

CORPO HETEROTÓPICO COMO RESISTÊNCIA AOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO IDENTITÁRIA: ALGUMAS QUESTÕES FILOSÓFICO- EDUCACIONAIS

Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho
(Filosofia – UECE/GEF - UECE)

SUMÁRIO

Gesto de convite

Gesto de perguntar pelo corpo – Onde está o corpo na resposta kantiana sobre o que é o Esclarecimento?

Gesto de pensar o corpo – Quem e o que acende as luzes pós-modernas sobre o corpo?

Gesto de corpo pensar – O corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária ou o que pode o corpo heterotópico?

Gesto para uma educação pelo gesto – Educação e corpo heterotópico.

Gesto de partir

Gesto de convite

O objetivo do presente texto é fazer um exercício filosófico de pensar o corpo na perspectiva de uma analítica foucaultiana do poder, na qual o corpo heterotópico se mostra como resistência aos processos de subjetivação identitária em meio às relações de poderes. O recorte da investigação será realizado nas fronteiras da Filosofia e da Educação, tomando por referências teóricas Foucault, Kant e Butler.

Quando falamos em corpo, imediatamente nos reportamos aos gestos, palavra que, segundo o dicionário, indica movimento do corpo, principalmente das mãos, dos braços e da cabeça, mímica, aceno, sinal, ação, meneamento e meneio. Um simples gesto pode expressar um pensamento.

Então, inspirada pela definição da palavra gesto, compus um texto dividido em seis gestos: **Gesto de convite**; **Gesto de perguntar pelo corpo** – Onde está o corpo na resposta kantiana sobre o que é o Esclarecimento?; **Gesto de pensar o corpo** – Quem e o que acende as luzes pós-modernas sobre o corpo?; **Gesto de corpo pensar** – O corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária ou o que pode o corpo heterotópico?; **Gesto para uma educação pelo gesto** – Educação e corpo heterotópico; **Gesto de partir**.

Gesto de perguntar pelo corpo – Onde está o corpo na resposta kantiana sobre o que é o Esclarecimento?

Nesse primeiro gesto, proponho que a Aufklärung comporte também o corpo, pois, sair da menoridade implica também em pensar o corpo. Exercitemos, então, a

pirotecnia foucaultiana, proposta em muitos dos textos do filósofo. Ou seja, fazer filosofia como bomba que explode conceitos e, ao mesmo tempo, se mostra como fogos de artifício que apresentam novas perspectivas pelos desenhos que riscam pelo ar, incêndio na mata, fogos de ano novo, a partir de um pensamento/Coquetel Molotov/ferramenta.

Relendo o texto kantiano “O que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)” vislumbramos a possibilidade de pensarmos, também, a ultrapassagem ou saída (*Ausgang*) da menoridade corporal, nos mesmos moldes em que Kant coloca a ultrapassagem da menoridade racional. Aqui, a ultrapassagem da menoridade do corpo deve ser pensada como afirmação do corpo heterotópico. Assim, proponho um deslocamento da reflexão kantiana sobre a Razão, presente no texto citado, para um exercício filosófico de pensarmos o corpo numa perspectiva da analítica foucaultiana do poder, na qual o corpo heterotópico se mostra como resistência aos processos de subjetivação identitária em meio às relações de poder.

Para Kant, a saída da menoridade racional não estabelece um único caminho e não tem um ponto de chegada, mas sim a constituição processual de uma “saída”, uma *Ausgang*, colocada nos seguintes termos:

A *Aufklärung* é a saída do homem da sua menoridade, de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires de teu próprio entendimento! (Kant, 2009, p. 11).

Para Kant, a preguiça e a covardia são as principais causas que mantém os homens menores, possibilitando que outros se tornem seus tutores, além da comodidade de ser menor. Essa comodidade se concretiza quando se tem um livro que diz o que é para pensar, um diretor espiritual que fala o que é para sentir ou até um médico que estabelece como devo conduzir meu corpo. Não há, portanto, necessidade de esforço algum, pois outros o farão por mim.

Para os “menores” a passagem à maioridade será apresentada como algo difícil e perigoso, realçando, ainda mais, a necessidade de tutoria, pois andar sozinho é ameaçador. Kant afirma que, apesar desses investimentos dos tutores, o perigo não é tão grande assim, já que é possível aprender a andar sozinho:

É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer uma tal tentativa. (Kant, 2009, p. 10).

Assim, para Kant, a menoridade perpétua é alimentada com os grilhões dos preceitos, fórmulas, instrumentalizações da razão e mau uso dos dons naturais, o que impossibilita a liberdade dos movimentos: “São, pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante transformação do seu espírito, arrancar-se à menoridade e iniciar então um andamento seguro” (Kant, 2009, p. 10).

Utilizando algumas passagens do texto de Foucault, intitulado “O que são as Luzes?”, de 1984, que fala sobre o referido texto kantiano, é possível explicitarmos algumas convergências entre os dois filósofos, bem como outras perspectivas postas por Foucault a partir do texto de Kant. Sem entrar em uma exegese do texto foucaultiano, o que não nos interessa aqui, é possível vislumbrar alguns pontos que nos aproximam da discussão sobre o corpo heterotópico.

Foucault chama a atenção para o fato do texto de Kant refletir sobre o presente, apesar de não ser o primeiro texto filosófico a fazer tal reflexão. Contudo, apesar de não ser nem o único e nem o primeiro, o texto kantiano se distingue em alguns aspectos:

Ora, a maneira pela qual Kant coloca a questão da *Aufklärung* é totalmente diferente: nem uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização. Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma “saída”, uma “solução”. [...]. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura (Foucault, 2008, p. 337).

