

O olhar e esses seres anormais: notas, um tanto desencontradas, sobre o racismo em nós¹

Regina Maria de Souza

Resumo

O presente artigo discute o racismo como efeitos de olhar em um duplo sentido: no que de especular reconhecemos do Outro e, conseqüentemente, os afetos ambivalentes que reeditam em nós; e naquilo que fazem traduzir em termos das práticas de disciplinamento a que estamos sujeitos historicamente. Portanto, a tese defendida é que as práticas de normalização a que submetemos os anormais se mantêm, e são reproduzíveis, porque põem em ação um conjunto de mecanismos psíquicos em nós que se conformam com elas.

Palavras-chave

Racismo. Imagem (Psicologia). Inclusão social. Foucault, Michel, (1926-1984).

Professora e chefe do Departamento de Psicologia Educacional da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Mestre em Psicologia Clínica. Doutora em Linguística.

The look and these non-normal beings: Randon notes about the racism in us

Abstract

This article discusses racism as an effect of looking in a dual sense: in how we recognize the other as a mirror of ourselves, and consequently, the ambivalent affects that they have on us; and on that which they cause to translate in terms of the practices of discipline to which we are historically subject. Therefore, the thesis defended is that the practices of normalization to which the non-normal are submitted are maintained and are reproducible, because they put into action a set of psychic mechanisms in us that which conform to them.

Keywords

Racism. Imagery (Psychology). Social Inclusion.

Foucault, Michel (1926 - 1984).

Sobre as condições de produção deste artigo

Foi esse incesto, esse incesto epistemofílico, esse incesto do contato, do olhar, da vigilância, foi ele que constituiu a base da família moderna.

Michel Foucault (grifo meu)

O presente artigo atende a um desafio, um tanto pretensioso, que venho me impondo ultimamente: o de discutir o caso dessas crianças/seres humanos identificados como *anormais* como efeitos do olhar; tanto dos olhares classificadores que fazemos sobre o outro, como daqueles olhares do outro que nos fazem mirar, a nós mesmos, através deles.

A assunção de tal recorte para análise se deve à influência das tentativas que venho realizando de manter um certo diálogo entre as abordagens foucaultiana e psicanalítica. Tenho trilhado esse caminho incerto, não no sentido de mostrar a possibilidade de haver, entre essas duas perspectivas, um nó ou uma espécie de ponto de interseção que as confundisse, mas no sentido de aprofundar uma discussão já iniciada anteriormente. De fato, em Souza e Gallo (2002), defendi que as práticas disciplinares, tais como tratadas por Foucault (1991, 1994, 1998, 2000), entre outros, mantinham-se insidiosas e perseverantes entre nós *também porque, de algum modo*, nos eram afetivamente necessárias para que nossos inconfessos e interditados desejos se mantivessem sob controle (externo/interno) – condição necessária ao convívio qualificado como *civilizado*.

Todavia, aponteí que essa contenção haveria de ter um preço: a fermentação do racismo em nós, como uma espécie de traço, ou de *memória* paradoxalmente colocada sob *esquecimento*, do que foi interditado por/em nós mesmos.

A interdição simbólica à posse do outro faria com que a energia ligada ao desejo refluisse, retornando ao eu-mesmo, tingido, agora, de amor e ódio – amor e ódio pelo objeto interditado e por sua interdição; amor e ódio pela parcela do eu-mesmo alienada nele. No rastro dessa premissa, as tentativas de normalização/ correção do anormal teriam uma contraparte afetiva nossa: seja porque nele identificamos algo que em *nós* já tivemos que negar (mas que nos habita em estado de esquecimento) seja por uma certa necessidade de não suportamos *ver* no outro uma possibilidade de existência possível de nós mesmos. Em resumo, *o racismo nos habitaria*, seria uma parte constitutiva e estranha de nós mesmos.

Em nosso artigo (SOUZA; GALLO, 2002) arriscamos um diálogo entre essas idéias com aquelas de Foucault (2000) no que se refere ao modo como este

entende o que chamou *de racismo de Estado*. Em primeiro lugar, e a fim de recuperarem seu aparecimento histórico, expuseram como, em meados do século XVII, com o aumento demográfico e a industrialização, apareceu a *disciplina* como um modo de recuperação do detalhe daquilo que ocorria no plano dos corpos individuais. De acordo com Foucault, o poder disciplinar

supõe um dispositivo que obrigue pelo **jogo do olhar**; um aparelho onde as técnicas que permitem **ver** induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente **visíveis** aqueles sobre quem se aplicam. (FOUCAULT, 1991, p. 153, grifos meus)

Seguindo esse autor, discutiram como, na segunda metade do século XVIII, o biopoder se constituiu como uma nova tecnologia de poder que embutiu, integrou e se implantou naquele disciplinar sem, todavia, substituí-lo mas se organizando em um novo nível – no plano do controle da população como um todo e não do indivíduo em si (FOUCAULT, 2000).

A fabricação da norma, isto é, das classificações e hierarquizações dos distintos traços humanos (da altura às distintas acuidades sensoriais e outras *performances* do corpo) pelas chamadas ciências do homem (economia, medicina, história natural etc) teria sido a dobradiça que tornou possível a composição das técnicas de disciplinamento e de individuação dos corpos com os mecanismos regulamentadores da população pelo Estado moderno. Ter-se-ia aí, o pano de fundo para a organização do que Foucault (2000) denominou de sociedade normalizadora que, segundo ele, se caracterizaria, mais agudamente, por um conjunto de estratégias que se direcionam, de um lado, a garantir que toda a população viva cada vez mais, e de outro, a fazer com que a morte se recolha à esfera privada.

O biopoder inauguraria, assim, uma nova forma de racismo - o racismo de Estado, que

vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: 'quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar'. A morte do outro não é

simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.

Portanto, relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica. (FOUCAULT, 2000, p. 305).

Não apenas no nazismo, mas nos atuais debates e projetos de clonagem humana estaria presente esse novo anseio do Estado moderno, qual seja, de controle da vida e das condições ideais de seu aparecimento. A anormalidade se constituiria, no bojo de tais idéias, sempre uma ameaça para o indivíduo e para a população da qual faz parte.

