

**VERDADE, LIBERDADE E SEXUALIDADE EM A VONTADE DE SABER**  
**Uma análise das práticas de confissão como falar de si**

**TRUTH, LIBERTY AND SEXUALITY IN THE HISTORY OF**  
**SEXUALITY: AN INTRODUCTION**  
*An analysis of the practices of confession as talking about oneself*

---

Pablo Severiano Benevides  
*Universidade Federal do Ceará*

**Resumo**

Este trabalho pretende tematizar a relação entre *verdade e liberdade* a partir da obra *A Vontade de Saber*, escrita por Michel Foucault em 1976. Para tal, analisarei o modo como se deu a inscrição da verdade daquilo que somos no registro de nossa sexualidade e como isto implicou em uma série de conseqüências para extração dessa verdade mediante as práticas de confissão (*aveu*) enquanto um *falar de si*. Disto segue-se uma análise dos principais procedimentos utilizados na confissão, bem como de um conjunto de representações acerca do poder e da verdade que se fazem presentes na produção daquilo que Foucault chamou de *dispositivo da sexualidade*. Por fim, apresento alguns caminhos para repensar o impasse colocado por Foucault em relação à questão da liberdade argumentando que, no contexto do *dispositivo da sexualidade*, as temáticas relacionadas à *liberdade* são tratadas em termos de autenticidade sempre que colocadas sob a forma da *liberação*.

**Palavras-chave:** verdade, liberdade, sexualidade, confissão

**Abstract**

This work aims to thematize the link between *truth and freedom* from the work *History of Sexuality: An Introduction*, written by Michel Foucault in 1976. To do this, I will examine how it happened the inscription of the truth of who we are in the record of our sexuality and how this resulted in a number of consequences for the extraction of this truth through the practice of confession (*aveu*) as *talking about themselves*. From this it follows an analysis of the main procedures used in confession, as well as a set of representations about the power and the truth that are present in the production of what Foucault called *sexuality device*. Finally, I present some ways to rethink the impasse proposed by Foucault on the question of freedom arguing that, in the context of *sexuality device*, the issues related to freedom are treated in terms of authenticity whenever they are regarded in the form of *release*.

**Keywords:** truth, freedom, sexuality, confession

## Introdução

O primeiro volume da *História da Sexualidade – A Vontade de Saber* se encerra com as seguintes palavras: “Ironia desse dispositivo [o dispositivo da sexualidade]: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘liberação.’” (Foucault, 2009, p. 174). Considerar uma ironia o fato de nossa sexualidade colocar-se como fonte de nossa liberdade é algo que, segundo Deleuze (2010), conduziu Foucault a um impasse. Assim, essas palavras terminais extrairiam sua força de um estancamento provisório, de uma imobilidade temporária ou de um entrave momentâneo nascido entre um impasse e uma ironia. O que isto quer dizer?

Por *ironia*, entendamos esta arte milenar de enunciar-se na enorme distância daquilo que se pensa, uma retórica da desqualificação que tem sua potência medida pelo rompimento da transparência do que se diz, em um ofício de engajamento odioso. Na ironia, está-se tão próximo do que se odeia, tão íntimo de seu inimigo, tão imerso em sua tolice que, mediante ela, há sempre a possibilidade de incompreensão acerca da real distância entre o que se pensa e o que se diz. O irônico não somente fala de seus opositores, mas instaura alianças e rompimentos equívocos. Por essa razão, a ironia é feita principalmente para aqueles que não a entendem, e possivelmente haverá um desprezo inconfessável do irônico por aqueles dispostos a escutá-lo. A ironia, levada a termo e saturada ao máximo de suas forças, não poderá conduzir a outro movimento se não a uma rachadura radical, um corte nas vísceras, um desequilíbrio progressivo, uma ausência de dimensão, direção e difusão, aonde coisa alguma vai a lugar algum. Em uma palavra: na ironia há o perigo iminente de um *impasse*.

A análise de Foucault (2009) acerca do dispositivo da sexualidade termina com o seguinte *impasse-ironia*: o dispositivo da sexualidade aparece para nós como nossa fonte de libertação. Se quisermos ser livres, temos que ser livres em nossa sexualidade, por nossa sexualidade e a partir de nossa sexualidade. Teremos que vivenciá-la em suas intensidades mais esquecidas, sem medo, sem pudor e sem constrangimentos; teremos que retirar o peso e o fardo que a repressão sexual não cessou de exercer sobre o que nos é mais vital e valioso; teremos, enfim, que abrir a Caixa de Pandora e a tampa do caldeirão para mergulhar no mundo borbulhante de nossa sexualidade, pois somente isto trará nossa libertação. Eis, aqui, o reforço mútuo entre a denúncia da opressão e a prática da pregação realizada por aquilo que Foucault (2009) chamou de *hipótese repressiva*.

Mas em que sentido exatamente o dispositivo da sexualidade é irônico? E por que esta ironia leva a um impasse? Para responder a estas questões, imergiremos nas relações entre *sexualidade, verdade e liberdade* tal como agenciadas no contexto da confissão (*aveu*), como um *falar de si*, e a partir da obra *A Vontade de Saber*.

De uma forma bastante sintética, é possível afirmar que *A Vontade de Saber* é uma obra que tematiza as formas de inscrição do sexo e da sexualidade no registro da verdade. Se as temáticas da liberação ou da liberdade aparecem aí, isto parece constituir um elemento

decorrente do modo como verdade e sexualidade foram articuladas pelas estratégias de poder a partir do século XVII. E, ainda um pouco mais: esta colocação do sexo em discurso, esta vontade de saber sobre o sexo, esta inscrição do sexo no campo da veridificação, esta eleição do sexo como a chave mágica que destrava os entraves que se ocultam e nos ocultam de nós mesmos, tudo isto foi de uma importância ímpar para forjarmos toda uma representação acerca do *poder*. Quanto ao primeiro ponto, Foucault dá indicações bem explícitas:

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e de falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido construído em objeto de verdade. (Foucault, 2009, p. 65).