A hipótese que Foucault sustenta é de que esse pequeno texto kantiano relaciona a reflexão crítica com a reflexão sobre a história e reflete sobre a atualidade de seu próprio trabalho: “A reflexão sobre ‘a atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto” (Foucault, 2008, p. 341).

Para Foucault, o texto de Kant estabelece um ponto de partida, um “esboço do que se poderia chamar de atitude da modernidade” (Foucault, 2008, p. 341). Antes de a modernidade ser uma época, um conjunto de características, consequência ou ruptura da *Aufklärung*, Foucault, ao se referir ao texto de Kant, pergunta se é possível

encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (Foucault, 2008, p. 341-342).

Para Foucault, devemos evitar as questões secundárias sobre ser contra ou a favor da *Aufklärung*, bem como as questões de humanismo que a constituem. Assim, o que é de fato importante para Foucault na *Aufklärung* é que nela está enraizada uma interrogação filosófica sobre a “relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2008, p. 344-345). Contudo, o fio que nos liga à *Aufklärung* é, efetivamente, “a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (Foucault, 2008, p. 345) ou “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos” (Foucault, 2008, p. 346).

Entretanto, Foucault afirma ser necessário melhor caracterizar o “que pode ser um *êthos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (Foucault, 2008, p. 347). Esse *êthos* filosófico é uma *atitude-limite* que se situa nas fronteiras e a crítica, por sua vez, consiste na análise desses limites e a reflexão sobre eles. Não se trata mais, como era em Kant, de saber a que limites o conhecimento deve renunciar, mas de descobrir o singular e o contingente no que é apresentado como universal, necessário e obrigatório, bem como questionar as imposições arbitrárias. “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (Foucault, 2008, p. 347). Ou seja,

a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. [...] [A crítica] é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou

pensar o que somos, fazemos ou pensamos. [...]. [A crítica] procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade (Foucault, 2008, p. 347-348).

Na caracterização desse *êthos* filosófico, Foucault afirma, ainda, que essa atitude histórica deve ser também uma atitude experimental, para que não seja somente um sonho vazio de liberdade. Da mesma forma, esse trabalho, realizado nos limites de nós mesmos, deve abrir um domínio de pesquisas históricas, colocar-se à prova da realidade e da atualidade e apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável. Ou seja, “o que quer dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais” (Foucault, 2008, p. 348).

Nesse sentido, no lugar das grandes metamorfoses sistêmicas, Foucault prefere as transformações mais localizadas na nossa forma de ser e pensar em certas áreas específicas, como, por exemplo, das relações de sexos, da loucura ou da doença. Essas transformações parciais foram pensadas precisamente na correlação da análise histórica e da atitude prática. Assim, é possível “caracterizar [...] o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (Foucault, 2008, p. 348).

Esse conjunto de atitudes práticas é formado por três grandes domínios relacionados entre si: o das relações de domínio sobre as coisas (eixo do saber), o das relações de ação sobre os outros (eixo do poder), o das relações consigo mesmo (eixo da ética). Assim, a ontologia histórica de nós mesmos deve responder às seguintes questões: “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações” (Foucault, 2008, p. 350).

Foucault adverte que essa ontologia crítica de nós mesmos não deve se constituir como uma teoria, uma doutrina ou um corpo permanente de saber cumulativo, pois “é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível” (Foucault, 2008, p. 351). Essa atitude filosófica deve abranger pesquisas diversas em três níveis de coerência:

[...] coerência metodológica no estudo tanto arqueológico de práticas enfocadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e

jogos estratégicos de liberdades; [...] coerência teórica na definição das formas historicamente singulares nas quais têm sido problematizadas as generalidades de nossa relação com as coisas, com os outros e conosco. [...] coerência prática no cuidado dedicado em colocar a reflexão histórico-crítica à prova das práticas concretas. (Foucault, 2008, p. 351).

É nesse sentido que compreendo o locus e a validade de uma discussão sobre o corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária no universo foucaultiano. A ontologia crítica, histórica e prática de nós mesmos, diminuindo a importância da transcendência e dos fundamentos, possibilita um espaço para o corpo ser pensado no âmbito da ontologia crítica do presente: o corpo entre os saberes e os poderes e entre as práticas discursivas e não discursivas, entre os dispositivos e as normas. Fica ultrapassado em Foucault o essencialismo da ideia universal de homem e de corpo iluminista, principalmente o corpo em Kant, como é possível observar na obra *Sobre a Pedagogia* (Cf. Marinho, 2009).

Gesto de pensar o corpo – Quem e o que acende as luzes pós-modernas sobre o corpo?

Se as Luzes kantianas da *Aufklärung* estavam focadas na Razão, Spinoza e Nietzsche focaram sua atenção sobre o corpo, acendendo, assim, as luzes pós-modernas sobre a corporalidade. Foucault subverte a ontologia clássica com a sua ontologia histórica de nós mesmos, na qual cabem o corpo e suas práticas entre saberes e poderes. Mas o reconhecimento do corpo e sua potência filosófica vêm à tona com Spinoza, no século XVII:

É com Espinosa que se tem a plena consciência filosófica do corpo como questão que se impõe. Em sua *Ética* [...], diz ele: “até o presente, ninguém determinou o que pode um corpo, porque não conheceu a estrutura do corpo”. Perguntar pela estrutura de um corpo, isto é, pelo seu modo de ser fábrica, ou seja, pela “composição de sua relação”, e perguntar por aquilo que ele pode, isto é, pela “natureza e limites do seu poder de ser afetado”, são perguntas que se equivalem, diz Deleuze em sua leitura de Espinosa, pois um modo “deixa de existir quando já não pode manter entre suas partes a relação que o caracteriza”, assim como “deixa de existir quando ‘ele já não está apto a poder ser afetado de um grande número de maneiras’” [...]. (Orlandi, 2004, p. 4).