Do controle direto da anormalidade já instalada passa-se, deste modo, à necessidade de se *prevenir* (ou de se **ver**antes) a ocorrência desses mesmos riscos. Um dos efeitos da sociedade normalizadora é, pois, de produzir a crença de que cada um de nós está em permanente situação de risco (de saúde, de segurança, de superação de nossos conhecimentos etc) quando já não é um risco para os outros.

Em Souza e Gallo (2002), neste ponto, valemo-nos de Deleuze (1992) para discutirmos o aparecimento das sociedades de controle, nas quais a **visibilidade** de todos a todo tempo é buscada tanto quanto as reformas dos hospitais, das escolas, das fábricas, das famílias, da prisão etc. As sociedades de controle compõem regimes de poder que não são nem mais nem menos duros que as disciplinares, pois são neles que se enfrentam tanto as liberações como as sujeições; da mesma forma que as disciplinares, podem produzir tanto situações de liberdade como novas formas de aprisionamento. Por exemplo, a interpelação social das escolas especializadas levou tanto à contenção de suas proliferações e ao afrouxamento de suas ações de confinamento ou de exclusão, como tem gerado modos outros de segregação em situação de inclusão.

Como o leitor deve ter notado, durante toda essa primeira parte fui conferindo ênfase ao **olhar**, às táticas disciplinares que têm nele o elemento principal de controle e individualização. Da mesma forma, logo no início da apresentação, anunciei ser através do olhar que o sujeito, no plano afetivo, se confronta com a alteridade: a aceita, a recusa, a ama e/ou a odeia; em outros termos, se entrega à égide do Outro. Devo esclarecer antecipadamente, no entanto, que o olhar será aqui entendido como *a marca da presença* do outro, mesmo que por outras vias, como no caso daqueles impedidos organicamente de ver (caso dos cegos, por exemplo). No próximo tópico, procurarei avançar um pouco mais essa discussão.

O olhar

O grande perigo, a tentação mais terrível assinalada pelo olhar seria justamente a de que ao representar supostamente fora de si um mundo admirado pela formosura de seu sujeito, ele tenderia a renunciar tanto ao mundo real, que não reconhece, quanto – o que é extraordinariamente grave do ponto de vista cristão – à própria relação da criatura com o Criador. O olhar, desequilibrado a este ponto, se dispensaria da visão de Deus, porque já teria a si mesmo como objeto de adoração.

Antonio Alcir Bernárdez Pécora

(sobre os semões de Antonio Vieira advertindo sobre as armadilhas do olhar)

Essa longa epígrafe coloca em relação o desejo – que captura o olhar - e a razão que, por ele ludibriada, é impedida de alcançar o conhecimento “real” sobre as coisas; fato que geraria todas as sortes de complicações para qualquer sujeito que deveria, ao menos em princípio, estar sob a ordem das leis morais, apaziguado pelos valores e saberes judaico-cristãos sobre o mundo. O olhar seria, nessa perspectiva, fonte de descaminhos sociais tanto para aquele que olha como para aquele que se deixa olhar.

No rastro dessas idéias, decidi me inspirar, em primeiro lugar, em uma análise belíssima realizada por Cesarotto (1996) a respeito das (in)felicidades em que se meteu Natanael no belo conto *O homem da areia*, obra do alemão Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann (1776-1822), escrito em 1817 – disponível, na íntegra, em Cesarotto, (1996). Essa mesma peça literária foi a que inspirou Freud (1976), mais de cem anos depois, a discutir as origens daquelas perturbações estranhas que se produzem em nós diante do retorno especular e perturbador da nossa própria imagem – *unheimlich*. A discussão levada pelo psicanalista vienense centrou-se na análise dos acontecimentos afetivos que produziriam em nós tais estranhamentos frente à alteridade. A interpelação freudiana poderia ser assim posta: o que tais momentos especulares de confronto com o outro/Outro revelariam de nosso inconsciente, do estrangeiro que somos para nós mesmos?

Em um segundo momento, vou revisitar Foucault (1991, 1998, 2000) a fim de procurar discutir as práticas disciplinares e normalizadoras a que o outro é submetido, e que acabam por inscrevê-lo no interior, ou exterior, do que se chama “área de normalidade.

No olho do Outro² - a interdição do desejo e o racismo em nós”

Os olhos em lágrimas significam a difícil separação da coisa desejada daquilo que a deseja e ao qual, para lhe poupar saciedade e lassitude, ela se propõe como esforço de um zelo infinito, sempre em posse e sempre em busca de seu objeto; a felicidade dos deuses, tal como é descrita, é beber e não ter bebido.

Giordano Bruno

Natanael, aturdido com lembranças de seu passado, decide escrever para Lotário, amigo de infância e irmão de sua amada, Clara. Em sua missiva, relata o modo como sua mãe levava a ele e aos irmãos para a cama. Advertia-lhes que o Homem da Areia estava chegando e que elas deviam ir imediatamente dormir. Certo dia, Natanael perguntou-lhe quem era, afinal, esse personagem tão atemorizador. Ela, então, respondeu-lhe:

Não existe nenhum Homem da Areia, meu querido, quando eu digo que o Homem da Areia vem vindo, quero apenas dizer que vocês estão sonolentos e não conseguem manter os olhos abertos, como se alguém tivesse jogado areia neles.

Talvez por crer que a mãe não lhe tinha sido de todo fiel, Natanael fez a pergunta à governanta da irmã, que lhe deu uma outra resposta:

Pequeno Natanael você ainda não sabe? É um homem mau que se aproxima das crianças quando elas não querem ir pra cama e lhes joga punhados de areia nos olhos; estes então saltam sangrando da cabeça e ele os coloca num saco e os leva para a Lua, a fim de alimentar suas criancinhas, que lá ficam no ninho e têm bicos retorcidos como corujas, com os quais comem os olhos das crianças travessas.

Natanael acabou por associar esse personagem lendário a alguém real que, de vez em quando, almoçava em sua casa. Tratava-se do advogado Coppelius, de aspecto que lhe era repugnante (mãos ossudas, cheias de pêlos, usava uma peruca que mal lhe cobria a calvície etc). Chamava as crianças da casa de “bestas” e lhes impedia de estar com o pai que, quando Coppelius chegava, retirava-se com ele a uma espécie de laboratório onde realizavam alquimias. Certo dia, durante uma dessas experiências, o pai de Natanael morreu. O menino creditou a responsabili-

dade de sua morte a Coppelius e, desde então, passou a odiá-lo. Escreveu a Lotário pois acreditava ter reencontrado Copellius na cidade em que estudava, sob o nome de Giuseppe Coppola que, supostamente, estaria se fazendo passar por um fabricante de instrumentos físicos e matemáticos, especificamente, de toda sorte de olhos falsos: lunetas, monóculos, binóculos, óculos, próteses oculares etc.