Isto indica a relação que Foucault (2009) perspectivará como aspecto central para uma História da Sexualidade. É precisamente porque o elemento mais relevante consiste em um enorme empreendimento para dizer não somente a verdade sobre o sexo, mas a verdade sobre si pela via do sexo (e, mais ainda, a verdade pela via do sexo de si mesmo), que a repressão sexual aparecerá como apenas mais uma das peripécias, das estratégias e dos ardis da vontade de saber. Assim, dirá Foucault (2009, p. 65): “Desconhecimentos, subterfúgios, esquivas só foram possíveis e só tiveram efeitos baseados nessa estranha empresa: dizer a verdade do sexo.” A repressão da sexualidade só constitui uma ação possível a partir de uma construção da sexualidade. Mas a construção da sexualidade, mediante o que Foucault (2009) chamou *dispositivos da sexualidade*, ocorreu de modo a tornar o sexo como, ao mesmo tempo, aquilo que nos é mais distante, oculto e misterioso e aquilo que diz o que é nossa verdade:

[...] nós lhe pedimos [ao sexo] dizer a verdade [...] e lhe pedimos para nos dizer nossa verdade, ou melhor, para dizer a verdade, profundamente oculta, desta verdade de nós mesmos que acreditamos possua em imediata consciência. Nós dizemos a sua verdade, decifrando o que dela ele nos diz; e ele nos diz a nossa, liberando o que estava oculto. (Foucault, 2009, p. 79).

### **Confissão, engajamento e sujeição: o falar de si como estratégia de individuação do poder**

É exatamente para atar esse laço entre o ocultamento do sexo e a extração de uma verdade, com o intuito de autenticar um ato de expressão da sexualidade como um ato de verdade, que temos o mecanismo da *confissão*. Aqui, chamamos a atenção para um aspecto: em francês, temos tanto o termo *aveu* como o termo *confession* para traduzir confissão. *Aveu* terá um sentido mais genérico: significa admitir, declarar, enunciar, assentir, proferir

ou atestar algo sobre si mesmo. *Confession*, de forma mais específica, indicará a prática do sacramento cristão da penitência. Como este mecanismo que liga o sexo e a enunciação do sexo à verdade de si mesmo estendeu seus efeitos da especificidade desta prática cristã para diversos outros pontos do tecido social (psicologia, psiquiatria, justiça, pedagogia, relações familiares, relações afetivas e eróticas), utilizaremos o termo *confissão* no sentido mais geral de aveu. A suposição de liberdade nas práticas de confissão (como aveu) é bem explicada por Candiotto (2010, p. 71):

Trata-se de uma tática bem conhecida do poder que, primeiro, coage aqueles que, em seguida, submete em estado livre. Não pode haver reconhecimento se não em estado livre. Sua aplicação remonta à época da Inquisição: para que as declarações extraídas sob tortura fossem consideradas confissões, era preciso repeti-las após o suplício. A confissão adquire efeitos morais, jurídicos e terapêuticos se for feita em estado de liberdade daquele que confessa.

Todavia, existe aí uma força que atua na confissão que precisa um pouco mais do que liberdade. Trata-se de um *engajamento*, uma tentativa de ser (n)aquilo que diz, uma profissão de fé, um con-vencimento, uma vitória da força confessante; em uma palavra: a confissão é uma prática por excelência daquilo que não poderíamos chamar de forma mais apropriada do que de *sujeição*.

O Aveu identifica-se com o envolvimento do sujeito no reconhecimento da verdade que confessa. Envolvimento (*engagement*) que prescinde da obrigação de fazer tal ou qual tarefa, mas simplesmente de tratar de ser o que confessa ser. [...] No aveu, aquele que fala engaja-se em ser aquilo que diz ser; obriga-se a ser aquele que cometeu um crime ou experimentou algum sentimento. (Candiotto, 2010, p. 6).

Todavia, para pôr em marcha a astúcia inconfessável da confissão, e para que dela se consiga obter um engajamento, será necessário que uma série de representações seja associada à verdade na qual o sujeito de engaja. Se essas verdades são as mais diversas possíveis, se aquilo que constitui objeto de engajamento é potencialmente infinito, e se, em princípio, um sujeito pode engajar-se em qualquer coisa, não será de qualquer forma que deverá ser qualificada esta coisa, este x, esta verdade na qual o sujeito se engaja. E nem o movimento de engajamento deve aparecer ao sujeito de qualquer forma: há todo um conjunto de representações não somente da verdade, mas do poder, que é necessário para o engajamento.

A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “de-

manda” mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas tem um parentesco originário com a liberdade: eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma “história política da verdade” deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza, nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder. (Foucault, 2009, p. 68-69, grifos nossos).

Assim, a confissão consiste em uma “imensa obra que o Ocidente submeteu para produzir [...] a sujeição dos homens, isto é, sua constituição como ‘sujeitos’, nos dois *sentidos da palavra*” (Foucault, 2009, p. 69, grifos nossos). Aqui encontramos mais uma vez, agora não no panóptico, mas na confissão, a referência a este processo duplo, dúbio e ambíguo da *sujeição*. Trata-se de ver como os “dois sentidos da palavra” podem ser agenciados na imanência de um mesmo processo de fabricação. Assim, a *confissão e o panóptico* nos mostram o quão reversíveis são as forças ditas *ativas ou passivas* de um sujeito e como a interpenetração de uma na outra, até seu mais tênue grão, deve levar-nos a uma rejeição de toda uma gramática política que faz do binarismo uma conseqüência infeliz de sua irresistível afinidade com as temáticas do sujeito autônomo e da emancipação do homem: *interno x externo, ativo x passivo, psicológico x social, sujeito x assujeitado, espontâneo x coagido, autêntico x artificial*.