No final do século XIX, Nietzsche estabelece uma absoluta reversão dos lugares da consciência e do corpo. Para o filósofo, o pensamento vai além dos limites da consciência e a subjetividade abarca, também, a vida pulsional dos afetos, desejos,

impulsos e instintos. O corpo, além da consciência, também pensa. A consciência, por sua vez, está afetada pelo corpo.

Também para Nietzsche, o corpo é uma multiplicidade com um único sentido. É pelo corpo que podemos pensar o homem e sua subjetividade. Então, o corpo seria o fio condutor para avaliar as mais variadas questões filosóficas. No texto “Os desprezadores do corpo”, Nietzsche assume uma posição crítica em relação à identificação entre pensamento e consciência e entre consciência e subjetividade. Para ele, há consciência fora do pensamento e a consciência não funda a subjetividade, bem como esta não se define exclusivamente pelo pensamento consciente. Interpretando essa posição de Nietzsche, poderíamos entender que ele superestima o corpo, fazendo uma inversão dos pólos, se considerarmos que muitas vezes a consciência é relacionada com a alma, em oposição ao corpo. Porém, se analisarmos, com bastante atenção, “os erros e mal entendidos” apontados por Nietzsche e que são comuns nas reflexões filosóficas que tratam do corpo ou da relação entre corpo e alma, veremos que esse filósofo, mesmo tratando a unidade da consciência apenas como suposição, não chega a querer realizar uma simples inversão, não proclama uma concepção de homem.

Ao refletir sobre a consciência, Nietzsche compõe uma nova concepção sobre pensamento e, também, uma nova concepção de corpo. Assim, para ele, “o pensamento não se localiza exclusivamente no cérebro e o corpo é uma hierarquia móvel de forças”. No livro *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche escreve uma das passagens mais marcantes que acendem as luzes sobre o corpo e iluminam fortemente o pensamento pós-moderno posterior a ele. Vejamos um significativo trecho desse livro:

Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer.

‘Eu não sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo’.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão

Na sociedade disciplinar, na sociedade de controle, na sociedade biopolítica, enfim, de onde o poder se exerce e se espalha, o corpo do sujeito se constitui como uma

capilaridade, um prolongamento do exercício do poder. O corpo do sujeito é o fio da ponta da ponta da capilaridade do poder. Para Foucault, os processos de subjetivação identitária podem fazer do sujeito a ponta mais extrema do exercício dos poderes, uma espécie de braço avançado do poder biopolítico na pele do disciplinado. Dessa forma,

Em Nietzsche, é um corpo animal (que é preciso adestrar) e, em Foucault, um corpo anômalo (que é preciso disciplinar). E, através das páginas esplêndidas de Nietzsche e Foucault, é todo um sistema da crueldade que se impõe aos corpos. A crueldade não se confunde como a abominação da tortura, se bem que ambas interroguem um aspecto profundo do corpo: sua potência de resistir, sua resistência ao cansaço e ao sofrimento. Ambas questionam: o que o corpo pode suportar? (Lapoujade, 2011).

O universo de poder do capitalismo se realiza em um só bloco: produtivo-econômico-subjetivo. Não acontece mais somente o exercício do poder econômico sobre a estrutura ideológica, mas age diretamente sobre as subjetividades, a partir de dispositivos de produção de subjetividade. O intuito é “capitalizar poder subjetivo” e é dessa forma que o sujeito e seu corpo são transformados em dobradiça do exercício do poder (Guattari, 1990, p. 32).

Para Foucault (1999), é necessário evitar analisar o poder a partir de suas formas regulamentadas e legítimas, o poder em seu centro, nos seus mecanismos gerais e em conjunto: “Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus lineamentos, onde ele se torna capilar” (p. 32). É necessário estudar o poder nos seus efeitos reais, nas suas práticas reais e efetivas, ou seja,

como as coisas acontecem no momento mesmo, no nível, na altura do procedimento de sujeição, ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos. Noutros termos, em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, as energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. (Foucault, 1999, p. 33).

Para Foucault, no entanto, a relação corpo e poder não se encontra somente na ancoragem capilar do poder no corpo, o corpo como dobradiça entre o sujeito e o poder. Há também a própria produção do conhecimento sobre o corpo, que acaba por ser um exercício de poder sobre ele: “O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas

militares e escolares. E a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico” (Foucault, 1985, p. 148).

Gesto de corpo pensar – O corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária ou o que pode o corpo heterotópico?

Em 1967, Foucault, em uma conferência sobre o espaço no Círculo de Estudos Arquiteturais, propôs uma nova analítica do espaço que batizou como “heterotopologia”. Essa ideia ficou restrita a esse grupo até 1984, quando foi publicada em um material especializado de arquitetura. Contudo, já em 1966, Foucault havia pensado na ideia contida na palavra heterotopia, quando convidado para falar sobre “Utopia e Literatura”, utilizando utopia no sentido bachelardiano de “utopias localizadas”. O filósofo preferiu pensar “estes espaços diferentes que são a contestação dos espaços onde vivemos”, “não uma ciência das utopias, mas das heterotopias, ciência dos espaços absolutamente outros. Esta ciência ou heterotopologia que está em vias de nascer, que já existe”, segundo o próprio Foucault (Defert, 2013, p. 35).