Entre Coppelius e Coppola parece haver, de fato, uma certa identidade marcada pela etimologia: Coppelis alude à *coppella* que, segundo a sra Rank, significa *cadinho*, material usado em laboratórios e em experiências alquímicas; Coppola se ligaria à palavra *coppo* que traria consigo as idéias de órbita e de cavidade orbital. – Essa discussão é feita em Freud (1976, p. 288).

Durante todo o conto, o leitor se embaralha com a narrativa – não sabe, senão no final, se ambos os personagens se referem à mesma pessoa ou se são frutos da loucura do perturbado Natanael.

De qualquer modo, para a finalidade deste trabalho, basta assinalar a reativação do terror que o aparecimento de Coppola provocou em Natanael, a tal ponto de fazê-lo procurar o consolo de Lotário. Entretanto cometeu um *ato falho*: ao endereçar a carta, escreveu o nome de Clara, a amada. Clara recebeu a carta e a respondeu, tentando pacificar os medos do amado.

A seguir transcrevo parte de sua resposta pois pretendo explorá-la inspirando-me em Cesarotto (1996) e em outros autores da Psicanálise. Vale lembrar que Clara/Hoffman redigiu o fragmento a seguir pelos idos de 1817 e que Freud escreve o famoso artigo *Das Unheimlich*, inspirando-se exatamente no Homem da Areia, mais de cem anos depois, em 1919 (FREUD, 1976). Dito isso, vamos à resposta de Clara; nela expressou a opinião de que se há uma força obscura que nos põe medo (caso de Coppolla), não é por outro motivo senão que

havendo tal força, então, esta deve se tornar, dentro de nós, o que nós somos, transformando-se em nosso próprio eu [...]. Também é certo, acrescenta Lotário, que a obscura força psíquica, caso nos entreguemos a ela, atrai para nosso íntimo estranhas formas que o mundo exterior põe em nosso caminho, de maneira que nós próprios damos vida ao espírito que, acreditamos numa espantosa ilusão, parece falar por intermédio destas formas. É o fantasma de nosso próprio eu, cuja estreita afinidade com nosso íntimo, e profunda influência que exerce sobre ele, nos lança ao inferno ou nos transporta aos céus. (CESAROTTO, 1996, p.27, negrito de Clara, sublinhado meu)

Digna de nota, em primeiro lugar, é a sensibilidade de Clara em apontar Coppelius/Coppolla como um duplo do amado, portanto, um fantasma de si mesmo. O termo *fantasma*, inescapavelmente, alude às idéias de morte, de acabamento e de ocultamento do ser/objeto morto, seja por sepultamento seja por incineração. O mais instigante, entretanto, é que se enterramos o morto não é por outro motivo senão porque ele nos é familiar (*heim*), e portanto, em algum momento de nossa vida pregressa, conviveu conosco e fez parte dela. O fantasma a que Clara se refere é, pois, este retorno de Natanael ao território sombrio dentro dele, mas que deveria estar enterrado, esquecido e dominado de algum modo.

Para discutir a natureza desse retorno especular, que convoca uma imagem outra, a da alteridade, julgo ser necessário distinguir os termos que *outro* e o *Outro* tem para a psicanálise de inspiração lacaniana.

Segundo Roudinesco e Plon, (1997), Lacan cunhou uma terminologia que distingue *outro* e *Outro*. O *Outro* se refere à presença de um terceiro, isto é, do inconsciente. Em 1955, afirmará que o *Outro* é aquilo de que se trata na função da fala. Nesse mesmo ano, dirá que “o inconsciente é o discurso do *Outro* no qual o sujeito recebe, sob a forma invertida que equivale à promessa, sua própria mensagem esquecida” (ROUDINESCO; PLON, 1997, p.559). A partir de tal premissa, a linguagem não é o instrumento mas a condição de produção de qualquer forma de comunicação (na qual lateja a mensagem esquecida). Ao discutir a diferença sexual, em 1975 (no seminário *Mais, ainda*) afirmará que homem e mulher se distinguirão entre si em relação a um significante de diferença: entre função fálica do gozo para o homem e o gozo suplementar feminino. O *Outro*, aqui, passa também a ser entendido como o lugar onde se inscreve a diferença irreduzível para cada sujeito. O *Outro* não se confunde, pois, com o *outro* - o campo desse último é o da pura dualidade nos termos que usualmente a psicologia lhe confere. Na teoria, trata-se de pensar a alteridade a partir da noção de alienação à imagem especular - o *outro* - e de designá-lo como um si-mesmo, ou como “uma representação do eu marcada pela prevalência da relação dual com a imagem do semelhante”. (ROUDINESCO; PLON, 1997, p. 559).

Sem nos adentrarmos para questões conceituais que poderiam nos afastar do objeto do presente artigo, poderíamos dizer que o *Outro* refere-se tanto ao Simbólico (signos e significações que determinam o sujeito – e aí tem-se o papel fundamental da linguagem), como ao inconsciente.

O inconsciente, segundo tal perspectiva, é entendido como discurso que, ao não ser redutível aos atos racionais e deliberados de fala, denuncia uma falta (a mensagem esquecida), ou seja, evidencia algo já atravessado pela linguagem

mas sepultado por interdição; ou, ainda, como o lugar da radical alteridade. Território dos desejos esquecidos e negados porque não suportáveis, e por isso, reprimidos. A repressão psíquica ocorreria por um jogo ativado tanto pelo ego e suas funções (inteligência, memória, mecanismos de defesa etc) como pelo supereu, como instância da moralidade em nós.

A metáfora do espelho se vincula ao olhar – pois o sujeito apenas se constitui como tal à medida que se espelha em outrem. Se o outro não estivesse aí, não haveria sujeito.