Na medida em que temos aqui uma analítica do poder que privilegia as práticas de confissão como mecanismos de individuação do poder, não será pela via do indivíduo e de sua liberação que encontraremos qualquer coisa como uma resistência ou uma prática de liberdade. Em relação às temáticas do *indivíduo*, a insistência em suas *atribuições particulares* (seus gostos, seus hábitos, seus desejos, suas idiossincrasias, suas opiniões, posicionamentos ou crenças) não constitui formas de ruptura, mas muitas vezes serve de articulação, apoio, reforço, recodificação, multiplicação e ramificação dos efeitos de tudo aquilo que bem sabemos ser *as características gerais do indivíduo ou as características do indivíduo enquanto tal* (sujeito da história, ativo, autônomo, autoconsciente, portador de capacidade crítica e reflexiva, diferenciado da massa). Assim, se é possível falar em libertação, no pensamento de Foucault, ela será uma *libertação do indivíduo* – não no sentido de libertar o indivíduo, mas sim no sentido estrito de libertar do indivíduo. O indivíduo não é aquilo a ser liberado, mas aquilo de que se pode libertar em uma prática de liberdade.

Guattari (1986), em *Cartografias do Desejo*, já havia indicado uma importante diferença entre as temáticas relacionadas com a *individualidade* e as temáticas relacionadas com a *subjetividade*, bem como entre as questões relativas à identidade e aquelas que dizem respeito propriamente à *singularidade*. Se muitas vezes esses registros se passam por indiscerníveis, essa distinção poderá melhor clarificar a especificidade das funções

que a individualidade e a identidade exercem no contexto teórico-político das filosofias da diferença. Quanto ao primeiro aspecto, dirá Guattari (1986, p. 31-32):

Seria conveniente dissociar radicalmente os conceitos de indivíduo e de subjetividade. Para mim, os indivíduos são o resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado. [...] os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individualização. [...] um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade.

Se o indivíduo é o consumidor da subjetividade, a identidade será a polícia da singularidade. A identidade representará tudo o que, no campo das singularidades, codificasse a partir das coordenadas macropolíticas do reconhecimento. Daí toda uma gramática da identidade que gravita em torno de termos como: papéis, atores, funções sociais, representações, personagens. Aí reside o grande teatro da representação da identidade! Se a identidade não deixa fora a diferença e a singularidade, isto não constituirá de forma alguma o seu mérito, mas sua maior tendência à totalização, unificação, territorialização e representação. Mediante a identidade, restaura-se a reciprocidade no jogo da diferença, e a diferença deixa de ser diferença pura, diferença em si mesma; deixa de ser diferença que difere de algo que, por sua vez, não difere dela (Deleuze, 2009). Se a diferença não é diferença *entre duas identidades*, mas uma diferença da identidade, a singularidade será singular não *na identidade*, mas apesar da *identidade*.

Identidade e singularidade são coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de referência, de circunscrição da realidade a quadros de referência [...]. Em outras palavras, a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de várias maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável. (Guattari, 1986, p. 68-69).

Retornemos à confissão. Se ela consegue penetrar nos mais tênues grãos da conduta e do pensamento; se aquilo que é solicitado confessar se refere aos pensamentos mais íntimos, estranhos e constrangedores, aparentemente tolos, supostamente sem importância e declaradamente irrelevantes para o sujeito; se seu imperativo de transformar todo desejo em um discurso a obriga a seguir a linha mais frágil e mais cortante que encontra as migalhas da carne na alma do confessante; se, por fim, ela é obrigada a adentrar na trama microfísica da diferença, a *autenticação* do ato de fala, de liberdade e de engajamento como *ato de confissão* e *ato de verdade* reinscreverá tudo isto em termos de identidade e individualidade.

[...] da confissão, garantia de status, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se à “confissão” como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos.

O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente, passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder. (Foucault, 2009, p. 67).

Têm-se, aqui, um processo um pouco distinto daquele descrito em *Vigiar e Punir*. No Panóptico, o disciplinado aparece como objeto de uma informação, nunca sujeito de uma comunicação (Foucault, 1997); na confissão, o confessante produz a si mesmo em um movimento ativo em direção à sua interioridade. Todavia, na medida em que a confissão é liberada das práticas cristãs e é integrada ao domínio dos saberes médico-psi e pedagógico, haverá um conjunto de coordenadas, de balizas, de signos e de referências que dirão o que realmente é falar de si e como se deve falar de si. Há, portanto, na obra de Foucault, um primado dos mecanismos institucionais que regulam o falar de si em relação ao significado dos conteúdos que são ditos sobre si. Em síntese: temos um primado da confissão sobre o confessado e o confessante. O dito há que ser remetido às suas regras institucionais, às suas exigências funcionais, à situação estratégica que o qualifica, o inibe, o incita, o distorce e/ou o propaga. Isso é bem exposto nas palavras de Larrosa (2002, p. 67): “ao aprender o discurso legítimo e suas regras em cada um dos casos, ao aprender a gramática para a auto-expressão, constitui-se ao mesmo tempo o sujeito que fala e sua experiência de si”.

### **A verdade da ciência-confissão, a imagem jurídico-discursiva do poder e os conjuntos estratégicos do dispositivo da sexualidade**

Muito embora isso não tenha ocorrido sem uma pluralidade de cuidados, de ressalvas, de suspeitas e de advertências, houve todo um agenciamento científico-confessional, toda uma teia de apoio entre as práticas científicas e as práticas confessionais. A hesitação em articular o campo religioso-jurídico da confissão à produção da verdade científica não foi suficiente para impedir a formação de uma “ciência-confissão” (Foucault, 2009, p. 73),

[...] ciência que se apoiava nos rituais de confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso. [...] interferência entre duas modalidades de produção da verdade: os procedimentos de confissão e a discursividade científica [que fez] funcionar os rituais da confissão nos esquemas de regularidade científica. (Foucault, 2009, p. 73-74).