Da mesma forma, ainda em 1966, com a publicação do livro *As palavras e as coisas*, Foucault já utiliza a palavra heterotopia, ao designar a enciclopédia chinesa fantástica e surreal inventada por Borges. Para ele, as coisas extraordinárias criadas aí compunham uma “desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis”. Defert, apoiado em Foucault, afirma que Heterotopia se opunha à utopia, o não lugar,

mas se as utopias narram um lugar que não existe, desabrocha, contudo, em um espaço imaginário e, por isso, ‘situam-se na linha reta do discurso’, pois, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço. A lista de Borges, ao contrário, estanca as palavras nelas próprias, pois ‘a heterotopia arruína não somente a sintaxe das frases como também aquela, menos manifesta, que autoriza manter juntas as palavras e as coisas’ (Defert, 2013, p. 36).

Para Defert, devido a certo limite de nosso pensamento, é tão difícil pensarmos esse heteróclito radical da classificação de Borges, quanto concebermos as classificações próprias às culturas que nos são radicalmente estranhas. Vemos, então, que Foucault tanto utiliza o termo heterotopia para uma análise de discurso (literatura) como para a análise do espaço (arquitetura). Da mesma forma que fica implicado aí também o tempo, pois os espaços heteróclitos pensados por Foucault estão enredados de tempo, se constituem unidades espaço-temporais, espaços-tempos que “têm em comum serem lugares onde estou e não estou” “ou onde sou outro”, “eles ritualizam cortes,

limiaries, desvios e os localizam”, afirma Defert (2013, p. 37) apoiado em Foucault.

Assim:

As normas humanas não são todas universalizáveis: as da disciplinarização do trabalho e as transfigurações pela festa não podem desenrolar-se na linearidade de um mesmo espaço ou de um mesmo tempo; é preciso uma forte ritualização das rupturas, dos limiaries, das crises. Estes contraespaços, porém, são interpenetrados por todos os outros espaços que eles contestam: o espelho onde não estou reflete o contexto onde estou, o cemitério é planejado como a cidade, há reverberação dos espaços, uns nos outros e, contudo, descontinuidades e rupturas. [...]. Não refletem estrutura social nem a da produção, não são um sistema sócio-histórico nem uma ideologia, mas rupturas da vida ordinária, imaginários, representações polifônicas da vida, da morte, do amor, de Éros e Tánatos” (Defert, 2013, p. 37-38).

Foucault afirma que havendo poder, há resistência. É a partir daí que podemos afirmar que o corpo heterotópico se pretende um corpo não capturado pelo poder, um corpo-resistência. No sentido deleuziano, o corpo heterotópico é simulacro, cópia mal feita em relação ao modelo. Simulacro compreendido aí como rebeldia, desobediência ao modelo. Por vezes, queremos ver no simulacro não sua singularidade, mas a infelicidade de não conseguir fazer uma cópia perfeita do modelo. Esse engano acontece porque nosso olhar é viciado na e em representação, na e em identidade.

Dessa maneira, mesmo que acreditemos em utopia, “[...] o corpo humano é o ator principal de todas as utopias” (Foucault, 2013, p. 12). A remissão à utopia está amparada nas necessidades imanentes do corpo, que não é somente soma, mas feixe de potências e de forças. Assim, diz o filósofo, “graças [...] ao espelho e ao cadáver, é que nosso corpo não é pura e simples utopia” (Foucault, 2013, p. 15). Nesse sentido, o corpo heterotópico é a afirmação da heterotopia como construção de uma realidade outra que não se pode simplesmente esperar acontecer. Ou a afirmação do simulacro se rebelando contra o modelo universal, afirmação da singularidade. Assim, diz Foucault:

Não, verdadeiramente não há necessidade de mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa: para que eu seja utopia, basta que eu seja um *corpo*. Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo. Enganaram-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele (2013, p. 11).

É possível, também, pensar o corpo heterotópico dentro da sua perspectiva de resistência, como sendo uma forma de estética da existência, contra a disciplina, o controle, a biopolítica etc. O corpo heterotópico resiste como realização de obra de arte, uma estética da existência, atualização do cuidado de si como prática de liberdade.

Contudo, essa ação de resistência do corpo heterotópico se constitui em um processo agônico do poder x resistência. Para Foucault, as relações de poder suscitam resistência, e daí a reação em cadeia do poder que se fortalece reativamente. No âmbito da luta entre dominação e resistência, o filósofo busca explicitar a luta perpétua e multiforme da resistência real muito mais que “a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante” (Foucault, 2003, p. 232). Portanto, “resistir é também provocar contrapositionamentos, inventar outros espaços, implodir posicionamentos e suas histórias temporais” (Passeti, 2003, p. 114). E assim o fazem os corpos heterotópicos.

Mas, essa resistência implica em armadilhas. A resistência efetivada, simbolizada, que traz um corpo heterotópico também traz a possibilidade de cooptação desse mesmo corpo heterotópico. Nessa perspectiva, atualizando a interrogação de Spinoza, cabe a pergunta: O que pode um corpo heterotópico?

