (RIBEIRO, 1985, p. 7).

<sup>19</sup> Esta obra não foi traduzida para a língua portuguesa. Neste mesmo caso estão “*Politiques de l’habitat*” (CORDA, 1977) e “*Desordre des familles*” (Gallimard/Julliard, 1982).

<sup>20</sup> Edição pirata do curso sobre a sociedade punitiva.

<sup>21</sup> Dos 17 textos dessa coletânea, nove deles compõem a edição italiana, organizada por Pasquali Pasquino e Alexandre Fontana, em 1977. Os demais foram selecionados para a edição brasileira que, em 2004, encontrava-se em sua 20ª edição.

<sup>22</sup> Um exemplo disso se refere precisamente a seus cursos no Collège de France. Carecem de tradução “*La volonté du savoir*” (1970-71), “*Théories et institutions pénales*” (1971-72), “*La société punitive*” (1972-73), “*Sécurité, territoire et population*” (1977-78), “*Naissance de la biopolitique*” (1978-79), “*Du gouvernement des vivans*” (1979-80), “*Subjectivité et vérité*” (1980-81), “*Le gouvernement de soi et des autres*” (1982-83) e “*Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*” (1983-84).

<sup>23</sup> Para se ter uma idéia mais precisa da circulação das obras traduzidas seria necessário realizar outros investimentos, como observar a tiragem, distribuição realizada pelas editoras e os pontos em que os livros foram efetivamente vendidos.

<sup>24</sup> Há referência a “outros” textos não assinalados na bibliografia. (cf. 1978, p. 552)

<sup>25</sup> Para se ter uma idéia das apropriações de Foucault no campo da educação e da história da educação, cf. Veiga-Neto, 2003, Gondra, 2004, 2005a e 2005b.

Iná Meireles

Médica do Núcleo de Epidemiologia do Hospital Universitário Pedro Ernesto -UERJ/SMS-Rio

**A** Apresentação

Apesar dos avanços da medicina nos últimos anos, a Aids continua sendo uma doença grave e incurável. A epidemia da Aids mexe com o comportamento, a cultura, os costumes de homens e mulheres em todo o mundo. O impacto vai além das estatísticas. A Aids é uma doença que não atinge somente os indivíduos, mas os grupos humanos – família, lares, casais. Seus impactos sociais e demográficos se multiplicam do indivíduo infectado para o grupo. (MANN, 1993)

esta população mais vulnerável.

O Brasil é um país multiétnico e multicultural. Isto, entretanto, não tem sido levado em conta pelas elites dominantes, uma vez que esse fator não se reflete nos projetos educacionais, de saúde ou nos meios de comunicação de massas. O discurso hegemônico ignora a existência das várias falas e modo de pensar e viver de grande parte da população.

A prevenção hoje conhecida depende de mudanças de comportamentos. E tais mu-

## PROJETO QUILOMBO: RE EM UM PAÍS MULTIÉTNICO

A forte carga de preconceito que envolve a doença (e os doentes) traz um sofrimento adicional que nenhuma grande descoberta científica poderá resolver. A emoção causada pela notícia do diagnóstico está longe de ser explicada apenas pelo medo da morte ou das conseqüências físicas da doença. Após 25 anos do início da epidemia, a vacina que todos esperavam não surgiu, e não há indícios objetivos de que estará disponível tão cedo; por isso a prevenção é o melhor investimento para impedir a expansão da epidemia.

O modo de transmissão do vírus HIV se dá entre os seres humanos naquilo que se tem de mais íntimo: o sangue, o sexo, a gestação, o aleitamento. Portanto, falamos de uma epidemia que envolve as emoções, as representações sociais e as coletividades.

A trajetória da Aids em direção às camadas mais pobres – nas quais predomina a população parda e negra e em que homens e mulheres detêm baixo nível de escolaridade e poucas alternativas de trabalho – torna

danças não podem ser alcançadas por meio de normas impostas, mas através de transformações internas cujos agentes têm que ser internos às comunidades. Portanto, assim como dizemos que não existe apenas uma epidemia, também temos que considerar que existem múltiplas maneiras de entender a prevenção e mesmo de viver com o HIV/Aids. O modelo anatomo-clínico, a abordagem biomédica ou epidemiológica que a comunidade médico-científica faz da epidemia não dá conta da complexidade e das necessidades que existem hoje para combatê-la.

### As comunidades do candomblé e a epidemia de Aids

O Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana, fruto da síntese decorrente do encontro entre diversas etnias e do processo histórico brasileiro. A diáspora negra trouxe para o Brasil uma imensa diversidade de grupos étnicos. O Candomblé é o resultado da reelaboração de diversas culturas

africanas, produto de várias afiliações, existindo, portanto, vários Candomblés.