Assim, Foucault (2009) enumera cinco formas de extorsão da verdade da sexualidade em modalidades científicas. Trata-se, contudo, não meramente de procedimentos ligados

ao campo específico de uma ciência da sexualidade, mas de princípios responsáveis pela inscrição da verdade no sexo e do sexo na verdade. E, mais ainda: regras para as práticas de extorsão da verdade na ciência que podem sempre irromper a esfera específica da sexualidade e inscrever semelhantes procedimentos em outros registros.

- a) *Codificação clínica do “fazer falar”*: inscrever a confissão da sexualidade em um campo observável, mediante a qual se faz possível atualizar procedimentos semelhantes ao do exame;
- b) *Postulado de uma causalidade geral e difusa*: dotar o sexo de poderes inesgotáveis, ilimitados, polimorfos e difusos para fazer funcionar a exigência técnica de atualizar uma confissão total, meticulosa e constante;
- c) *Princípio de latência intrínseca*: considerar que o sexo sempre se esconde, foge do sujeito e oculta o seu funcionamento – o que justifica o caráter coercitivo da confissão que deve desencravar essa verdade;
- d) *Método da interpretação*: supor que, na confissão, a verdade da sexualidade não é dada imediatamente ao sujeito confessante, a fim de fazer necessária a presença de um terceiro para codificar o segredo da sexualidade em um procedimento de dupla revelação (a fala confessante e o trabalho hermenêutico daquele para quem se confessa);
- e) *Medicalização dos efeitos da confissão*: deslocar o sexo do crivo jurídico-religioso (culpa, pecado, transgressão) para o registro normativo e dotá-lo de alta fragilidade patológica. Mediante isto, atribuir efeitos terapêuticos, de cura e de auxílio diagnóstico na confissão dita em tempo e para o sujeito adequados.

A estas práticas científico-confessionais de extração da verdade do sexo e da sexualidade corresponde toda uma imagem jurídico-discursiva acerca do poder. Elas dependem desta imagem do que seja o poder para dizer que o que buscam é a verdade, para dizer que esta verdade não tem nenhum parentesco com o poder, mas elas também fazem com que esta representação do poder funcione em diversos outros contextos que não o da produção da sexualidade: processos econômicos, produção de conhecimento, relações políticas de liberdade e dominação, etc. Foucault (2009) também enumera os cinco principais traços desta representação, deste espectro ou desta imagem jurídico-discursiva do poder:

- a) *A relação negativa*: o poder não pode nada contra o sexo, salvo dizer-lhe não. Seus efeitos assumem a forma geral da repressão, da proibição, do limite e da lacuna;
- b) *A instância da regra*: o poder age sobre o sexo de forma binária, codificando-o de acordo com o funcionamento jurídico da lei, a partir da partição entre o proibido e o permitido; o lícito e o ilícito; o reprimido e o manifesto;
- c) *O ciclo da interdição*: o poder estabelece um jogo ambíguo com o sexo, ameaçando-

lhe duas formas de inexistência – se sua finalidade é fazer desaparecer o sexo em cada aparecimento seu, a voz imperativa e desconcertante que lança ao sexo é: “não apareças se não quiser desaparecer” (Foucault, 2009, p. 94);

- d) *A lógica da censura*: o poder instaura uma interdição ao sexo a partir da ligação e do mútuo apoio entre três formas negativas: o inexistente, o ilícito e o informúlável;
- e) *A unidade do dispositivo*: o poder se exerceria de forma homogênea, constante e repetitiva em relação ao sexo, toda uma multiplicidade de ações seria vista a partir da monótona nota grave da repressão, e toda uma pluralidade de efeitos seria considerada como advinda do enfadonho sacrifício da obediência.

Temos, portanto, as cinco principais características dos procedimentos científico-confessionais e os cinco principais traços da imagem jurídico-discursiva que o poder assume, mediante a qual é representado como excluído desses procedimentos relacionados à inscrição da sexualidade no campo da verdade. Todavia, a esta inscrição da verdade segue-se a sua extorsão, o seu desenterro, o seu desencrave, a sua compressão, a sua compreensão, a sua liberação por despressurização: a sua confissão. É precisamente esse conjunto de práticas que permanece incompreensível em termos de poder, caso tenhamos uma imagem jurídico-discursiva do poder. Mas é importante, ainda, entendermos como esses *mecanismos científico-confessionais de extração da verdade* forjam uma *imagem jurídico-discursiva do poder* e produzem *as quatro figuras que traçam os contornos do dispositivo da sexualidade*.

Estas figuras consistem em pontos de formação a partir de “quatro grandes conjuntos estratégicos, que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo” (Foucault, 2009, p. 114-115).

- a) *Histerização do corpo da mulher*: trata-se de uma qualificação do corpo da mulher como saturado de sexualidade e imputado de uma responsabilidade biológico-moral; daí a mãe aparecer como a imagem invertida da “mulher nervosa”;
- b) *Pedagogização do sexo da criança*: consiste na representação da sexualidade infantil como sempre atual, porém precoce – o que confere a ela um aspecto precioso, pernicioso e perigoso e, portanto, necessitando de permanente intervenção por parte dos pais, pedagogos, psicólogos, médicos etc.;
- c) *Socialização das condutas de procriação*: refere-se a um conjunto de medidas interventivas (coito interrompido, pílula anticoncepcional, “tabelinha”, preservativo) de ordem médica, fiscal e social com o objetivo de regular, pela sexualidade, a fecundação e a reprodução dos indivíduos, da espécie ou da população. Refere-se ao campo da sexualidade do casal malthusiano;
- d) *Psiquiatrização do prazer perverso*: diz respeito à autonomização biológica e psíquica do instinto sexual, cujo correlato foi a patologização sempre iminente e difusa desse instinto. A difusão das modalidades sexuais periféricas agenciou todo um processo de

individualização das perversões: incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos.