Entendemos por corpo heterotópico aquele que se contrapõe à homogeneização da subjetividade e resiste aos processos de subjetivação identitária. Os corpos heterotópicos são muitos, foram pensados de muitas maneiras que se traduzem em diversas noções, tais como: Corpo-Sem-Órgão, em uma assinatura de Artaud-Deleuze-Guattari; Corpo Vibrátil, Rolnik-Guattari; Corpo Queer, grafado por Butler-Preciado, dentre outros. Aqui nos deteremos em explicitar o Corpo Queer¹ na perspectiva de Butler, como faremos a seguir.

Butler inicia suas investigações sobre gênero no início dos anos 1990 e tem na análise dos modos de subjetivação o fio condutor de seus trabalhos. Seu propósito é criticar a precariedade crescente das recentes transformações do capitalismo e defender uma vida mais democrática frente à multiplicidade das relações de poder. Com um aporte foucaultiano, Butler se dedica a estudar as normas estabelecidas para a questão

¹ “O termo ‘queer’ tem sido usado, na literatura anglo-saxônica, para englobar os termos ‘gay’ e ‘lésbica’. Historicamente, ‘queer’ tem sido empregado para se referir, de forma depreciativa, às pessoas homossexuais. Sua utilização pelos ativistas dos movimentos homossexuais constitui uma tentativa de recuperação da palavra, revertendo sua conotação negativa original. Essa utilização renovada da palavra ‘queer’ joga também com um de seus outros significados, o de ‘estranho’. Os movimentos homossexuais falam, assim, de uma política *queer* ou de uma teoria *queer*” (Silva, 2013, p. 171).

de gênero e a naturalização dessas normas, principalmente, as questões relacionadas à performatividade de gênero, à imposição heteronormativa, à abjeção dos corpos e construção do sexo: “Foucault sempre fez parte de minha reflexão, e esse é o caso ainda hoje. Mas não sigo Foucault tal como se seguisse um pensamento religioso. Adapto sua obra extraordinária a novos fins” (2013, p. 5).

Na análise da performatividade do gênero, Butler considera algumas performances como “reais” e outras como “irreais”. Nesse sentido, a concepção da produção do gênero é tão normativa, com a imposição da heteronormatividade, quanto a produção do que se entende por desviante, com a ideia do que é real e irreal:

Igualmente quando falo das vidas que se pode chorar e das que não se pode chorar. Isso constitui o elo entre meus trabalhos sobre a política LGBTQ e meus trabalhos mais recentes sobre a guerra. Minha opinião é a de que tem sido um erro considerar que algumas vidas são mais reais, mais vivas que outras, que seriam menos reais, menos vivas. É uma forma de descrever e de avaliar a distribuição diferencial da “realidade” em função do nível de conformidade dessas populações referente às normas estabelecidas. É também uma tentativa de produzir novos esquemas normativos que implicam uma crítica rigorosa da misoginia, homofobia, racismo para fazer emergir um mundo social e político que se caracterizaria pela interdependência, igualdade e mesmo pela democracia radical (2013, p. 5).

Para Butler, o casamento gay pode representar uma nova normatividade no seio da vida gay, resultando em recompensas para gays e lésbicas que adotem a vida a dois, a propriedade e as liberdades burguesas e o reconhecimento público. Mas esse assunto não pode se tornar mais importante do que outros objetivos políticos, como: o direito dos transexuais e a violência, inclusive a policial; o amparo social do tratamento do HIV; a necessidade de serviços sociais para pessoas LGBTQ que não são casadas; uma política sexual radical que não se calque nas normas matrimoniais predominantes. Portanto, trata-se de formas fundamentais de oposição à discriminação. Contudo, “é preciso assegurar que a luta em favor de uma série de direitos minoritários não sirva para privar os direitos de outra minoria. Isso significa que, tão necessária quanto seja nossa luta pelos direitos LGBTQ, ela deva também se inserir no contexto de uma luta pela justiça social e econômica” (2013, p. 7).

Butler afirma que seu trabalho sempre teve por objetivo expandir e realçar um campo de possibilidades para a vida corpórea, pois pensar os corpos de forma diferenciada faz parte da luta conceitual e filosófica do feminismo, bem como

contempla as questões de sobrevivência. Uma das perspectivas investigadas pela filósofa é o conceito de corpo abjeto. Ao se referir à abjeção dos corpos, aqueles que são rejeitados por serem vis, ignóbeis, desprezíveis, assim se expressa:

A abjeção de certos tipos de corpos, sua inaceitabilidade por códigos de inteligibilidade, manifesta-se em políticas e na política, e viver com um tal corpo no mundo é viver nas regiões sombrias da ontologia. Eu me enfureço com as reivindicações ontológicas de que códigos de legitimidade constroem nossos corpos no mundo; então eu tento, quando posso, usar minha imaginação em oposição a essa ideia (Butler, 2002, p. 157).

Corpos que não importam são corpos abjetos, não são inteligíveis epistemologicamente e não têm uma existência ontológica legítima política e/ou normativamente. Por isso, não se materializam, são invisíveis. No entanto, os corpos abjetos existem como fruto de um poder. Butler atribui “ontologia exatamente àquilo que tem sido sistematicamente destituído do privilégio da ontologia” (Butler, 2002, p. 161), pois a ontologia é também um território regulamentado: “o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder. E o performativo pode ser uma das formas pelas quais o discurso operacionaliza o poder” (Idem, p. 161). Ou seja, Butler afirma inaugurar um novo domínio ontológico, o que pode instituir um domínio discursivamente.