O candomblé *jêje-nagô* preserva, através de seus ritos e cânticos, uma memória ancestral transmitida oralmente, tem métodos específicos de iniciação e uma visão de mundo que permite a seus participantes um estilo de vida próprio. No Rio de Janeiro, é uma religião quase marginal, ignorada pelas classes dominantes, apesar de possuir adeptos provenientes de todos os estratos sociais. Cultua divindades iorubás (os orixás), que são ancestrais divinizados, considerados representações das forças da natureza. Os Orixás são deuses e deusas que possuem qualidades e defeitos, amores e ódios, força e fraquezas, uma sexualidade livre e muitas

ses curam e por isso se sentem melhor. Segundo pesquisa realizada na cidade de Salvador, Bahia, 97% dos pais e mães de santo responderam nunca ter feito “trabalho” para curar Aids, 3% sim – revelando opinião honesta e realista por parte destes chefes religiosos quanto à impotência das religiões na cura desta síndrome (MOTT e CERQUEIRA, 1997).

O Brasil foi o país que mais recebeu escravos da África entre todos nas Américas. Foi o penúltimo a abolir o tráfico e o último a abolir a escravidão. Das cerca de dez milhões de pessoas forçadas a vir para as Américas, 3,6 milhões aportaram no país. A dívida social do país com os afro-descendentes está longe de ter sido paga.

## PIENSANDO A PREVENÇÃO ÉTICO E MULTICULTURAL

vezes ambígua. Seus filhos e filhas identificam-se com eles.

A sexualidade não é pensada como pecado, mas como fonte de prazer, como continuidade, como vida que não pode ser dissociada da morte posto que o Aiyê (terra, vida) e o Orun (céu, espaço divino) estão interligados (SANTOS, 1997).

O candomblé é, portanto, uma religião sem a culpa original da tradição judaico-cristã, e a relação com o sexo, com as doenças e com a morte não contêm os mesmos valores, sem conotação de pecado e castigo. Ainda que o discurso de seus seguidores seja o hegemônico na sociedade, carregado, portanto, dos mesmos preconceitos, sua prática é mais tolerante e solidária.

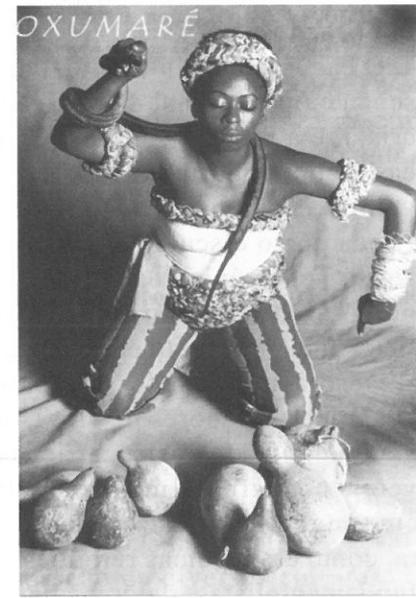
Observamos, em nossa experiência clínica, como portadores de HIV/Aids que seguem os ritos de matriz africana, por conviverem com grupos mais tolerantes, podem enfrentar melhor esta situação. Não se trata, como em algumas religiões fundamentalistas, da crença de que os deu-

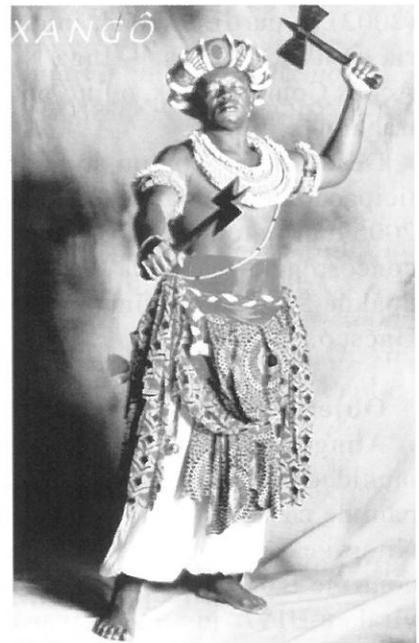
Impõe-se, portanto, que nas políticas e programas de combate à epidemia do HIV/Aids no Brasil – prevenção, cuidados e tratamento – sejam levadas em conta as diferenças de visão de mundo, a cosmovisão de afro-descendentes, sob pena de fracassarmos e aumentarmos ainda mais essa dívida.

### **Projeto Quilombo**

A partir da discussão com pacientes adeptos de religiões de matriz africana do Ambulatório do Núcleo de Epidemiologia do Hospital Universitário Pedro Ernesto, percebeu-se a importância da realização de ações de prevenção específicas para o “povo de santo”, que pudessem tocá-los e prepará-los para o combate à epidemia. Era preciso encontrar linguagem e dinâmicas apropriadas para essas comunidades, para que elas próprias pudessem entender sua vulnerabilidade e multiplicar os conhecimentos sobre prevenção.

Foi elaborado, então, um anteprojeto de treinamento de agentes multiplicadores em





# ORI XÁS

prevenção/promoção de saúde em DST/Aids em terreiros, com a ajuda inestimável de dois adeptos da religião que colaboraram com a equipe (Babalorixá Luiz de Ogun e Ogã João Carlos Ribeiro de Almeida).

Para isso, realizou-se revisão bibliográfica sobre a cultura afro-brasileira, levantamento de trabalhos semelhantes existentes no Rio de Janeiro, identificação das comunidades de Candomblé e Umbanda no Rio de Janeiro e entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas para avaliar a aceitação de trabalho sistemático de prevenção e aconselhamento em DST/Aids no interior das casas de santo. Assim, foi a sistematizada metodologia para os treinamentos, e nasceu o Projeto Quilombo, como um Projeto de Extensão (2002). A partir de 2004, iniciou-se a parceria com a ONG Inac – Ingá Núcleo de Ações Comunitárias, o fato potencializou o trabalho.