De fato, Lacan (apud, KOLTAL, 2000) apresenta o estádio do espelho como um momento identitário inaugural em que a criança pôde reconhecer a si mesma, o que lhe exigiu a alienação de si à própria imagem refletida e, ao realizá-la, tornou a figura, que antes lhe mirava como se fosse um estranho, em si mesma. A identificação é, nesses termos, um processo que transforma o externo em interno (nascimento do eu) sendo o eu o lugar de desconhecimento.

Nesse sentido, para Lacan (apud, KOLTAL, 2000, p. 100), está presente a função primordial do outro, aquela que colocará em jogo a dialética do desejo, em cuja dependência o sujeito se esforçará em advir. Lacan deixa claro que o que constitui o sujeito é justamente aquilo que o aliena, já que a formação do eu passa pela imagem do outro. O acesso da criança à sua imagem especular unificadora, totalizante, deve passar antes, inelutavelmente, pelo desejo do outro.

Como a consciência da falta é também apagada, o que se tem é a falta da falta. Disso decorre que toda ausência pode ser recoberta por um posticho do objeto, por um simulacro que alude a ele. Daí tem-se também a paixão ou, como se diz, os casos de *amor à primeira vista*. Quem poderíamos amar senão a nós mesmos nesses casos - tão cantados em versos, narrados em prosas e tão familiares a nós - que são o da paixão imediata? O que poderiam ser senão a busca narcísica de si mesmo, reedição arquetípica de Narciso? O desejo voraz por nossa própria imagem especular? Ou, como afirma Cesarotto (1996, p. 122), “a duplicação é a tentativa de superar, pela via do excesso, o nada ao que somos condenado”.

Em sentido oposto, talvez pudéssemos aplicar a mesma lógica de raciocínio a situações que mobilizam a dor, a raiva e/ou o medo. Não seriam formas espectrais de nós mesmos a antipatia à primeira vista; o incômodo, sem razão aparente, diante dos mutilados, deformados ou daqueles forasteiros que, vindo dos extremos da norma, se impõem aos nossos olhos? Não seria o racismo

também efeito desse retorno fantasmagórico do reprimido em nós pela via do outro? Condensando todas essas questões em apenas uma: não seriam tais sentimentos perturbadores, o rastro da passagem do que nos foi um dia familiar (*heim*), mas que sofreu recusa, interdição ou castração simbólica em momentos anteriores de nossa vida em sociedade? Segundo Cesarotto (1996, p. 134) na

repetição, a passagem do conhecido ao estranho ocorre porque, no retorno inesperado do semelhante, o que devia ser uma identidade mostra-se **diferente**. Se o que era entranhável aparece depois como alheio, é porque essa imagem que se vê agora, já foi vista antes, sendo desprazeroso vê-la novamente.

A situação perturbadoramente estranha pode não ter sido familiar, mas ser anunciadora de um futuro possível ou, mesmo, inescapável. Para ilustrar, transcrevo a fala de uma mulher idosa, personagem de um filme do qual assisti parte, em uma emissora paga:

O que vocês **não suportam ver** no velho não é o velho ele mesmo, esse ser que está em frente de seus **olhos**. É a velhice a que todos vocês estão fadados. Quantos de nós já não nos deparamos dizendo diante de um velho em final de vida: “Deus meu! Não permita que eu chegue neste estado! Prefiro morrer antes!” (ênfase minha)

Essa personagem endossa a sensação desconfortável, e mesmo *repulsiva*, que o olhar pode causar. Nesse caso, a antevisão de um acontecimento – a morte – a que todos estamos inescapavelmente fadados, momento impossível de elaboração afetiva: dele não se pode falar depois.

Ocorre-me, agora, uma passagem belíssima do último livro escrito por Darwin em 1872 Segundo ele, o nojo seria demonstrado evolutivamente desde muito cedo através de movimentos em volta da boca, como os de vomitar, isto é, nossos ancestrais já se valiam da capacidade de expelir do estômago a comida que não lhes agradasse. Mas, continua ele,

as maneiras mais refinadas de demonstrar desprezo ou desdém, abaixando as pálpebras, ou desviando os **olhos** e o rosto, como se a pessoa desprezada não fosse digna de ser olhada, não teriam sido adquiridas senão num período posterior. (DARWIN, 2000, p. 338, grifo meu).

A hipótese darwiniana é também uma alegoria ao que escrevemos até aqui: não se pode vomitar, ou expulsar de si, o que ainda não se experimentou e foi rejeitado. Além disso, a recusa ou o desprezo a outrem encontra maior refinamento no comportamento de se desviar o olhar do objeto a ser recusado.

Essa passagem me remete a uma outra, em que Pontalis responde a uma provocação endereçada a ele pelo geneticista Albert Jacquard:

Jacquard: - Volto ao meu ponto de partida: para a genética contemporânea, a noção de raça humana não existe mais. O racismo, por sua vez, devasta. Como compreender isto? (PONTALIS, 1991, p. 37)

A resposta de Pontalis vem mais adiante:

O racismo encontra suas fontes na oposição entre o próprio e o estrangeiro [...] mas para expulsar é preciso antes ter ingerido. Só se vomita o que se engoliu. Não há corpo estranho a não ser dentro do próprio corpo. [...] Depois, já não há no racista oscilação entre atração e medo, essa fascinação confusa pelo estranho e estrangeiro. [...] O racista separa, cliva, há nele um amor pelo seu ódio (PONTALIS, 1991, p. 39-40).

Ódio que se mascara em atos, que se quer redentores, de colonizar o estrangeiro ou de trazer para o espaço da norma àqueles que, antes, fabricamos como anormais. Entretanto, vale repetir, a anormalidade é (também) um terreno em nós – apreensível nas formas que adquire nos momentos insanos de paixão ou de ódio a que nos levou o Outro.

Sobre a relação especular com o outro, Cesarotto (1996 p.134-135) faz duas considerações:

A relação visual implica, de fato, uma parceria, com alguém agindo como suporte do olhar. Ainda que esta alteridade seja o próprio sujeito, duplicado pela mediação do espelho. Digamos, ademais, que ninguém nunca se encontra sozinho, pois, mesmo isolado, sua visibilidade o deixa sempre prestes a ser capturado por um outro olho. [...] Abertos (os olhos), eles testemunham o que se lhes oferece como espetáculo, na voracidade constante de um apelo indefectível.