No entanto, para Butler, o corpo abjeto não se restringe somente a sexo e heteronormatividade, mas também está relacionado “a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas vidas e cuja materialidade é entendida como não importante” (Idem, p. 161). A sua existência ocorre também a partir dos discursos, pois esses habitam os corpos: “Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso” (Idem, p. 163).

Outra questão trazida por Butler, que se refere a certos limites do movimento feminista, está relacionada à reflexão da sexualidade feminina restrita à heterossexualidade. Ou seja, há uma prevalência de um binarismo heterossexual dentro das discussões feministas, fazendo com que a questão da “homossexualidade feminina seja silenciada exatamente por esses esquemas históricos feministas que permanecem acriticamente amarrados a esses binarismos” (Butler, 2002, p. 165). E talvez, diz Butler, essa recusa seja porque se compreende que o corpo lésbico, no próprio âmbito de alguns

grupos feministas, seja um corpo abjeto. Nesse sentido, “a abjeção tenta sinalizar o que permanece fora dessas oposições binárias, a ponto mesmo de possibilitar esses binarismos” (Idem, p. 165). Nesse âmbito, Butler ainda firma:

A categoria dos sexo é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de ‘ideal regulatório’. Nesse sentido, pois, o ‘sexo’ não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir – demarcar, fazer, circular, diferenciar – os corpos que ela controla. Assim, o ‘sexo’ é um ideal regulatório cuja materialização é imposta: esta materialização ocorre (ou deixa de ocorrer) através de certas práticas altamente reguladas (Butler, 2013b, p. 154).

O corpo heterotópico pode ser visto como um corpo abjeto? O corpo abjeto pode ser visto como corpo heterotópico? O corpo abjeto é também um corpo heterotópico, por que, na sua marginalização, existe uma resistência à normatização, uma afirmação de resistência, pois

os corpos não se conformam, nunca, completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (Butler, 2013b, p. 154).

O corpo é abjeto porque é tido como desprezível e vil, pois foge às normas, mas é, ao mesmo tempo, heterotópico, é resistência. Assim, é possível observar que o poder não se materializa de uma vez por todas, nunca é totalmente completo, pois o corpo, mesmo sendo abjeto, é também resistência.

Gesto para uma educação pelo gesto – Educação e corpo heterotópico.

Uma educação que respaldasse a existência dos corpos heterotópicos deveria ser uma educação feita para os gestos, para afirmação/reafirmção do corpo, tanto em sua dimensão somática quanto de força, potência e energia. Uma educação que seguisse mais os passos de Nietzsche que os passos dos “desprezadores do corpo”.

Só assim professor e educação não comporiam a farsa burlesca da condução de rebanhos. O professor não seria um mero pastor de rebanhos, guia de rebanhos. Gauthier (2012), baseado em Tosquelles, reafirma a beleza da metáfora na qual os pedagogos são barqueiros conduzindo os alunos para territórios não conhecidos por

estes, fazendo referência à noção de barqueiro, que em francês é *passeurs*, e a contrapondo à noção de pastor, que em francês é *pasteur*. Assim, educar não é doutrinar, como faria um pastor, e sim conduzir a lugares desconhecidos. Aproximo essa ideia à passagem em que Foucault afirma que “o navio é a heterotopia por excelência” (Foucault, 2013, p. 30). A educação, tal como o navio de Foucault, poderia compor uma educação também heterotópica, na qual o barqueiro levasse o aluno a conhecer novos rumos, a heterotopos, a lugares outros, por águas que não comportam mapas precisos, mas cartografias aproximadas das águas. Não pastores de rebanhos sem corpos, mas corpos sem pastores, na afirmação de uma aprendizagem também heterotópica.

Uma educação heterotópica que não se norteie tão somente pela criação e proliferação das subjetividades identitárias, mas que promova os processos de subjetivação como resistências aos poderes que reinam nos espaços microfísicos e macrofísicos e se instauram pelos corpos. Nesse sentido, o cultivo do corpo heterotópico seria um cultivo da estética da existência no âmbito da educação. Tomando o respaldo de Butler, é possível afirmar que a educação poderia promover uma desidentificação e assim fortalecer as práticas políticas de fortalecimento das diferenças. A filósofa afirma:

Embora os discursos políticos que mobilizam as categorias de identidade tendam a cultivar identificações a serviço de um objetivo político, pode ocorrer que a persistência da desidentificação seja igualmente crucial para a rearticulação da contestação democrática. De fato, pode ocorrer que tanto a política feminista quanto a política queer sejam mobilizadas precisamente pelas práticas que enfatizam a desidentificação com aquelas normas regulatórias pelas quais a diferença sexual é materializada. Essas desidentificações coletivas podem facilitar uma recontextualização da questão de se saber quais corpos pesam e quais corpos ainda devem emergir como preocupações que possam ter um peso crítico (Butler, 2013b, p. 156)

Se tomarmos a questão de gênero na escola, é possível afirmar que sujeitos femininos e masculinos se constituem a partir de práticas e linguagens que produzem “marcas” pelas quais homens e mulheres adultos trazem comportamentos que lhes identificam como tais:

Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa

produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas [...] (Louro, 2013, p. 25).

No entanto, essa ação performativa (Butler) de construir essas marcas nem sempre vingam. Os comportamentos heterotópicos vão fugindo à normatização e gestando corpos outros, sujeitos outros, heterotopias e corpos heterotópicos na resistência, pois:

A produção dos sujeitos é um processo plural e também permanente. Esse não é, no entanto, um processo no qual os sujeitos participem como meros receptores, atingidos por instâncias externas e manipulados por estratégias alheias. Em vez disso, os sujeitos estão implicados e são participantes ativos na construção de suas identidades. Se múltiplas instâncias sociais, entre elas a escola, exercitam uma pedagogia da sexualidade e do gênero e colocam em ação várias tecnologias de governo, esses processos prosseguem e se completam através de tecnologias de autodisciplinamento e autogoverno que os sujeitos exercem sobre si mesmo. Na constituição de mulheres e homens, ainda que nem sempre de forma evidente e consciente, há um investimento continuado e produtivo dos próprios sujeitos na determinação de suas formas de ser ou 'jeitos de viver' sua sexualidade e seu gênero (Louro, 2013, p. 25).

Pensar uma educação pelos gestos, na valorização do corpo e pelo corpo, implica exercer a constituição do sujeito via jogo e estratégia. É necessário pensar os processos de subjetivação em rede e em jogo e não em uma perspectiva identitária de um sujeito essencializado, que deva se submeter a um processo de formação abstrata e sem corpo. Foucaultianamente, é possível afirmar que uma educação que seja afirmação de corpos heterotópicos deve pensar no âmbito das práticas de liberdade, em vez de pensar “a” liberdade. Pensar o corpo heterotópico como cuidado de si, que vai se constituindo em gestos de educação que também perspectiva o cuidado do outro, em um processo de singularização oposto às grandes propostas de Formação identitária:

A juventude, embora esmagada nas relações econômicas dominantes que lhe conferem um lugar cada vez mais precário, e mentalmente manipulada pela produção de subjetividade coletiva da mídia, nem por isso deixa de desenvolver suas próprias instâncias de singularização com relação à subjetividade normalizada. (Guattari, 1990, p. 14).

Contemporaneamente, a educação está voltada para o governo do sujeito, engendrando novas subjetividades em conformidade com a lógica da competição capitalista. Essas estratégias de produção de subjetividades identitária do poder exigem novas constituições subjetivas para além da sala de aula. Para Guattari, se faz necessário

uma recomposição e um reenquadramento das finalidades das lutas emancipatórias [...]. E façamos votos para que no contexto das novas distribuições das cartas da relação entre o capital e a atividade humana, as tomadas de consciência ecológicas, feministas, anti-racistas etc. estejam mais prontas a ter em mira, a título de objetivo maior, os modos de produção da subjetividade - isto é, de conhecimento, cultura, sensibilidade e sociabilidade - que dizem respeito a sistemas de valor incorporal, os quais a partir daí estarão situados na raiz dos novos agenciamentos produtivos. (Guattari, 1990, p. 33).

Nessa perspectiva, é necessário desenvolver novas potencialidades para os processos de subjetivação. Para Guattari, é “essencial que se organizem assim novas práticas micropolíticas e microssociais, novas solidariedades, uma nova suavidade juntamente com novas práticas estéticas e novas práticas analíticas das formações do inconsciente” (Guattari, 1990, 35). Essa parece ser a única via possível para que as práticas sociais e políticas saiam da subserviência ao capital e se balizem pelas práxis ecológicas e as micropolíticas do desejo. Contudo, afirma esse filósofo, essas práticas não podem ser homogeneizadas sob uma tutela transcendente e identitária. Assim, diz ele, “convém deixar que se desenvolvam as culturas particulares inventando-se, ao mesmo tempo, outros contatos de cidadania. Convém fazer com que a singularidade, a exceção, a raridade funcionem junto com uma ordem estatal o menos pesada possível.” (Idem, 35). Ou, ainda, que a “Subjetividade da ressingularização [seja] capaz de receber cara-a-cara o encontro com a finitude sob a forma do desejo, da dor, da morte” (Idem, p. 54).

Para uma educação heterotópica que contemple a existência dos corpos heterotópicos como, por exemplo, o das “sexualidades periféricas”, é necessário que sejam abolidos os enunciados que giram em torno da patologização, culpabilização e criminalização das práticas desses sujeitos, para que o poder performativo do discurso não exerça a sua função de normatizar as existências dessas subjetividades. Assim, é necessário rever a intervenção dos dispositivos pedagógicos de gestão da sexualidade, bem como os dispositivos de normatização das condutas reprodutoras da heteronormatividade.

Gesto de partir

Os corpos heterotópicos são cavalos de carrossel que saem do círculo e andam sozinhos, como no filme de Mary Poppins; são, simultaneamente, gigantes e liliputianos, como nas viagens de Gulliver; são a denúncia da farsa do Mágico de Oz;

são Dom Quixote e Sancho Pança, misturados, lutando contra moinhos de vento, moinhos de prepotência, moinhos de medicalização, moinhos de patologização; são Lampião e Maria Bonita num corpo só, contra os coronéis e os poderes dos muitos sertões e das diversas secas da vida, dos sertões da vida e dos tantos tipos de vidas secas.

Os corpos heterotópicos podem até ser reterritorializados pelos poderes do mercado, em uma espécie de corpolatria, ou até mesmo na disputa dos saberes e dos discursos, mas enquanto resistência aos processos de subjetivação identitária, em suas potências, são indisciplinados, descontrolados, desbiopolitizados, desgovernamentalizados, desorganizados, desnortatizados. E, talvez por isso, potencializem a capacidade de indisciplinar, descontrolar, desbiopolitizar, desgovernamentalizar, desorganizar, desnortatizar.

O corpo não pode mais ser visto, parodiando Platão, como o “camburão” da alma. É possível resistir às pequenas porções de Auschwitz que caem sobre os corpos heterotópicos, concretizando o que Foucault chama de microfascismos, no seu *Introdução à vida não fascista*, no qual afirma que o fascismo está em todos nós e assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, bem como nos faz amar e desejar o poder, mesmo que este nos domine e nos explore.

Os traços mais ínfimos do fascismo no corpo podem vir de militâncias revolucionárias, do fascínio pelo poder fascista e pelo prazer que ele proporciona, pois se incrustou em nosso comportamento e é justificado pela moral cristã, quando esta busca “os traços da carne que estavam alojados nas dobras da alma” (Foucault, 1994). Portanto, o corpo heterotópico é a rebeldia do corpo do indivíduo produzido pelo poder, é um corpo “desindividualizado” “pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes”, como diz Foucault (1994) com relação à necessidade de se desembaraçar da vida fascista.

Assim, o corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária inclui “a caça a todas as formas de fascismo, desde aquelas colossais, que nos circundam e nos comprimem, até as formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (Idem). Aquelas mesmas que recaem sobre os corpos abjetos com suas micro bombas de fascismo, mas que não os destroem, pois se convertem ao mesmo tempo em corpo-resistência.

Se Kant afirma que a palavra de ordem da *Aufklärung* é: “Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento!”, defendo, aqui, dentro do ponto de vista da afirmação da potência do corpo heterotópico como resistência às normatizações identitárias, que é possível, também, afirmar a seguinte palavra de ordem: Tenha a coragem de servir-se de seu próprio corpo! Então, o corpo heterotópico teria também uma maioria, se considerarmos que ele é um dispositivo potente para a saída do homem da minoridade. *Sapere aude*. Ousai saber. Tenha a coragem de te servires do teu próprio corpo.

Referências

BUTLER, Judith. Uma analítica do poder: conversa com Judith Butler. Trad: Cristiane M. Marinho, Alba Liarth da Cruz, Kácia Natalia de B. S. Lima & Leonardo L. Ribeiro. In: *Investigação Filosófica*: vol. 5, n. 1, artigo digital 6, 2013. Disponível em: <http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/2013/08/entrevista-com-judith-butler.html>

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Guacira Lopes Louro (Org.). Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

_____. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Baukje Prins, Irene Costera Meijer. In: *Revista Estudos Feministas*. v. 10, n. 1, 2002. Disponível em: <http://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100009>

COSTA, Roberta. L. D. A emergência da verdade de si e a proposta da vida como obra de arte. In: XVII Congresso Interamericano de Filosofia, 2013, Salvador. XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia. Salvador: Quarteto Editora, 2013. v. 1.

DEFERT, Daniel. “Heterotopia”: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles (Posfácio). In: *O corpo utópico, as heterotopias*. [Tradução de Salma Tannus Muchail]. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et ali. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

FERNANDES, Dorgival Gonçalves. Espiritualidade, Governamentalidade e Educação. In: MATOS, Kelma S. L. de (Orgª.). *Cultura de Paz, Educação e Espiritualidade*. Fortaleza: Edições UFC, 2015, p. 223 -235.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 5ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

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

_____. Poder e saber. In: FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. Vol. IV: estratégias, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 222-240.

_____. O que são as Luzes? In: Ditos & Escritos II. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. O corpo utópico, as heterotopias. Posfácio de Daniel Defert; [Tradução de Salma Tannus Muchail]. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. Introdução à vida não fascista. In: Dits et Écrits, vol III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994.

GUATTARI, Felix. As três ecologias. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas, SP: Papirus, 1990.

GAUTHIER, Jacques. O oco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais. Curitiba: CVR, 2012.

KANT, Immanuel. Sobre a pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontalella. 3ª ed. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

_____. In: O que é o Esclarecimento (Aufklärung). In: A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2009.

LAPOUJADE, David. O Corpo não aguenta mais. Tradução: Tiago Seixas Themudo. Disponível em:
<http://revistapolichinelo.blogspot.com.br/2011/04/o-corpo-que-nao-aguenta-mais.html>

LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Pedagogia da sexualidade. In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

MARINHO, Cristiane M. Pensamento pós-moderno e educação na crise estrutural do capital. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. A Filosofia da Diferença de Gilles Deleuze na Filosofia da Educação no Brasil. 2012. Disponível em:
<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000851942>

_____. Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia no espírito da música. In: LEBRUN, Gérard (Org.). Obras incompletas. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Assim falou Zaratustra. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

ORLANDI, Luiz B. L. Corporeidades em minidesfile. Publicado em *Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 6, nº 1 – jan.-jun./2004, pp. 43-59. Disponível em: http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/orlandi/corporeidade_minidesfiles.pdf

PASSETI, Edson. Heterotopia, anarquismo e pirataria. In: Figuras de Foucault. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto (Orgs). 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In: Rev. Estud. Fem. vol.19 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000100002&script=sci_arttext.

_____. Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo n-1 edições, 2014.

SILVA, T. Tadeu. In: LOURO, Guacira L. O corpo educado: pedagogias da sexualidade (Organizadora); Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva- 3 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

VERAS, Elias. F. Ilca ou A escrita como prática de liberdade em tempo de interdições. In: Ana Rita Fonteles Duarte; Meize Regina de Lucena Lucas. (Org.). As Mobilizações do Gênero pela Ditadura Militar. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2014, v. 1, p. 155-171.