Desde então, contou-se também com participação de estudantes bolsistas. Em 2005 e 2006 o projeto foi contemplado, através de concorrência realizada pela Secretaria Estadual de Saúde, com financiamento da Unesco.

### **Objetivo geral**

Atingir parcialmente os integrantes de comunidades afro-descendentes que participam de casas de Candomblé/Umbanda em Niterói e São Gonçalo, ampliando o raio de controle e prevenção das DST, hepatites virais e HIV/Aids. Incentivar a construção de redes de sustentação coletiva que possam produzir mudanças positivas em relação à saúde e à qualidade de vida nessas comunidades de forma sustentável.

### **Objetivos específicos**

Capacitar agentes multiplicadores de prevenção/promoção de saúde em DST, hepatites e HIV/Aids em comunidades adeptas de religiões de matriz africana em Niterói e São Gonçalo.

Implantar três Pólos Comunitários Quilombo como referência na prevenção e orientação para estas comunidades, nos municípios de Niterói e São Gonçalo.

Promover integração dessas comunidades

com o SUS, subsidiando a elaboração de políticas públicas para as mesmas.

Promover avaliação coletiva do trabalho, com finalidade de corrigi-lo e ampliá-lo, se necessário.

### **Metodologia**

Como referências para este trabalho, temos os seguintes autores: Reginaldo Prandi, Pierre Fatumbi Verger, Juana Elbin Santos, Agenor Miranda Rocha.

Buscaram-se, ainda, textos em que as características culturais e religiosas foram utilizadas para dotar comunidades de conhecimento e instrumentos de prevenção, dos quais se podem destacar os de Luiz Mott, Marcelo Cerqueira e Erick Gbodossou.

Fez também um levantamento de trabalhos semelhantes no Rio de Janeiro, onde foram encontradas referências ao Projeto denominado Odô-Yá, coordenado por José Marmo da Silva, cuja proposta é “sensibilizar o povo de santo no combate a epidemia do HIV/Aids através de um material atraente (revista, folheto, cartaz, e informativos) que levasse em consideração a linguagem do ‘povo do terreiro’, através de símbolos e códigos dessa tradição religiosa”. Esse trabalho foi iniciado em 1991, pelo Arca (Apoio Religioso e Cultural) do Instituto de Estudos das Religiões (Iser). Encontrou-se, ainda, uma publicação chamada Araye, do Programa de Prevenção para a Comunidade Afro-Brasileira, da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids – Abia. Ela se refere ao Projeto Arayê, que realizou seminários com o tema “A Comunidade Negra e a Epidemia de HIV/Aids”, em 1996, 1997 e 1998, destacando-se por ser um projeto pioneiro.

### **RESULTADOS**

Realização de 12 oficinas, com 237 agentes capacitados. Foi adotada, nas capacitações, metodologia participativa (palestras, debates, grupos, simulações, dramatizações). As oficinas foram realizadas nos terreiros, com equipe multidisciplinar (médicos, enfermeira e assistente social), contando sempre com a participação do zelador/zeladora responsável

pela casa.

Implantação de três Pólos Comunitários, com agentes treinados para orientar suas comunidades.

Participação em redes: Redusaids e Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde.

Elaboração de folder específico para estas comunidades.

Realização da I Semana da Consciência Negra e Saúde no Axé (novembro de 2005) e do I Encontro de Saúde no Axé em Niterói (março de 2006).

Elaboração do Projeto Ilu Dará (Cidade do Bem), em parceria com a Secretaria Municipal de Saúde de Niterói, para a inclusão dessas comunidades nas políticas de saúde do município. Assinatura de convênio entre o Inac e a Secretaria Municipal de Saúde para a realização de mapeamento dos terreiros em Niterói e a capacitação dos profissionais de saúde no município no trato com estas populações.

Realização do II Encontro de Saúde no Axé em Niterói, para lançamento do Projeto Ilu Dará (setembro de 2006).

#### **Conclusão**

Assim como não existe apenas uma epidemia, também devemos considerar que existem múltiplas maneiras de entender a prevenção e mesmo de viver com HIV/Aids. O sucesso da prevenção, da qual depende o controle da epidemia, só será alcançado através do conhecimento e da adesão às medidas a serem adotadas por parte das populações atingidas. Isso só será obtido com a descentralização e busca de métodos e linguagem próprios para as comunidades que compõem a diversidade da população brasileira.

---

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

GBODOSSOU, Erick – *Role of Traditional Healers in the Prevention of HIV/Aids: Training as Information, Education and Communication (IEC) Agents*. Apresentado na XIII International Aids Conference.

MANN, J.; TARANTOLA, D. J. M. e NETTER, T. W. (orgs). *A Aids no mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Abia/IMS-Uerj, 1993.

MARMO, José. *Projeto Odô-Yá: uma experiência de educação e prevenção da epidemia de HIV/Aids nas comunidades de terreiro*.