Fechados, na mais das primitivas defesas, impedem a entrada da informação quando o que se vê não se suporta, sem que, com esta tática, se resolva o problema. [...]

O fato de o sujeito se oferecer como suporte de olhar o torna alvo de conhecimento pela alteridade. Isso compreenderia um jogo de possível captura recíproca. Se, de fato, os olhos são um dos sentidos mais importantes de acesso ao exterior, de apreendê-lo, conhecê-lo e, a partir do que aprendemos ser “verdadeiro”, “ético” ou “moral”, também de classificar ou rotular o outro, é igualmente razoável que aquele que se deixa olhar corra os mesmos riscos, ou seja, o de ser (re)conhecido.

Os olhos, como fonte de conhecimento e de sedução, foram postos em prosa por muitos autores clássicos, entre os quais, destaco Giordano Bruno que, em *Des fureurs héroïques*, afirma que:

O intelecto quer **perceber** tudo o que é verdadeiro a fim de poder, em seguida, apoderar-se de tudo que é belo e bom no inteligível; a potência sensível; a potência sensitiva quer **compreender** todo o sensível a fim de abarcar tudo o que, no sensível, é belo e bom. Daí decorre que mais desejamos ver as coisas ignoradas e nunca vistas do que as coisas conhecidas [...]

Os olhares são as razões pelas quais o objeto (como se ele nos olhasse) se faz presente em nós. (BRUNO 1984, p. 220)

Para seguirmos com a idéia posta anteriormente, expor-se, sem todavia, se deixar cativar pelo outro, pode anunciar a existência de um duplo temor: o medo do (auto) naufrágio, como o que sofreu Narciso, e o da subversão da lei ou da ordem “natural” das coisas. Para me valer de outra alegoria, parece ter sido este o motivo da ruptura de Lúcifer com Deus. De acordo com Antonio Vieira (PÉCORA, 2002), Lúcifer teria se encantado tanto com a própria visão no espelho que nele alienou-se no Outro, teve que se haver com o desejo contido de ser, ele mesmo, Deus. Por que Ele, e não Eu, é Deus?, deve ter o anjo transgressor se questionado. Subverteu, assim, a ordem canônica, toda a lei divina de supremacia absoluta, todas as normas que regulavam as relações celestiais entre arcanjos, anjos e a divindade. Lúcifer criou, com seus seguidores, as normas de seu próprio império: da luxúria, do desejo, do ódio por aquele que o submeteu a uma ordem outra que não a de seus anseios e urgências. Deixou-se arrastar por toda uma sorte de manifestações que só o supereu poderia ter feito conter. Só que Lúcifer não era humano...

O supereu, como sabemos, é justamente esta instância psíquica sempre vigilante que nos faz cativos do mundo civilizado, de suas verdades, dos valores morais mutáveis apenas na superfície e nos impõe, implacavelmente, a culpa pelo desejo sentido, mesmo se não realizado. Literalmente, tira-nos o sono para nos interditar o sonho com o outro/Outro.

No rastro de tais considerações, parece-me que aquilo que “**não podemos ouvir ou ver**” não é senão, “nesta óptica”, o nosso próprio desejo e/ou o ódio que o outro faz desvelar do Outro em nós. Para parafrasear um grande escritor, o ódio/amor é sempre nosso. Desse modo, o racismo, tal como sombras siamesas, se contorce no inconsciente, entendido pela psicanálise, como nossa própria mensagem esquecida, forma de discurso que denuncia nossa incompletude, que faz retornar o ódio das recusas que sofremos ou a memória dos futuros que interdita. Formas diversas de felicidade e/ou de *ser humano* que o outro me faz (re)ver. Talvez, e também por isto, os diferentes/anormais nos perturbem tanto e nos seja (quase) impossível compreendê-los. Escutar ou vê-los seria nos permitir ser afetados por eles, o que poderia pôr em cheque toda a estrutura escolar, familiar e de governo que construímos para eles.

Se estarmos incluídos em nossa própria morada é uma tarefa impossível, seria a educação inclusiva uma tarefa possível? Talvez, no limite, um trabalho hercúleo (quase) possível se, e apenas se, estivermos dispostos a nos movimentar e a nos deixar interpelar pelo outro que desejamos ver incluídos. Nesse processo, talvez possamos (re)encontrar nossa própria face infantil, o jorro e o riso da criança, a ousadia do adolescente e um maior prazer pela vida adulta no reencontro (sempre parcial) com esse território esquecido que somos nós para nós mesmos.

O olhar disciplinador e auto-disciplinado

*Tudo que me ameace de mudar-me
Para melhor que seja, odeio e fujo.
Deixem-me os deuses minha vida sempre
Sem renovar [...]*

Ricardo Reis/Fernando Pessoa

Na primeira parte desse artigo, procurei mostrar, ainda que rapidamente, como a sociedade disciplinar foi pouco a pouco sendo mesclada, fazendo-se enxertar com uma nova modalidade de controle que é o biopoder. Tecnologia de poder que se consolida ao longo do século XVIII, advinda de uma vontade de saber, também, sobre as distintas anormalidades, que coalhavam o meio de cultura social. Não se tratava apenas de docilizar e conformar o corpo, mas de obter, a respeito

das anormalidades, saberes sistemáticos, amparados em estatísticas populacionais que pudessem, ao mesmo tempo, descrever as distintas *patologias* e explicar suas gêneses para poder prevê-las, corrigi-las ou trazê-las, encarnadas nos corpos que as continham, para perto dos *normais*. Em outras palavras, incluir *os anormais* a fim de que, sobre eles, se pudesse saber mais e melhor. Os saberes daí decorrentes permitiriam não apenas compreender os desviantes mas, e acima de tudo, reforçar os próprios parâmetros da normalidade, endossá-los e persegui-los como metas para toda a população (e não mais apenas direcionadas a corpos individuais).