Temos aqui, em síntese, as quatro figuras que aparecem como as principais coordenadas a partir das quais gravita uma série de práticas, técnicas e saberes que tentam inscrever e extrair a verdade na, da e pela sexualidade: *a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso*. A partir dessas quatro representações, uma série de dilemas, de segredos, de enigmas e de tensões são significados como dizendo respeito à sexualidade. Mediante o jogo desses dramas – que nos aparecem em cada situação como tão singulares, tão pessoais, tão idiossincráticos – não perceberíamos aí uma série de casos constantes, de repetições que se surpreendem mais pela revelação do que pela novidade; de estereótipos que têm sua precisão descritiva nos efeitos pouco originais que produz, incita e reforça a existência?

Em resumo: *uma ciência-confissão opera na produção dos quatro conjuntos estratégicos que compõem o dispositivo da sexualidade e mascara suas estratégias inconfessáveis, erigindo uma representação jurídico-discursiva do poder*. Eis aí toda a trama que coloca a sexualidade como fonte de nossa libertação! Chegamos, aqui, ao ponto de saturação dessa ironia, desse paradoxo, desse impasse. Nossa libertação dependeria da exposição da sexualidade em um campo de exame, observável e específico; precisaria que ela falasse sempre e falasse muito, já que seu funcionamento é polimorfo, difuso e astuto (podendo causar os danos que nem poderíamos imaginar!) e já que se esconde das luzes da confissão como um vampiro foge da cruz; demandaria, ainda, um trabalho hermenêutico, interpretativo, de decifração e análise por parte daquele para quem se fala, precisando de uma duplicação de sua verdade no outro, verdade esta que, se dita a tempo, para a pessoa certa e no lugar certo, poderia causar efeitos terapêuticos de cura, alívio e libertação.

Mas por que tudo isto é representado como nossa libertação? Bem, precisamente porque a tudo isso se oporia uma imagem jurídico-discursiva do poder. Contra a libertação da sexualidade, o poder! Porque o poder seria aquilo que só sabe proibir, mascarar, distorcer e censurar o sexo; porque o poder somente funcionaria dividindo tudo o que diz respeito à sexualidade em atos, pensamentos, desejos ou sensações permitidas ou proibidas, lícitas ou ilícitas; porque o poder teria a ação regular, contínua e homogênea da submissão e só esperaria efeitos de obediência; porque o poder antecipa a inexistência do sexo mediante a ameaça de seu desaparecimento na menor das manifestações; porque o poder, em resumo, traça uma teia articulada entre a inexistência do sexo, a proibição do sexo e a ininteligibilidade do sexo. *Contra o poder que consegue unicamente dizer não ao sexo, a confissão que, de várias formas, lhe diz sim*.

Neste *dizer sim* da confissão, aparecem as regras de codificação, de tradução e de decifração do discurso confessado, as coordenadas de escuta do dito sexual, toda uma gramática política para a interpretação e autointerpretação daquilo que aparece como a

*sexualidade*. Nestas coordenadas, encontramos as figurinhas repetidas, com variações previsíveis, com articulações nada surpreendentes e com tramas de roteiros já ensaiados, já ensinados, já desejados. A mulher histérica, nervosa, oscilante entre, por um lado, a sexualidade representada pela saturação e pela falta e, por outro, a responsabilidade da mãe maternal e matriarca; seus irritantes cuidados com os filhos em razão de sua sexualidade sempre precoce, ativa e avançada, de seu desejo antecipado, na onipresente, angustiante e avassaladora suposição de que traumas, fixações indevidas, fraquezas terríveis e perversões inimagináveis podem aparecer; o casal que esgota suas forças na “arte de enganar a natureza”, no coito interrompido, nos jogos e nos riscos de fertilização, aborto, nos métodos contraceptivos, nos plásticos, nas pílulas, nas interrupções; o jovem homossexual em conflito, temeroso quanto à verdade, incerto nas suas atitudes, cambaleante à recusa do casamento; o adulto perverso, pedófilo, zoófilo, necrófilo, ou com as mais estranhas filias e fixações, paralisado por seus fetiches e assombrado pelo grande perigo de sua descoberta.

Eis, então, a grande ironia: considerar toda essa teia como o lugar de nossa libertação! Mediante ela, a ciência-confissão de extorsão da verdade no, do e pelo sexo, para apresentar-se como agenciadora de nossa libertação, se mostra como oposta a um poder fundamentalmente negativo. De um lado, o poder; do outro, a liberdade! Estamos querendo a liberdade, portanto nos aproximemos da sexualidade, queiramos compreendê-la, deixemo-la falar e dizer o que é para que saibamos quem o sujeito é! A sexualidade é, então, aparentada à liberdade e é vista como uma espécie de energia natural difusa quem tem suas regras mais subterrâneas e seus funcionamentos mais capilares, tênues, sutis e misteriosos. Dizer que este dispositivo é irônico é dizer que ele se aproxima do que mais odeia; que ele diz que faz precisamente o que desfaz; que ele mede sua força na enorme distancia entre aquilo que enuncia aos outros fazer e aquilo constitui sua razão de ser. É perceber que ele se distancia, distende-se e afasta-se daquilo que mais diz ansiar, em um movimento simultâneo de anseio e ânsia.