MOTT, Luiz e CERQUEIRA, Marcelo (orgs). *As religiões afro-Brasileiras na luta contra a Aids – Centro Baiano Anti-Aids*. Salvador: CBAA, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os candomblés da Bahia e a Aids: pesquisa em 500 Terreiros de Salvador – 1997*.

PARKER, R. G. et al. (org). *A Aids no Brasil (1982-1992)*. Rio de Janeiro: Abia, 1994.

PARKER, R. G. e CAMARGO JR, K. R. *Aids no tempo da globalização*. Boletim ABIA. Rio de Janeiro: Abia, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás* (ilustrações de Pedro Rafael). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kétu, origens, ritos e crenças: os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles, *As imagens estão guardadas: reafrikanização*. In: *Comunicações do Iser* (34). Rio de Janeiro: Iser, 1989.

SANTOS, Juana Elbin. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas Africanas dos orixás* (ilustrações de Carybé). Salvador: Corrupio, 1975.

# Rodrigo Bouillet

Diretor Administrativo da Associação de Cineclubes do Rio de Janeiro (ASCINE-RJ) /  
Mestrando em Comunicação, Imagem e Informação da UFF.

Cineclube Sem-Tela - projeção em "paredão" na ausência de uma tela. Parafraçando a máxima cinemanovista, bastou um projetor na mão e uma idéia para a

ARTEECULTURA



# Cineclubismo

Este artigo segue o exemplo de Débora Butruce<sup>1</sup> em seu esboço de história sobre o cineclubismo brasileiro, no qual se esforçou para, em poucas linhas, dar uma pequena amostra da importância político-cultural da atividade. Focalizarei as atenções no ponto em que a pesquisadora encerra seu texto: o atual recrudescimento da prática, simultâneo ao advento do novo século. Dessa forma, estaremos no “olho do furacão” dessa história. Antes, porém, é necessário um *flashback* para o enten-

dimento mínimo sobre os atuais desdobramentos da questão.

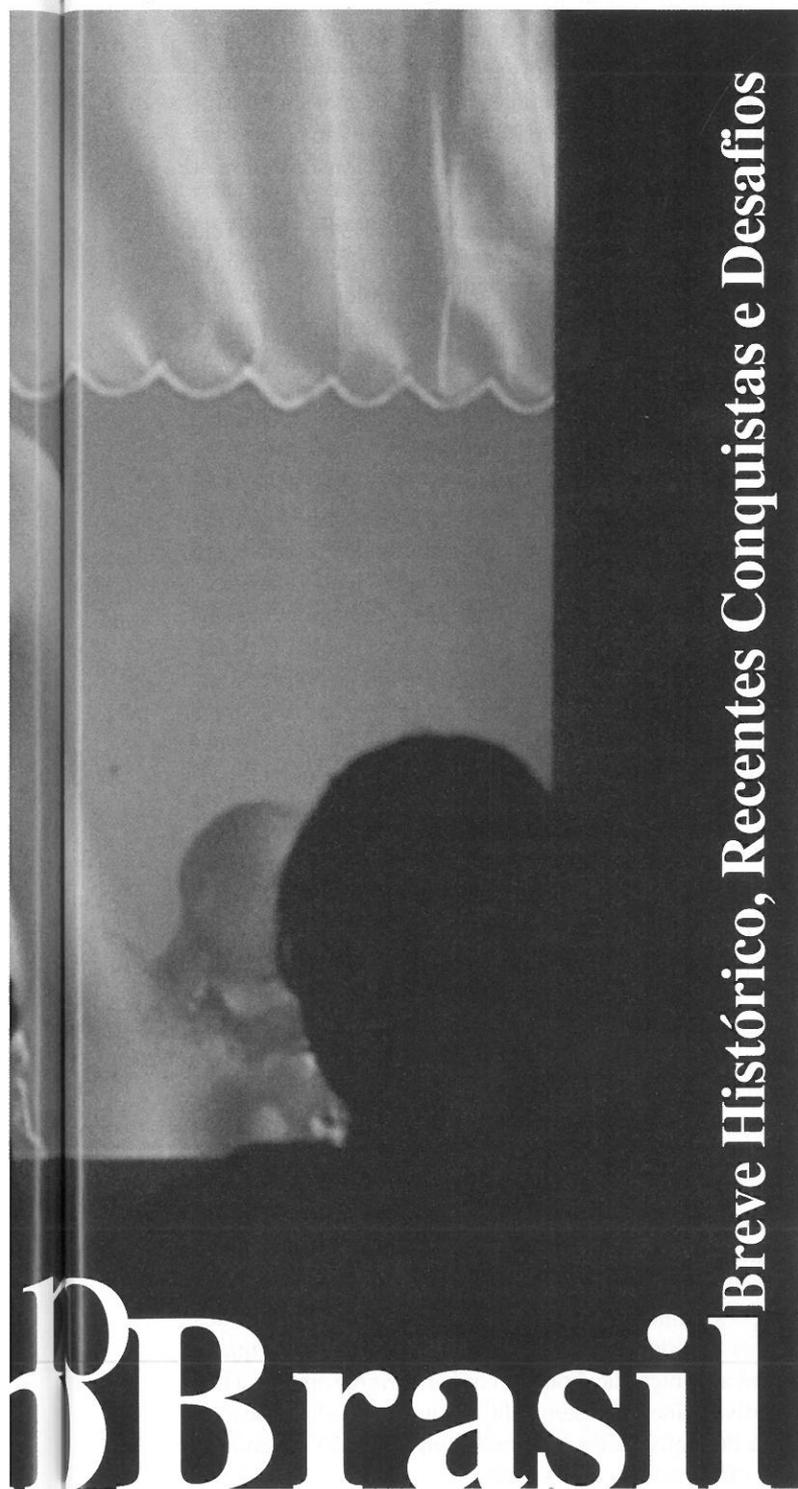
Conta-nos a autora que desde 1917, no Rio de Janeiro, um grupo que reunia Adhemar Gonzaga – futuro fundador da Cinédia e da primeira revista brasileira de cinema, a *Cinearte* –, Pedro Lima, Paulo Vanderley e outros já fazia uso de métodos cineclubistas. No entanto, o cineclubismo brasileiro só teria início com a fundação, na mesma cidade, do Chaplin Club, em 1928. Pela primeira vez houve a iniciativa de “um movimento sistemático de exibição e discussão de filmes”. Logo depois veio a publicação de *O Fan*, importante veículo que disseminava as idéias do grupo.