Nesse sentido, a sociedade de normalização não se antagoniza com a disciplinar mas lhe confere endosso com novas tecnologias complementares. Oferece ao Estado novas estratégias de regulamentação das quais os sistemas previdenciários, os planos de saúde, os investimentos na decodificação do genoma, a produção de clones e todo um conjunto de ações técnicas, de conhecimentos e de controle da população, voltam-se, em primeiro lugar, para fazer o indivíduo viver cada vez mais e melhor (em termos dos desempenhos e funções estabelecidos *a priori* para a espécie humana) e, em segundo, para deixar morrer o anormal, o decrépito ou o velho. A morte aparta-se, assim, do conjunto de práticas sociais que, no passado, conferiam grande visualidade e reverência ao corpo do falecido, para ser recolhida ao silêncio frio das UTIS ou aos leitos hospitalares. Quanto ao corpo, dele se desfaz rapidamente, em menos de 24 horas (FOUCAULT, 2000).

Há, entretanto, um outro tipo de morte: a simbólica. Para exemplificá-la, apelo para algumas tentativas que estão sendo feitas de absorção do anormal na escola. Em várias situações que venho acompanhando, o que, de fato, se tem feito é mesclá-los ou fazer com que se embaralhem no fluxo dos movimentos de corpos normais. Assim confundidos, perdem, no conjunto, a visibilidade de suas diferenças; e nossos olhares, apaziguados, não se incomodam mais com eles a não ser no vão momento em que podemos localizá-los em meio a um conjunto de outros sujeitos que falam, ouvem, andam e pensam submetidos à mesma lógica (cartesiana) nossa. Condições essas, de aparente *normalidade*, a partir das quais esperamos (re)conhecê-los de modo especular.

O que dizer do professor que, no *front*, deve fazer acontecer a vitória da empreitada? Para muitos, o professor nada mais precisa saber além de um conjunto genérico de saberes de como “incluir as diferenças”. Fabrica-se o pedagogo generalista que, então, deve dar conta de todos esses corpos que executam sempre as mesmas danças, embalados na sonoridade inaudível do currículo escolar. Como ferramenta prática aos educadores se oferecem distintas formas de adaptação curricular que, por sua vez, impedem a contenção, numa mesma série e num mes-

mo espaço, desses seres que não funcionam no mesmo ritmo dos demais (BRASIL, 1999 a). Normalizar se reduz, assim, à promoção de uma terminalidade escolar específica (tão desviante como são aqueles aos quais se aplica).

Com esse comentário, espero ter ilustrado por que a norma passa a constituir a necessária dobradiça entre as táticas que disciplinam com aquelas que normalizam; da mesma forma, se oferece como elemento articulador entre a família e os *experts*, e entre esses e as escolas - conexões necessárias para as novas táticas de regulamentação do Estado. Em outras palavras, os anormais passam a ser definidos pelo Estado de acordo com parâmetros normativos porque são passíveis de serem objetiva e *democraticamente* medidos, contemplados, registrados em prontuários etc. Para que não se parem dúvidas, tem-se o famoso Decreto Presidencial nº 3298 de 20/12/1999, assinado por Fernando Henrique Cardoso:

Artigo 3º Para efeitos deste Decreto, considera-se que:

I – Deficiência – toda perda ou anormalidade de uma estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica que gere incapacidade para o desempenho de atividade, dentro do **padrão considerado normal para o ser humano** (BRASIL, 1999 b, artigo 3º, grifo meu).

Segundo Ewald (2000), a norma compreende um conjunto de traços socialmente estabelecidos – uns mais explícita e meticulosamente que outros – a partir dos quais cada indivíduo pode apreciar o grau de distanciamento que guarda de um outro, ou da sociedade como um todo, em relação a um aspecto determinado (peso, altura, audição, atividade sexual, moralidade etc). Permite, desse modo, que cada um avalie a justeza do espaço que lhe foi atribuído em relação aos demais (questão de justiça e/ou de direito). Além disso, mais do que igualar, todo sistema normativo multiplica as desigualdades através de medidas sem sujeito: a norma reenvia cada ser a um dado, a uma craveira, a uma medida sem nome próprio para lhe conferir legitimidade (não há referência ao rei, ao messias, a Deus ou a qualquer personagem notável). No espaço da norma não há exterioridade: tanto o anão como o gigante, tanto o retardado como o superdotado, tanto o deficiente visual como o vidente lhe são necessários a fim de que possa ser completada toda a série de medidas, ascendentes e descendentes, a partir das quais cada indivíduo é posicionado e classificado em termos de proximidade ou de desvio. A norma permite, finalmente, que cada um possa ser o juiz e o reabilitador de si mesmo.

É sobre este aspecto de disciplinamento que, penso, deveríamos nos ater um pouco mais ao tratar da escola. De fato,

a escola moderna é o locus em que se dá de forma mais coesa, mais profunda e mais duradoura a conexão entre poder e saber na Modernidade. E é por causa disto que ela é capaz de fazer tão bem à articulação entre a Razão e o Estado e o deslocamento das práticas pastorais (para as tecnologias do eu), funcionando assim, como uma máquina de governamentalização que consegue ser mais poderosa e ampla do que a prisão, o manicômio, o quartel, o hospital (VEIGA-NETO, 2001, p. 24).

Em outros termos, as práticas disciplinares acabam por tornar cada um pastor e mestre de si mesmo. Em decorrência, faz com que cada sujeito sinta-se atraído, de modo fascinado, pelo *espelho* da norma. Dessa estranha fascinação, decorreria, de modo compreensível, um certo temor de se fazer mudar, ou de se conferir novos arranjos ao que “naturalmente” sempre esteve “ai”, em outros termos, de sair do espaço *familiar* da normalidade.

Resumindo o que defendi até aqui, discuti que as práticas de disciplinamento põem em movimento um jogo complexo de olhares. De um lado, daqueles olhos atentos e submetidos aos saberes fabricados sobre a normalidade; olhares desses outros, nós mesmos, que pensamos saber o que seja *normal*. Saberes legitimados por toda uma sorte de conhecimentos *científicos* sobre o outro que nos tranquilizam, pois, ao mesmo tempo que nos permitem reconhecer no corpo alheio as marcas prováveis, ou evidentes, de imperfeições, reforçam em nós nossa suposta normalidade, consolando-nos pelos esforços custosos que fazemos para estar dentro deste espaço geométrico mas, paradoxalmente, *familiar* (*heimch/ heimisch*) que é a norma.

Por outro lado, as práticas disciplinares põem em jogo, também, os olhares ora assustados ora submissos ora resistentes (ou estilhaçados em tudo isto) daqueles que olhamos como anormais. Olhares desses outros sobre nós, marcados por *saberes* “desqualificados”, no sentido que lhes confere Foucault, ou seja, como

conteúdos históricos que **foram sepultados**, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais [...] que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente, através do instrumento da erudição. [...]