### **Liberdade, Liberação e Autenticidade: um impasse?**

Livrando-nos, contudo, de uma imagem jurídico-discursiva do poder, não poderíamos ver que muitas outras coisas, que não a libertação, estão em jogo nas práticas de produção e extorsão da verdade na sexualidade? E se fizermos isto, que lugar daremos à liberdade? Seria, então, o caso de nos obstinarmos a ver, a descrever, a especular e a confabular tudo o que há de poder na sexualidade para, então, produzirmos um conceito de liberdade que seja o oposto de tudo isto? Mediante a percepção de que a produção da verdade na sexualidade ocorre a partir das práticas de ciência-confissão, que se apóiam no dispositivo da sexualidade; mediante o esclarecimento de que este dispositivo de sexualidade não só é em cima e abaixo, à esquerda e à direita atravessado por relações de poder, mas gravita em torno de uma série de repetições previsíveis aos saberes que

escutam seus dramas; mediante, por fim, a iluminação panorâmica das relações de forças, que inventam uma verdade na sexualidade e uma sexualidade na verdade, não acabaríamos por negar toda e qualquer possibilidade de liberdade no campo da sexualidade? E, por fim, tendo feito tudo isto, tendo aprimorado a visão, a percepção e a capacidade teórica e analítica acerca das relações de poder, em suas múltiplas estratégias de fabricação, não nos tornaríamos sóbrios, lúcidos, astutos e infelizes o suficiente para desconfiar da liberdade em todo e qualquer lugar onde se nos diz que ela está presente?

Eis o sentido deste impasse.

Seria então Foucault, um dos conhecidos porta-vozes da morte do homem, igualmente um anunciante do fim da liberdade? Seria o caso de dizer que a liberdade, para Foucault, cairia por terra juntamente com uma filosofia do sujeito, uma moral da autonomia e um pensamento humanista? Não creio que as coisas aconteçam deste modo. A desconfiança de Foucault em relação às questões da *liberdade* deu-se, em grande parte, por uma constante identificação destas temáticas com as temáticas ligadas à *liberação*. Esta desconfiança em relação ao tema geral da liberação é bem colocada por Foucault na entrevista “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”:

Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à idéia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. (Foucault, 2012, p. 259).

Como percebera Bernard Henri-Lévy, em *A Vontade de Saber*, Foucault rompe com qualquer *naturalismo* difuso do tipo: “debaixo dos paralelepípedos, a natureza em festa” (Foucault, 1988, p. 238). Este naturalismo difuso implica não somente uma idéia sobre as coisas nas quais incidem o poder (portanto uma idéia de liberdade, espontaneidade, de um si mesmo original e autêntico), como também uma idéia sobre o funcionamento do poder, que nada mais é do que uma escolha estético-moral.

Uma certa idéia de que, sob o poder, suas violências e artificios, deve-se encontrar as próprias coisas em sua vivacidade primitiva: atrás dos muros do asilo, a espontaneidade da loucura; através do sistema penal, a febre generosa da delinquência; sob o interdito sexual, o frescor do desejo. E também uma certa escolha estético-moral: o poder é mal, é feio, é pobre, estéril, monótono, morto; e aquilo sobre o qual o poder se exerce é bem, é bom, é rico. (Foucault, 1988, p. 238).

As temáticas associadas à *liberação*, portanto, acionam automaticamente uma

imagem *negativa* do poder. Esta imagem negativa do poder, contudo, só será possível a partir da suposição de um funcionamento espontâneo, natural, original e autêntico daquilo *sobre o que* o poder incide. Mais ainda: na medida em que a ação do poder é entendida como um poder *sobre alguma coisa*, tem-se reativada a existência originária e autêntica desta “alguma coisa”, não se vê nessa coisa que existe algo como uma invenção, uma fabricação, um jogo reversível e instável de relações de força. Com isso, as temáticas relacionadas à liberação procedem frequentemente pela via do *tudo ou nada* quando o que está em jogo é a liberdade: ou pressupõem que é possível partir de um estado absolutamente ausente de relações de poder, ou frequentemente concluem desta impossibilidade que está “tudo dominado”.

Mas é precisamente em relação a tudo isso que se distanciam as temáticas da *liberdade*. Tanto as temáticas espontaneístas, ligadas à originalidade e à autenticidade, quanto o fatalismo totalitarista constituem um imenso obstáculo para as práticas de liberdade. É contra as existências não inventadas, é contra as coisas originais, eternas e irreversíveis; é contra os edifícios rígidos das evidências; é contra a imutabilidade camuflada dos processos espontâneos; é contra o aprisionamento do imperativo de dizer o que se é e as grades da transparência; é contra a animalidade, o naturalismo e a bestialidade, reificados como autenticidade e simplificados em suas estratégias múltiplas e complexas; é, em uma palavra, contra a prisão da essência que é possível construir, inventar e arquitetar as *práticas de liberdade*. Assim, existe todo um reposicionamento das relações entre *poder e liberdade* que a força das temáticas relativas à *liberação* tornou completamente contraintuitivas para boa parte de nós. A partir destas temáticas, costumamos pensar – e isto constitui quase uma evidência! – que *onde há poder, não há liberdade; logo, onde há liberdade, não há poder*. Ora, com Foucault diríamos precisamente o contrário: *onde há poder, há liberdade; logo, onde não há liberdade, não há poder*.

Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. [...] Sendo essa a forma geral, recuso-me a responder à questão que às vezes me propõem: “Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade.” Respondo: se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. (Foucault, 2012, p. 270).

Mediante semelhante questão sobre o aprisionamento implicado na onipresença das relações de poder feita a Foucault (2004), dois anos antes, temos a seguinte resposta:

Não somos presos, então. [...] Não podemos nos colocar fora da situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que somos sempre presos, pelo contrário,

que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudar. (Foucault, 2004, p. 267-268).

Esta temática da liberdade é retomada no texto “O que são as Luzes?” (Foucault, 2008), escrito em 1984. Trata-se, nesta ocasião, de pensá-la no contexto de uma *ontologia do presente*, ou de uma *ontologia de nós mesmos* – na medida em que nem este *presente* remete a um momento bem discernido e encerrando em sua compreensão (mas a um acontecimento), e nem esse *nós mesmos* faz referência a qualquer universalidade. A liberdade aparecerá então como ultrapassagem, reversão de fronteiras, transposição de limites, possibilidade de ser outro.

Ela [essa crítica característica de uma ontologia de nós mesmos] não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade. [...] Caracterizarei então o êthos filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres. (Foucault, 2008, p. 348).