Nos anos de 1940 e 50, o cineclubismo exerceu importante papel na formação intelectual e cinematográfica de vários jovens cinéfilos, sendo o caso mais eloqüente o daqueles que se tornariam artífices do Cinema Novo. Em São Paulo, no ano de 1940, Paulo Emílio Salles Gomes fundou o Clube de Cinema de São Paulo. Mais tarde, foi lançado o embrião da Cinemateca Brasileira por meio da união do Clube de Cinema com o Museu de Arte Moderna (MAM) da cidade, transformando-se na Filmoteca MAM – organizadora da primeira mostra retrospectiva do cinema nacional em 1952. Nos anos 1950 fundaram-se as federações de cineclubes de diversos estados, demonstrando a necessidade de maior articulação de um movimento que se expandia geográfica e quantitativamente, culminando na criação do Conselho Nacional de Cineclubes (CNC) em 1962.

Nas duas décadas seguintes, o cineclubismo assumiu mais acentuadamente o caráter de engajamento político, como instrumento e espaço privilegiado de encontro e debate da oposição ao regime autoritário que se instalara. Em outro sentido, representou também uma alternativa para os realizadores excluídos da estrutura da Embrafilme, momento em que cria a Distribuidora Nacional de Filmes (Dinafilme). Com a redemocratização nos anos 1980, a atividade passou por uma desarticulação. Houve a migração de lideranças para movimentos sociais, políticos e partidários, pois o cineclubismo perdera seu principal papel até então, o de *conscientizar o povo através do cinema*. Além disso, o movimento sofreu com a escassez de películas em 16 mm – a bitola mais corrente entre os cineclubes. Por fim, Butruce atenta para o fato de que, ao longo dessa década, alguns cineclubes seguiram o rumo da profissionalização da atividade de exibição com os ganhos (econômicos) e perdas (ideológicas) que acompanharam esse desdobramento. Seguiu-se então a soturna década de 1990 para o cinema brasileiro, marcando o cineclubismo com a extinção de inúmeros cineclubes e entidades representativas.

Até 2002, a atividade cineclubista brasileira se manteve através de raras iniciativas, quando ocorreu um *boom*, destacando-se o Estado do Rio de Janeiro, sobretudo sua capital. Em pouco mais de um ano já se contabilizavam dez novos cineclubes espalhados pela cidade. Pode-se atribuir essa iniciativa a jovens cineas-

idéia para a criação do cineclube - Foto: Sadraque Santos / Imagens do Povo



## Breve Histórico, Recentes Conquistas e Desafios

# Brasil

tas (a maioria curtas-metragistas de nível universitário) formados nesses anos de Retomada – podemos recordar tanto do Cachaça Cinema Clube (fundado em 2002) quanto da Sessão Cineclube e do Cineclube Tela Brasilis (2003), a maior parte organizada por estudantes do curso de Cinema da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Hoje em dia, as iniciativas cineclubistas locais são quase trinta e ocorrem dentro de uma cultura cinematográfica bastante peculiar: a da celebração da diversidade.

Em sua seleção de filmes, por exemplo, alguns cineclubes especializaram-se na exibição do cinema brasileiro (Cineclube Tela Brasilis), francês (Cine Maison) e latino-americano (Cineclube Sala Escura). Quanto à metragem, há tanto aqueles que se dedicam preferencialmente ao curta (Cineclube ABD&C, Cineclube Curta o Curta) quanto ao longa (Cineclube Ankito). Poucos cineclubes enfatizam um determinado tipo de “gênero” ou “tema” específicos, e as atuais iniciativas contemplam o cinema policial e erótico (Cineclube Malditos Filmes Brasileiros!) e o experimental (Cineclube Buraco do Getúlio). As abordagens também são diversificadas, vão desde aquelas com perspectivas estéticas (Sessão Cineclube) às históricas (Cineclube Tela Brasilis). As sessões são seguidas de debates em seu formato mais clássico, como é o caso das duas iniciativas citadas, ou se propõem a ser um descontraído encontro etílico (Cachaça Cinema Clube).