Foi o reaparecimento destes saberes que estão embaixo – saberes não qualificados, e mesmo desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinqüente etc, que chamarei de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam – que realizou a crítica. [...] Em um caso como no outro, no saber da erudição como naquele desqualificado, nestas duas formas de **saber sepultado** ou dominado, se tratava na realidade do saber histórico da luta. Nos domínios especializados da erudição como nos saberes desqualificados das pessoas jazia a memória dos combates, exatamente aquela que até então tinha sido subordinada. (FOUCAULT 1998, p. 170-171, grifos meu).

A partir dessas colocações de Foucault, dois aspectos me parecem produtivos de serem destacados. O primeiro é que há um *sepultamento* de saberes, o que quer dizer que lidamos, também em Foucault, com a metáfora de um *fantasma* que reaparece. Para ele, este ocultamento, esta repressão é social e não psíquica, fruto de condicionamentos e necessidades históricas de uma determinada época. Como no mito de Lázaro, aquelas vozes desqualificadas podem, todavia, ser ressuscitadas pela crítica. A questão provocativa que nos lança é: quais seriam os possíveis efeitos de seu reativamento, ou seja, de fazermos com que se tornem audíveis à nossa escuta?

Se queremos proteger estes fragmentos libertos, não corremos o risco de construir um discurso unitário, ao qual nos convidam, como para uma armadilha, aqueles que nos dizem: “ tudo isto está certo, mas em que direção vai, para formar que unidade”? (FOUCAULT, 1998, p. 173)

Foucault (1998, p.173) ensaia uma resposta ao ponderar que o silêncio do outro é indicativo que não lhes metemos medo e que a ação do genealogista seria a de precisar “o problema que está em jogo nesta oposição, nesta luta, nesta insurreição dos saberes contra a instituição e os efeitos de poder e de saber do discurso científico”.

O segundo aspecto, que seria conveniente deixar registrado, é que talvez não seja por acaso que, neste momento em que se prega a inclusão total, os saberes dos *diferentes* estejam tão exaustivamente convocados: têm-se narrativas de histórias surdas escritas por ouvintes (e mais raramente por surdos), histórias orais das prostitutas, as visões de mundo do rapper registradas por não rappers etc.

Se de um lado, esses saberes têm se constituído em ferramentas de resistência dos chamados (por nós) *excluídos*, de outro, tomados por nossas etnografias correm o risco de serem conformados às verdades imanentes de nossas teorias. Para exemplificar, lembro que as demandas históricas das comunidades surdas têm sido traduzidas, pragmaticamente, pelo direito de terem o currículo acessível através de intérprete, sem que, no entanto, haja o reconhecimento legal de que eles – os surdos – pertencem (por serem brasileiros) e não pertencem (por se valerem de outra língua) ao grupo lingüístico majoritário do qual fazem parte aqueles que falam e ouvem. Reduz-se, assim, a sinalidade deles ao efeito patológico de não ouvirem e se permite o uso da língua de sinais na escola como um recurso técnico necessário àqueles que não ouvem e não se expressam oralmente. Os sinais são convertidos, desse modo, em uma espécie de prótese que tanto mascara as diferenças lingüísticas que têm conosco como os fazem se ajustar a um currículo que silencia a história, e as produções culturais, de gerações de surdos sinalizadores.

Boa parte das pessoas, muitas das quais bem intencionadas, estranha quando grupos surdos denunciam tais táticas e reivindicam uma escola própria (bilíngüe e multicultural). De nosso lado, a resposta que ouvem é que estão na contramão dos discursos democráticos de uma escola para todos (o que implicaria podermos atender aos anseios desses mesmos “todos” – e eles não são iguais); ou, o que talvez seja pior, que o desejo perverso que os move ainda é o da segregação. Novamente os desqualificamos, possivelmente, por não podermos suportar as conseqüências que poderiam se desdobrar dessa escuta. Como nos diria Foucault (1994), para levar a sério o que nos dizem teríamos que pôr em suspeição o jogo arbitrário, e ao mesmo tempo cruel, de nossas verdades sobre eles. Seria talvez ter que fazer queimar, como as crianças o fizeram em *The Wall* (Pink Floyd), nossos projetos de uma escola (e *não escolas* no plural) para todos.

Para finalizar, seria interessante ser retomado o conceito de panóptico em Foucault (1991). Como se sabe, *panóptico* é o nome que o legislador britânico Jeremy Bentham (1748 – 1832) conferiu a uma estrutura arquitetônica circular na qual, do centro, um guarda poderia, sem ser visto, manter sob permanente vigilância os animais em um zoológico ou os condenados em uma prisão. Foucault (1991), inspirando-se no controle pelo olhar que tal arquitetura possibilitava, trans-

formou metaforicamente a palavra panóptico em uma ferramenta conceitual. O termo vem do grego *pan* (tudo) mais *optikos* (visão) e se aplica a um ponto de visão privilegiada no qual todos podem ver a todos.

A inspeção funciona constantemente. O olhar está alerta em toda parte [...]. Esta vigilância se apóia num sistema de registro permanente. [...] Esse espaço fechado, recortado, vigiado onde os indivíduos estão inseridos em lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, [...] onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos – tudo isto constitui um modelo compacto do dispositivo disciplinar. (FOUCAULT. 1991, p. 173-175).

Ao escrever as linhas acima, Foucault (1991) se referia principalmente aos controles que se fizeram necessários para a contenção da peste na França no final do século XVII. Em seu texto, pouco a pouco vai dando maior robustez e amplitude ao conceito (panóptico).