Entendo, contudo, que não existe aí uma filiação por continuidade ou sucessão à atitude kantiana da *Aufklärung*. A liberdade, aqui, não depende da maioridade. Da mesma forma, a crítica não depende da *reflexão transcendental* sobre os limites, mas sim de algo como uma análise-atitude que é *arqueológica*, *genealógica* e, por fim, *anarqueológica* – a saber: uma análise *daquilo que somos* que seja ao mesmo tempo uma análise do *porquê somos como somos* (ou das condições que nos levam a ser como somos), mas, também e simultaneamente, uma *recusa em ser tal como somos*.

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que são colocados e prova de sua ultrapassagem possível [...] um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade. (Foucault, 2008, p. 351).

A liberdade não é, portanto, representada como um ponto vazio, uma capacidade de começar uma nova relação de lugar nenhum, um dom de reiniciar as coisas a partir de si mesmo, e nem como uma dádiva de construir as próprias miragens nos caminhos atravessados por pedras e espinhos. A liberdade não habita o interior do sujeito, não é algo que pode ser acessado de vez em quando, não é uma capacidade e nem uma *potência*, mas é uma *possibilidade* permanente, que só se sabe enquanto tal na produção de atos de recusa, de reviravolta, de inversão das relações, de movimentos onde tudo parecia paralisado, de

paralisações onde tudo parecia mover-se incessantemente. Liberdade não é, portanto, nem *ser dono de si e nem dizer a verdade sobre si*. Liberdade é a possibilidade de reversão de um estado de coisas, de uma relação de poder paralisada pela dominação; é a possibilidade de ser outro, de dizer-se outro e de dizer-se de outras formas. Como já percebera Larrosa (2002, p. 84):

Ver-se de outro modo, dizer-se de outra maneira, julgar-se diferentemente, atuar sobre si mesmo de outra forma, não é outra forma de dizer “viver” ou “viver-se” de outro modo, “ser outro”? E não é uma luta indefinida e constante para sermos diferentes do que somos o que constitui o infinito trabalho da finitude humana e, nela, da crítica e da liberdade?

É preciso, por conseguinte, *livrar a liberdade da liberação*. Isto não significará, sob nenhuma hipótese, uma concepção *negativa* de liberdade. Tal concepção só seria negativa se entendêssemos que a liberdade é a *negação do poder*, ao invés de uma *mudança nas relações de poder*. Certamente, é necessário muito engenho e muito esforço de abstração, é preciso muita disposição, “boa” vontade e esquecimento, é somente mediante muita fé dialética e muita paixão pelo negativo que poderemos entender a mudança, o movimento, a diferença, a reversibilidade das relações, a possibilidade de ser outro como uma *definição negativa de liberdade*. Por outro lado, talvez seja uma grande vontade de propor, de encaminhar as coisas, de oferecer soluções, de prometer o paraíso e vender o reino dos céus, ou quem sabe um misto de certeza e arrogância o que move muitas das tentativas de sair de uma noção supostamente *negativa* de liberdade para outra, que se autointitula mais realizável, mais completa e mais concreta, por ser positiva. Contudo, penso que a distinção entre liberdade real e liberdade nominal (ou formal), trazida por Rajchman (1987), em sua obra *Foucault e a Liberdade da Filosofia*, possa trazer alguns elementos mais valiosos para esta problematização.

A *liberdade real*, segundo Rajchman (1987), dá-se precisamente mediante um distanciamento em relação à verdade e à autenticidade:

A nossa *liberdade real* não consiste em contar nossas verdadeiras histórias e encontrar o nosso lugar no seio de uma tradição ou código moral; em determinar as nossas ações de acordo com princípios universais; nem em aceitar as nossas limitações existenciais numa relação autêntica com o nosso próprio eu. Somos, pelo contrário, “realmente” livres porque podemos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornaram-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação “autêntica” com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar. (Rajchman, 1987, p. 104, grifos nossos).

Assim, torna-se necessário um espaço de identificação daquilo que foi qualificado

como liberdade, não para dizer que toda e qualquer liberdade não passa de um engodo do poder, não para ver nas felizes, aparentes e ingênuas manifestações de liberdade algo como a face *déjà vu* do poder. Esta qualificação torna-se necessária para que possamos discernir as estratégias que se articulam *em nome* da liberdade, mas que paralisam toda mudança, impedem a reversibilidade das relações de poder, afundam pontos fixos nos quais enterram todo o essencial, o original e o imutável de si mesmo e, com isso, instauram imperativos de autenticidade com ares de libertação. É este discernimento das *liberdades formais* que uma história nominal<sup>1</sup> deve realizar, e é precisamente a liberdade formal (ou nominal) inventada a partir da ligação entre sexualidade e verdade que *A Vontade de Saber* procurou discernir:

Se o pensamento utópico foi o sonho de um mundo em que as nossas liberdades formais se tornariam reais, a história nominalista contribui para a nossa liberdade real ao expor a natureza nominal das nossas liberdades formais. (Rajchman, 1987, p. 105, grifo nosso).

Aproximando-se de toda a trama ardilosa da confissão, obcecado pela descrição minuciosa das representações do poder e da verdade em suas estratégias, imerso no apoio e reforço que ela deu às práticas científicas e em uma constante suspeita sobre os discursos de liberação que se nutrem de uma apologia à autenticidade, Foucault seguia a trilha de uma história nominalista da liberdade. Mostrando o peso e a astúcia do dispositivo da sexualidade, colocando-o a uma manuseável distância, descentrando-o de nós, Foucault (2009) desconstruía suas evidências, fazia com que elas aparecessem como contingentes, como circunstanciais e um tanto arbitrárias, sem que deixassem de ser funcionais. No esgotamento da tentativa de conhecê-lo, na obstinação odiosa em aproximar-se dele para mantê-lo à distância, na incansável fúria de sua vontade de saber, eis que Foucault (2009) contribuía para que o dispositivo da sexualidade perdesse um pouco de sua força e parecesse até um pouco tolo, repetido, monótono... e quem sabe até contornável! Contra a ironia do dispositivo da sexualidade que mantém a liberdade sufocada nos momentos quando, ao falar dela, sempre a nomeia, a ironia de Foucault, que mantém inominável a liberdade, apesar de sempre falar por ela e a partir dela.

Mas lancemos novamente nossa atenção ao mecanismo da confissão. Na medida em que na confissão o que está em jogo não são tanto atos de obediência como atos de verdade (Foucault, 2010), entra em cena toda uma exigência de transparência, todo um conjunto de imperativos de expressividade, toda uma gramática da espontaneidade que recobrem a artificialidade, a invenção e a fabricação do si mesmo na confissão. Gros (2008)

<sup>1</sup> A atitude nominalista de Foucault (2009) tem, em *A Vontade de Saber*, duas de suas formulações mais explícitas: “Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados, é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2009, p. 103). E, ainda: “Não se deve concebê-la [a sexualidade] como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque [...] a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico.” (Foucault, 2009, p. 116-117).

chama a atenção sobre o modo como a questão “Quem eu sou?” – este eco interrogativo e permanente na confissão – constitui a singularidade de nossa maneira de obedecer.

Colocar-se a questão “quem sou eu?” – não somente colocá-la, mas sobretudo tentar respondê-la a partir de si mesmo, desdobrando o seu discurso diante de um Outro, em que se tratará da questão da verdade de si mesmo, procurar estabelecer sua identidade a mais singular, reencontrar em si os segredos esquecidos e que, no entanto, nos constituem, confessar a um Outro, diante Dele, em que consiste o meu desejo, ora bem, toda essa prática de *colocação da minha verdade em discurso* [...] eis onde se joga para Foucault a chave da *obediência* do sujeito ocidental moderno. [...] Colocar-se a questão “Quem sou eu?” e tentar respondê-la é a nossa maneira própria de obedecer. [...] Quanto mais eu me procuro, tanto mais obedeço ao Outro. (Gros, 2008, p. 136-137).

A questão “Quem sou eu?”, mediante a qual a verdade de si mesmo deve ser liberada, implica uma dobradura reflexiva da questão “Quem é você?” – momento em que a serenidade ingênua e especulativa da autointerrogação assume ares mais explícitos de um interrogatório. Segundo Gros (2008, p. 135), “[...] para Foucault a questão ‘quem sou eu?’ não é primeira. Ela não é senão o eco exato de uma outra: ‘Quem é você?’. Mas ‘quem é você?’ pede o outro, ‘Quem é você afinal?’”. Há, todavia, a construção de uma imagem invertida no que tange às relações entre *poder e verdade* atuante nas práticas de confissão (*aveu*), tal como descritas por Foucault (2009), para que a pergunta “Quem sou eu?” apareça não somente como uma demanda originária, própria e singular do sujeito, mas como a via régia para sua libertação – isto é: para a libertação de *sua* verdade.

A utopia da confissão é, portanto, constituir uma identidade ou uma individualidade na coincidência entre aquilo que se diz e aquilo que se é. Isto precisamente porque se instalou aí, pelo Outro, por aquele que deve recolher as migalhas da verdade na confissão, uma suspeita prévia em relação ao acesso imediato do sujeito à sua verdade própria. O Outro é, por conseguinte, o veneno e o remédio da reconciliação com a verdade de si mesmo que constitui a utopia da confissão. Aqui jaz, se não a possibilidade de realização, um imperativo de transparência, no qual encontramos precisamente aquilo que chamamos de *autenticidade*: um “princípio de *expressibilidade* entre a potencialidade de minha individualidade singular e a exterioridade intersubjetiva das dimensões da linguagem” (Safatle, 2009, p. 203). Essa expressão autêntica não deve “conhecer nenhuma diferença irreduzível entre ato e potência” (Safatle, 2009, p. 204). Imperativo de transparência, retornos de singularidade, extração da verdade mediante expressão espontânea, construção da identidade e da individualidade. Assim, o indivíduo saberá quem é, poderá falar de si, expressar-se e prestar contas de si mesmo. Mediante isto, poderá reconhecer em tudo o que é feito, em tudo o que é dito, em tudo que é expresso, exposto, exteriorizado e exprimido, os tons familiares do si mesmo. A utopia da *confissão é a autenticidade*. Eis aí o momento em que o sujeito inclina-se no reconhecimento da verdade de si mesmo; eis a linha de

subjetivação do dispositivo da verdade que segue a trama secreta, previsível e sempre exposta do “quem sou eu?”. Há, certamente, uma grande ironia no dispositivo da sexualidade: *fazer-nos acreditar que nossa liberdade encontra-se em nossa autenticidade.*

## Referências

- CANDIOTTO, César. **Foucault e a Crítica da Verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter P. Pelbart. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política**, v. 5. Org. Manoel B. da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran D. Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 258-280.
- \_\_\_\_\_. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Trad. Roberto C. de M. Machado e Eduardo J. Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Do Governo dos Vivos**. Trad., transc. e notas Nildo Avelino. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber**. Org. e trad. Roberto Machado. 19. ed. São Paulo: Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**, v. 2. Org. Manoel B. da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 335-351.
- \_\_\_\_\_. Sexo, poder e a política da identidade. **Verve**, Revista do Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, n. 5, 2004, p. 260-277.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhate. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. Não ao Sexo Rei. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Org. e trad. Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 229-242.
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: VEIGA-NETO, Alfredo; RAGO, Margareth (Orgs.). **Figuras de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 127-138.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **O sujeito da Educação**. Estudos Foucaultianos. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 35-86.
- RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da Filosofia**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- SAFATLE, Wladimir. Sobre a potência política do inumano. In: NOVAES, Aduino (org.). **A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações**. Rio de Janeiro: Agir, 2009. p. 199-220.

Recebido em 16/01/2013

Aprovado em 17/04/2013