Existem cineclubes que desenvolvem suas atividades em articulação com escolas de ensino médio (Cine Guandu), com escolas de cinema (Cineclube Darcy Ribeiro, Cineclube Outros Tempos, Cineclube Universo), os que se constituíram como ONGs (Cineclube Sem Tela, Cineclube Sobrado Cultural, Cineclube Telona), bem como os que realizam suas sessões em salas convencionais de cinema (Cachaça Cinema Clube), galpões (Cineclube Mate Com Angu) e a céu aberto (Cineclube Beco do Rato, Cine Brechó, Cine Zona). As *categorias* de que fiz uso obviamente não são excludentes, servindo apenas de referência a certas características marcantes, sugerindo formas de abordagem no trabalho dos cineclubes. Felizmente, o formato de exibição, ou seja, a projeção a partir da película ou do digital como suporte, não é uma questão. O espírito que parece permear (e unir) a todos é o de proporcionar uma forma alternativa de lazer, cultura e reflexão através da exibição do audiovisual.

### **Cineclube Tela Brasilis**

Tenho a felicidade de participar do desenvolvimento de duas atividades cineclubistas – os cineclubes Tela Brasilis e Sem Tela.

O Cineclube Tela Brasilis iniciou suas atividades em agosto de 2003 – composto por oito estudantes do curso de Cinema da UFF, sendo seis deles também membros fundadores da revista eletrônica de cinema *Cinestesia*. Hoje em dia, quatro pessoas respondem pelo cineclube – três delas membros fundadores e apenas uma ainda nos quadros da revista –, todas dando prosseguimento

à vida acadêmica em cursos de pós-graduação em cinema. Isto parece ter influenciado na definição do perfil do cineclube. Tela Brasilis sempre se pautou pela realização de sessões mensais gratuitas, em película e digital, dedicadas exclusivamente ao cinema brasileiro, de forma a reconstituir todos os momentos de sua história, mas procurando fugir das grades de classificação e categorização, de estereótipos e clichês. No intuito de promover não só a exibição, mas também a reflexão sobre a produção nacional, toda sessão é apresentada por um ou mais convidados e seguida de debate. Além disso, há sempre um texto crítico sobre os filmes exibidos escrito por um de seus organizadores distribuído gratuitamente. As sessões acontecem na Cinemateca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e são compostas por um curta e um longa, sempre relacionados entre si (por tema, movimento, etc.).

Ao comemorar seu terceiro aniversário este ano, Tela Brasilis contabilizava 40 sessões ininterruptas exibindo quase 70 filmes brasileiros, tendo recebido em suas sessões como debatedores os cineastas Vladimir Carvalho, Maurice Capovilla, Paulo César Saraceni, Mário Carneiro e Jorge Bodansky; os críticos José Carlos Avellar, Carlos Alberto Mattos e Rodrigo Fonseca; e os teóricos de cinema João Luiz Vieira, Hernani Heffner, Lécio Ramos, Sílvia Oroz, Andréa França, Hilda Machado, Ana Pessoa, entre outros. Em junho de 2005, o cineclube deu início a uma nova frente – a promoção de cursos. Nessa ocasião, começaram as aulas do curso História de Cinema Brasileiro, no cinema OdeonBR, ministrado todos os sábados pelo professor e pesquisador Hernani Heffner. Encerrada em setembro deste ano, a iniciativa proporcionou, de forma inédita, uma visão panorâmica sobre o cinema nacional em dois módulos que, ao todo, somaram 50 aulas compartilhadas por quase mil alunos inscritos, sendo cem vagas em cada semestre destinadas a alunos de escolas populares de audiovisual.

### **Cineclube Sem Tela**

O Cineclube Tela Brasilis coordena, desde junho deste ano, o Cineclube Sem Tela, em parceria com o Curso de Áudio e Vídeo do Núcleo de Comunicação da Escola Popular de Comunicação Crítica (Espocc), um projeto da ONG Observatório de Favelas. Em maio, a instituição foi organizadora e sede da 1ª. Mostra Filma Favela, no bairro da Maré, no Rio de Janeiro. O evento realizou, pela primeira vez, de forma específica e sistemática, a exibição de filmes produzidos por escolas populares de audiovisual, bem como a promoção de uma série de debates entre elas. Logo após a mostra, por iniciativa dos próprios alunos da Espocc, tiveram início, no local, exibições semanais gratuitas abertas à população. Um dos itens que denotam a falta de infra-estrutura adequada para a exibição acabou por batizar carinhosamente a iniciativa: Cineclube Sem Tela – já que, na ausência de uma tela de projeção, esta é feita em um “paredão” na entrada do Observatório de Favelas.