Mais recentemente, Veiga-Neto (2002) tem considerado que, talvez, estejamos em uma época pós-panóptico pelo fato de que no mundo atual as relações humanas, e o que engendram de mudanças, são extremamente voláteis, portanto, as pessoas estariam em movimento tão frenético que elas não se deixariam mais localizar: o que, ou aquele que está hoje aqui pode não estar amanhã. No entanto, não parece ser isso que se observa na prática. Ouso supor que nunca estivemos tão submetidos ao controle do olhar, dos inúmeros olhares eletrônicos, dispersos em todas as partes e que nos convocam a sorrir no exato momento em que estamos sendo vigiados. Ironia da mensagem? Sim e não. Sim, pois nos alerta que não há muitos lugares possíveis para fuga. Não, porque, paradoxalmente, nos sentimos protegidos por quem nos vigia. Já não é mais a peste que nos atemoriza mas, exatamente, o *outro* – esse ser estranho que pode nos subtrair algo: o carro, a casa, um filho, nossa integridade física e mental e, no limite, a nossa própria vida. Como no projeto original de Bentham quem nos vigia já não pode mais ser visto, embora nossas imagens sejam registradas, arquivadas e submetidas a um permanente exame; cada um de nossos pequenos movimentos é gravado por sofisticadas câmeras de vídeo (agora protegidas por dispositivos contra armas de fogo). Nesse nosso mundo, não há, enfim, espaço em que o olhar não possa alcançar.

Diferentemente em relação ao tempo de Bentham, em que o vigiado era o animal, o delinqüente ou o escolar, em nossos dias, somos todos nós alvos de vigilância, tenhamos ou não pena a cumprir ou coisas a aprender em duros bancos escolares. Tememos, vale repetir, *o outro*; e, submetido a tantas vigilâncias, o nosso supereu tem mais uma ferramenta para nos fazer esquecer que o outro, que tememos, está estilhaçado no Outro que somos.

Considerações finais

O problema não é inventar. É ser inventado hora após hora e nunca ficar pronta nossa edição convincente.

Carlos Drummond de Andrade

Penso que o momento de finalização é sempre, para um autor, tão angustiante quanto o início da obra. Finalizar é fazer morrer, de certo modo, aquilo que o motivou a escrever; é ter submetido a uma certa racionalidade as inquietações que animaram as horas a fio em que se viu preso à tela de um computador. Esfriam-se, com a tela desligada, essas mesmas inquietações. “Conhecer o objeto é anulá-lo, é devorá-lo pela consciência” (PERRONÉ, 2002, p. 332), sobre Fernando Pessoa e sua peça inacabada *Primeiro Fausto*. Mas como terminar é preciso, e na tentativa de aglutinar as idéias expostas nesse artigo, farei, a seguir, um ensaio de encerramento.

O presente trabalho pretendeu convocar o leitor a se questionar o quanto participa (e atendendo a que interesses) das práticas normalizadoras sobre essas alteridades que se projetam fora dos limites considerados normais. Algumas dessas práticas: as campanhas de alfabetização que submetem os falantes do português a uma de suas variantes (a norma culta); o aprisionamento dos alunos, na escola, ao que chamamos de *grade curricular* - por mais móvel que seja, uma grade é sempre uma grade (são sempre barras verticais, cruzadas ou em arcos etc, que instauram compartimentos); as avaliações permanentes a fim de se descobrir no aprendiz um traço atípico qualquer que possa tranqüilizar quem ensina, fazendo o problema retornar ao primeiro elemento da equação - o próprio aluno; a não escuta dos apelos de distintas comunidades surdas etc.

Com isso escapamos de nos fazer uma questão mais produtiva e perturbadora: “Será mesmo que não haveria outros jeitos de se pensar as relações afetivas, familiares, escolares e aquelas com/de governo?” A família, a escola e o estado compõem um tripé que, ao se manter como está, reproduz, ainda que com novas cores, o que já se tem. Em outros termos: que riscos imaginamos correr nos movimentando em direção a novas formas de ser?

Em segundo lugar, mantenho-me fiel à tese foucaultiana de que as práticas disciplinares de controle, ou mesmo de hipercontrole, são determinadas por necessidades e condições históricas. Postas em execução, tais práticas demandam saberes que as expliquem e as legitimem; fermentam-se, assim, áreas (e sub-áreas) de conhecimento que vão se especializando cada vez mais no anseio de se dominar aqueles saberes, de se engendrar dispositivos que possam transformar tanto o indivíduo como a população em alvo de permanente cuidado e vigilância. No entanto, onde há poder há também resistência.

Durante todo meu ato de escrita, deixei-me levar por esse pressuposto, isto é, que resistimos – afetiva e politicamente (no sentido lato do termo). Onde há resistência, há disciplinamento. Discutir as distintas faces desse disciplinamento foi o alvo central da presente reflexão.

Notas

- 1 Dedico este artigo à professora Ronice Muller de Quadros que, generosamente, me instigou a escrevê-lo.
- 2 Não por acaso, este item é homônimo do livro de Cesarotto (1996) uma vez que foi ele minha fonte principal de inspiração ao abordar a relação outro/Outro.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros curriculares nacionais: adaptações curriculares*. Brasília: 1999 a.

_____. Decreto nº 3298. MEC: Brasília. Disponível em:

<http://www.mec.gov.br/seesp/legislacao.shtm>. Acesso em: 20 dez. 1999 (b)

BRUNO, Giordano. *Des fureurs héroiques (De gl'heroici furori)*, edição bilíngüe, Paris: Les Belles Lettres, 1984.

CESAROTTO, Oscar. *No olho do Outro*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. 2. reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

- FOUCAULT, Michel *Doença mental e psicologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: [S.N.]1994.
- _____. *Microfísica do poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREUD, Sigmund. *O Estranho*. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 17.
- KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.
- PÉCORA, Antonio Alcir Bernádez. O demônio mudo. In: NOVAES, Adauto (Coord). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PERRONE-Moisés, Leyla. Pensar é estar doente dos olhos. In: NOVAES, Adauto (Coord). *O olhar*. 9. reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PONTALIS, Jean-Baptiste. *Perder de vista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- SOUZA, Regina Maria; GALLO, Silvio. Porque matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. *Educação e Sociedade*, Campinas, n. 79, p. 39-64, ago. 2002.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para saber. Saber para excluir. *Pro-posições*, Campinas, v. 12, n.2-3, p. 22-31, jul./nov. 2001.
- _____. De geometrias, currículo e diferenças. *Educação e Sociedade*, Campinas, n. 79, p. 163-186, ago. 2002.

Recebido em 06/05/2003

Approved em 05/10/2003

Regina Maria de Souza

Rua Bertrand Russel, 801 CEP 13.081-970 Barão Geraldo, Campinas.

Email:monobere@unicamp.br Fone/fax: (19) 3213 4103.