Parafrazeando a máxima cinemanovista, foram necessários apenas um projetor na mão e uma idéia na cabeça para instaurar um novo tipo de relação humana e cultural na localidade – o bairro da Maré é composto por 16 comunidades que somam, aproximadamente, 140 mil habitantes desprovidos de qualquer forma de exibição pública de obras audiovisuais. A Espocc é voltada justamente para jovens dessas comunidades. Em consonância com a filosofia de trabalho do Cineclubes Tela Brasilis, a proposta do Cineclubes Sem Tela é formar um público crítico a partir de exibições de filmes nacionais, com a preocupação de priorizar títulos que dificilmente chegam a essas comunidades. Todos os longas são acompanhados de curtas realizados em escolas populares de audiovisual, para que os estudantes da escola entrem em contato com produções de outras entidades, além disso, promove-se o acesso do público do cineclubes às imagens, tramas e questões elaboradas em diferentes comunidades. Assim, exibem-se curtas produzidos por Nós do Morro, Nós do Cinema, Kabum!, entre outros grupos. As sessões são seguidas de debate e, sempre que possível, com a presença dos realizadores dos curtas. Recentemente, o convite foi estendido aos diretores dos longas, sendo Eryk Rocha o primeiro a ser recebido. Hoje em dia, participam do Cineclubes Sem Tela não só estudantes da Espocc, mas também moradores da região, quem sabe inaugurando uma nova fase da iniciativa, mais organicamente ligada à comunidade, sem um vínculo direto com a escola.

### **Novas conquistas e desafios**

A atual explosão do cineclubismo em muito se deve a rearticulação promovida a partir de 2003. Nesse ano, através de convite da Secretaria do Audiovisual (SAv) – composta de cineclubistas históricos – jovens e veteranos cineclubistas foram convidados para um encontro durante o Festival de Brasília do Cinema Brasileiro, tendo como pauta a rearticulação do movimento. Um novo sopro de vida chegava ao CNC (hoje em dia, Conselho Nacional dos Cineclubes Brasileiros), retomando-se a realização da Jornada Nacional de Cineclubes, encontro sob o formato de fórum de discussão e deliberação, até então anual que agora passa a bial.

Este ano aconteceu a 26ª Jornada, em Santa Maria (RS), integrada ao II Encontro Ibero-Americano de Cineclubes, provando que o cineclubismo fluminense demarca sua importância nas mais diversas instâncias, já que, dos doze membros eleitos para a nova diretoria, quatro representam o Estado do Rio de Janeiro, detentor do maior número de representantes – titulares e suplentes das diretorias de Projetos e Formação, de Acervo e Difusão. Além do debate sobre as propostas a serem implementadas nos próximos dois anos, houve a eleição do Presidente do CNC Antonio Claudino de Jesus para a Vice-presidência da Federação Internacional de Cineclubes (FICC), demonstração de reconhecimento dos esforços e organização do cineclubismo brasileiro.

Fora das esferas institucionais, um dos resultados diretos deste encontro está em pleno curso, paralelamente à escrita deste artigo. De 16 de Agosto a 15 de Setembro de 2006, vinte e cinco cineclubes de sete estados<sup>2</sup> participam da primeira edição do Circuito Cineclubista de Estréias (CCE).

Uma vez por mês, os cineclubes participantes do Circuito somam às suas programações e curadorias regulares um ou mais curtas-metragens inéditos, em um programa de até 10 minutos, a ser exibido no formato DVD. A curadoria é alternada entre os estados participantes, sendo a primeira fluminense. Simbolicamente, são exibidos dois filmes produzidos durante a Jornada através de câmeras fotográficas digitais que também registram imagem em movimento. A previsão para esta primeira edição é de que os curtas-metragens atraíam um público significativo de três mil pessoas. Os cineclubes participantes do CCE estão gravando suas sessões para posterior montagem de um curta-metragem e contabilizando o número de espectadores presentes em cada uma das sessões a título de registro nas empresas que lidam com números de bilheteria. Ambas as ações visam demonstrar que os cineclubes são muitos e estão em todos os lugares (espera-se a adesão de mais estados e cineclubes nas próximas edições), bem como revelar de maneira mais nítida a medida da adesão do público.

Não é à toa que o Rio de Janeiro aparece com a maior delegação de cineclubes no CCE. Nos próximos meses, a Associação de Cineclubes do Rio de Janeiro (ASCINE-RJ) será a primeira associação estadual de cineclubes a se constituir legalmente após o colapso pelo qual passaram os movimentos organizados anos atrás. Quinze dos dezesseis participantes do estado fazem parte da ASCINE-RJ, confirmando sua imprescindível colaboração no sentido aglutinador e organizacional. Atualmente, a associação fluminense já trabalha a pleno vapor, apresentado-se formalmente a entidades, instituições e órgãos de interesse cineclubista, tais como acervos e secretarias de culturas das três esferas de poder. Em suas reuniões, foram criados Grupos de Trabalho para o incremento da prática cineclubista do estado através de iniciativas como o mapeamento de salas de administração pública para constituição de novos cineclubes; a formulação de projeto para oficinas cineclubistas em escolas municipais e estaduais; e a promoção de debates sobre a Democratização das Políticas Audiovisuais, focando assuntos como TV Digital e os editais públicos específicos para escolas populares de audiovisual.

Os desafios do atual cineclubismo brasileiro são vários, mas alguns resultados já começam a ser colhidos. A partir da constituição de uma “agenda comum” entre CNC e SAv iniciada anos atrás, esta lançou o edital do Programa de Implantação de Pontos de Difusão Digital – cessão de infra-estrutura de exibição audiovisual com tecnologia digital a entidades que desenvolvam ações de exibição e formação de público –, além do projeto da Programadora Brasil, operado pelo Centro Técnico

Audiovisual (CTAv) e pela Cinemateca Brasileira – digitalização e distribuição de programas de filmes brasileiros para entidades jurídicas não-comerciais.

Ambas as iniciativas são louváveis, porém carecem de aprimoramento. No caso do edital, por exemplo, para os cineclubes parece distante a possibilidade de cumprir certas obrigações, como a realização de no mínimo duas sessões semanais (o intervalo mínimo mais recorrente é o semanal), o custeamento de todas as despesas referentes à manutenção (a maioria não tem fonte de renda, pois trabalha com entrada franca) ou o atendimento de um público médio de no mínimo 80 pessoas (muitos cineclubes trabalham em locais como bibliotecas e teatros que não suportam esta capacidade de público).

Já a Programadora Brasil é um projeto que está encerrando agora a sua fase de gestação, ou seja, a indexação dos títulos dos acervos do CTAv e da Cinemateca Brasileira e o mapeamento de circuitos que dela podem se servir (cineclubes, escolas, tvs comunitárias etc). Antes de o projeto realmente entrar em campo, é de interesse de seus coordenadores estreitar contatos com a sociedade civil organizada, tendo em vista o seu melhor desenvolvimento. Prova disto é que o primeiro de uma série de encontros programados com o CNC já foi feito.

Outro debate premente é a conquista por parte dos cineclubes de direitos especiais para a liberdade de exibição (seja em película, em vídeo ou por meio digital, via *internet*), independentemente de autorização, oficial ou não. Há uma série de leis e artigos de âmbito federal e resoluções de esfera internacional, das quais o Brasil é signatário, que podem ser aplicadas na garantia desses direitos, tendo como princípio a defesa do livre acesso aos bens culturais, materiais e imateriais, por parte de atividades culturais sem fins lucrativos. Em uma sociedade que já vive intensa e vorazmente a realidade do *Creative Commons*<sup>3</sup> e outros, a questão da liberdade de exibição soa quase que anacrônica.

Por fim, não se pode esquecer que recentemente a Agência Nacional de Cinema (ANCINE) encaminhou aos cineclubes uma proposta de resolução para regulamentação e reconhecimento da atividade, definindo e estabelecendo normas de existência e funcionamento, substituindo a Resolução 64/81, do extinto Conselho Nacional do Cinema (CONCINE).

A regularização da atividade, com certeza, é a ação mais relevante a ser materializada, uma vez que ela proporcionará aos cineclubes a possibilidade de constituição de parcerias públicas e privadas. Fato que, em última instância, pode representar a profissionalização da categoria. No entanto, a obrigatoriedade da *personalidade jurídica própria* para um cineclube ser reconhecido como tal é injusta. Os trâmites para a legalização acompanham

gastos com que muitos não podem arcar por suas características espontâneas e, na maioria das vezes, não econômicas. Um dos caminhos para contornar esse problema talvez seja a abertura da possibilidade de os cineclubes receberem recursos para a realização de seus projetos através de suas associações regionais, estas sim, pessoas jurídicas, às quais devem estar filiados.

Procurei fazer um rápido perfil do cineclubismo brasileiro atual e das questões que o acompanham. Centrei-me, sobretudo, no relato de minhas experiências uma vez que a urgência do tema implica a impossibilidade de maiores distanciamentos e melhores elucubrações.

De qualquer forma, diante dos fatos apresentados, percebe-se que o *circuito alternativo de exibição* não é alternativo por ser o lado B das salas convencionais de cinema. Em sua diversidade de propostas, os cineclubes oxigenam a programação cultural dos locais onde se instalaram, isto é, promovem um novo tipo de relação entre seus freqüentadores e destes com as obras audiovisuais, seus realizadores e com os próprios exibidores, os cineclubistas. O respaldo social da atividade, bem como a tentativa de criação de políticas públicas para o seu melhor desenvolvimento, são indicativos claros da importância da prática cineclubista.

---

#### Notas

1 Butruce, Débora. Cineclubismo no Brasil – Esboço de Uma História. Acervo: revista do Arquivo Nacional. V. 16, nº 1 (jan/jun 2003), p. 117-124. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

2 O Estado do Rio de Janeiro participa da primeira edição do Circuito Cineclubista de Estréias com 16 cineclubes; São Paulo (1); Rio Grande do Sul (2); e, Paraíba, Paraná, Rio Grande do Norte e Santa Catarina (1 cineclube cada).

3 O Creative Commons (CC) é um projeto global que cria um novo modelo de gestão dos direitos autorais. Ele permite que autores e criadores de conteúdo, como músicos, cineastas, escritores, fotógrafos, blogueiros, jornalistas e outros, possam permitir alguns usos dos seus trabalhos por parte da sociedade. Assim, qualquer pessoa, em qualquer país, vai saber claramente que possui o direito de utilizar a obra, de acordo com a licença escolhida – dentre elas, o uso sem fins lucrativos, essencial para a manutenção das sessões da maior parte dos cineclubes brasileiros.

ADVIR É UMA PUBLICAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DE DOCENTES DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO