A black and white photograph of Michel Foucault speaking into a megaphone. He is wearing glasses and a dark jacket. The background shows a crowd of people, some holding cameras, and a building with a grid-like facade.

Priscila Cupello
(Org.)

Mulheres debatem
MICHEL FOUCAULT

Arte da capa: USP Imagens

Foto: A vida e a obra de Michel Foucault. Os Americanos - Reprodução

 **Pedro & João**
editores

Mulheres debatem Michel Foucault

**Priscila Cupello
(Org.)**

**Mulheres debatem
Michel Foucault**

Copyright © Autoras

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras.

Priscila Cupello [Org.]

Mulheres debatem Michel Foucault. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.
266p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0278-5 [Impresso]
978-65-265-0279-2 [Digital]

1. Mulheres. 2. Michel Foucault. 3. Parresía. 4. Filosofia Política. I. Título.

CDD –410

Capa: Petricor Design

Arte da capa: USP Imagens. Foto: A vida e a obra de Michel Foucault. Os Americanos – Reprodução

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP
2023

Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. Este trabalho de escavação sob os pés de Nietzsche caracteriza o pensamento contemporâneo sendo, pois o sentido que eu me declaro filósofo.

Michel Foucault

PREFÁCIO

Este livro é o resultado do encontro de mulheres pesquisadoras dos escritos do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) pertencentes a diversos Programas de Pós-graduação no Brasil que se uniram para compartilhar e divulgar suas pesquisas como uma forma de resistir ao apagamento epistêmico que as vozes femininas sofrem no ambiente universitário, predominantemente branco, masculino e heterossexual. Michel Foucault é um autor incontornável para promover um diagnóstico crítico da nossa atualidade, posto que é um criador de ferramentas conceituais muito úteis para questionar as relações de poderes e dominações que ocorrem na sociedade.

Outra característica que marca esta coletânea é ser um desdobramento das palestras virtuais que ocorreram durante o período do isolamento do COVID-19 no canal do YouTube *Parresiano*, que teve por título “Mulheres debatem Michel Foucault”. A primeira palestra ocorreu em 07 de dezembro de 2020 e contou com a participação de mais de 25 professoras, obtendo mais de 12 mil visualizações.¹

Em *Mulheres debatem Michel Foucault* há três importantes convergências: agrega pesquisadoras foucaultianas de várias gerações; reúne pesquisas realizadas em diversas regiões do Brasil; enlaça estudiosas foucaultianas mulheres. Todas essas águas se encontram nesse livro, fertilizando encontros necessários e inadiáveis, irrigando o terreno de futuras colheitas outrora tão escassas.

Há também uma outra confluência fundamental neste livro. Trata-se do encontro entre as autoras e a máxima foucaultiana que diz ser

¹ É importante parabenizar o trabalho realizado por diferentes canais de YouTube, podcasts e sites criados por pesquisadores e Instituições acadêmicas com o intuito de divulgar as pesquisas universitárias para além dos muros da Academia. Este movimento intelectual e criativo que proliferou nas redes sociais, mesmo em um período marcado por tantas mortes e doenças devido a pandemia iniciada em 2019 foi um alento para o enfrentamento da crise que ainda se agravou com o desgoverno do então presidente Jair Bolsonaro.

a marca da Filosofia diagnosticar o presente. E feito mistura de águas, surgem as questões do nosso tempo pensadas e diagnosticadas a partir de uma ótica foucaultiana renovada e de seus operadores filosóficos. A obra é composta de treze artigos e não traz divisórias temáticas, mas se estrutura fortemente em torno de uma unidade crítica que interroga a atualidade, buscando saber como nos tornamos o que somos ou estamos sendo.

A primeira metade dos textos traz as estruturas e as propostas e que seguem: Margareth Rago escreve sobre o feminismo diante da misoginia no artigo **Foucault em Defesa de Eva**, mostrando que apesar de Foucault não ter falado explicitamente sobre o feminismo, determinados operadores conceituais foucaultianos foram decisivos para que as feministas pudessem desconstruir o discurso patriarcal dominante; Priscila Piazzentini Vieira se vale de deslocamentos teóricos foucaultianos para compreender quais os sentidos que a democracia e o fascismo possuem em nossa atualidade em **As utilidades de Michel Foucault para refletirmos sobre a democracia e o fascismo**; já em **Governo dos homens pela verdade em Foucault**, as autoras Giovana Carmo Temple e Regiane Lorenzetti Collares trazem um tema foucaultiano atualíssimo para o diagnóstico do presente, qual seja, o abandono dos universais como método de pesquisa, mostrando que a verdade não está fora do poder e nem existe sem poder; no artigo **Rituais em Michel Foucault**, Rosângela Tenório de Carvalho investiga as possibilidades analíticas do ritual problematizado do ponto de vista da performatividade relacionadas ao poder e à verdade.

Já em **O “acontecimento Sócrates”: perspectivas foucaultianas**, Priscila Cupello faz uma análise crítica do personagem Sócrates, a partir das perspectivas do filósofo Michel Foucault, tendo por base, especialmente, o curso *Le Courage de la Vérité* (1984) para pensar as noções de resistência, atopia e estética da existência; o texto intitulado **“Sabe por que a gente escreve? para ser amado” Foucault e os arquivos**, de Célia Ratusniak e Maria Rita de Assis César, problematiza o Foucault pesquisador a partir dos lugares onde fazia suas pesquisas: as bibliotecas e os arquivos, e como isso tornava singular sua escrita; o grupo de autoras composto por Flávia Cristina Silveira Lemos, Melina Navegantes Alves, Giane Silva Santos Souza, Karla Dalmaso Sousa e Fernanda Teixeira de Barros Neta, no artigo **Arquivos medicalizantes e judicializadores dos corpos: o governo da**

infância, da adolescência e das mulheres, problematiza as práticas de governo das condutas de crianças, de adolescentes e de mulheres mães, a partir dos estudos foucaultianos, em análises de documentos por meio de pesquisas históricas utilizando os conceitos genealogia, arqueologia e governamentalidade.

A outra metade do livro se compõe das seguintes temáticas e discussões: Cristiane Maria Marinho, em **A crítica como virtude e resistência à governamentalização: Michel Foucault e Judith Butler**, mostra como Butler retoma o texto foucaultiano *O que é a crítica?* abordando, centralmente, a ideia foucaultiana da crítica como virtude e aprofundando alguns pontos que considera inconclusos ou incompletos naquele texto; o artigo **A estética da existência e as figuras femininas do amor e da morte: entrecruzamentos entre Foucault, Vernant e Duras**, de Cassiana Stephan, traz o resultado de sua pesquisas nos arquivos desses autores e mostra que a tematização crítica da aporia da morte pode explicitar as relações trans-históricas entre a espiritualidade ascética, o cuidado de si helenístico-romano e o preceito contemporâneo da estética da existência; por sua vez, Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros, em **Disciplina, saber-poder, verdade: a circulação discursiva em “O Senhor dos Anéis (As Duas Torres)”**, analisa discursivamente a trilogia de *O Senhor dos Anéis* e questiona por que e com quais objetivos a mídia cinematográfica tem trazido os mitos à tona reiteradamente, tendo Foucault e Barthes como referenciais teóricos.

Por sua vez. Raquel Rodrigues Rocha, em **Neoliberalismo e cibercultura: notas sobre a governamentalidade contemporânea**, reflete sobre as formas contemporâneas da governamentalidade neoliberal a partir da biopolítica e do ciberpoder, tendo por conceitos centrais *Governamentalidade biopolítica* e *Governamentalidade algorítmica* como possíveis chaves de compreensão da contemporaneidade tecnológica e mercadológica; no artigo **A vida como objeto político: Foucault e a ascensão do biopoder**, Roberta Liana Damasceno Costa demonstra a conexão que Foucault estabelece entre a ascensão da vida biológica e os mecanismos de controle operados pelo Estado, suas relações com o poder e a emergência de mecanismos e técnicas de poder sobre a vida, bem como a relação dos indivíduos com o poder e a possibilidade da vida resistir em tempos sombrios e de desvalorização da própria vida; Yolanda Gloria Gamboa

Muñoz, em **Nas areias movediças do presente: o “caso Chile”**, mapeia o uso do presente na discursografia foucaultiana, toma como exemplo o caso do Chile no nosso presente marginal e reflete sobre a alquimia do presente em seus exemplos e casos, refletindo sobre a possibilidade das resistências diante do exercício de poder presente na condução das condutas.

Portanto, este trabalho coletivo de mulheres pesquisadoras pretende contribuir para expandir as frentes de batalhas que lutam em prol de um mundo mais justo e igualitário para mulheres, indígenas, negros e a população LGBTQIA+. É um livro que se detém em diagnosticar o presente em suas mais diversas relações de poder e saber, perspectivando construir processos de subjetivação em que as práticas de liberdade se efetivem fortemente numa aliança ético-política.

Priscila Cupello

Doutora em Filosofia pela UFRJ
e criadora do Canal do YouTube Parresiando

Cristiane Marinho

Doutora em Filosofia pela UFG
Professora Permanente do PPGSS - UECE

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: Foucault em defesa de Eva <i>Margareth Rago</i>	13
CAPÍTULO 2: As utilidades de Michel Foucault para refletirmos sobre a democracia e o fascismo <i>Priscila Piazzentini Vieira</i>	29
CAPÍTULO 3: Governo dos homens pela verdade em Foucault <i>Giovana Carmo Temple e Regiane Lorenzetti Collares</i>	45
CAPÍTULO 4: Rituais em Michel Foucault <i>Rosângela Tenório de Carvalho</i>	67
CAPÍTULO 5: O “acontecimento Sócrates”: perspectivas foucaultianas <i>Priscila Cupello</i>	81
CAPÍTULO 6: "Sabe por que a gente escreve? para ser amado" Foucault e os arquivos <i>Célia Ratusniak e Maria Rita de Assis César</i>	93
CAPÍTULO 7: Arquivos medicalizantes e judicializadores dos corpos: o governo da infância, da adolescência e das mulheres <i>Flávia Cristina Silveira Lemos, Melina Navegantes Alves, Giane Silva Santos Souza, Karla Dalmazo Sousa e Fernanda Teixeira de Barros Neta</i>	115
CAPÍTULO 8: A crítica como virtude e resistência à governamentalização: Michel Foucault e Judith Butler <i>Cristiane Maria Marinho</i>	141

CAPÍTULO 9: A estética da existência e as figuras femininas do amor e da morte: entrecruzamentos entre Foucault, Vernant e Duras <i>Cassiana Stephan</i>	165
CAPÍTULO 10: Disciplina, saber-poder, verdade: a circulação discursiva em “O Senhor dos Anéis (As Duas Torres)” <i>Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros</i>	181
CAPÍTULO 11: Neoliberalismo e cibercultura: notas sobre a governamentalidade contemporânea <i>Raquel Rodrigues Rocha</i>	203
CAPÍTULO 12: A vida como objeto político: Foucault e a ascensão do biopoder <i>Roberta Liana Damasceno Costa</i>	219
CAPÍTULO 13: Nas areias movediças do presente: o caso Chile <i>Yolanda Gloria Gamboa Muñoz</i>	243
SOBRE AS AUTORAS	257

CAPÍTULO 1

FOUCAULT EM DEFESA DE EVA¹

Margareth Rago²

Se a relação das feministas com Michel Foucault foi polêmica e nem sempre favorável, como discutem várias autoras, creio que valeria prestar atenção a alguns momentos de sua obra em que uma atitude filógena³ se explicita claramente. Sem se dedicar às questões específicas de gênero, termo que, aliás, praticamente inexistia no período em que produziu, nem também às de raça, Foucault trouxe reflexões e operadores conceituais fundamentais para que os feminismos pudessem constituir linguagens e narrativas críticas adequadas aos temas e objetos de que tratam, em seu projeto de descolonizar a filosofia e o olhar masculinos, muitas vezes misóginos, abrindo o espaço do pensamento para a incorporação de suas problemáticas, como mostram Margaret A. McLaren (2016) e Johanna Oksala (2005; 2016) entre outras.

Nessa direção, a análise foucaultiana do poder da linguagem na constituição da identidade foi decisiva para que as feministas pudessem desconstruir o discurso dominante e suas interpretações sobre si mesmas. Já a noção de “dispositivo da sexualidade” deu visibilidade às formas modernas de normatização e controle do corpo, da sexualidade e da subjetividade das mulheres, e não apenas delas. Em seguida, as noções de “práticas da liberdade”, “contracondutas” e “estéticas da existência”, assim como as problematizações

¹ In: RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício (orgs). *Neoliberalismo, Feminismos e Contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: Intermeios, Coleção Entregêneros, 2019, p. 175-190.

² Professora titular aposentada do Departamento de História da UNICAMP.

³ Filoginia, do grego *philos*, amigo + *gyne*, mulher - amor às mulheres – antônimo de Misoginia, aversão às mulheres (GRANDE Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa, 1999, p. 432).

construídas a partir delas, abriram espaço para dar visibilidade a práticas feministas que escapavam aos modos tradicionais de leitura da experiência. Como observa McLaren (2016), se esse filósofo não apresentou um mapa das formas da resistência às tecnologias do poder e aos discursos normalizadores, como se esperava e como, tantas vezes, foi indevidamente cobrado, ele trouxe a noção do corpo como *locus* da resistência, assim como permitiu pensar na “subjetividade corporificada”, incitando-nos a “irmos além do ‘sexo-desejo’ para os corpos e os prazeres” (McLAREN, 2016, p.145). Foucault falou incessantemente da revolta, da insubordinação, da insurreição, da insurgência e da transformação social, individual e subjetiva, em chaves e registros até então pouco conhecidos e elaborados. Dentre outras problematizações cruciais, sua leitura crítica do cristianismo, que se aproxima em muitos aspectos das interpretações e discussões oferecidas pelas teólogas feministas, nos fornece importantes elementos para discutirmos a “governamentalidade” ou “condução das condutas”, em geral, e a das mulheres, em especial, em nossa atualidade, como pretendo apontar, mesmo que brevemente, neste texto.

FOUCAULT, O CRISTIANISMO E A QUEDA

Nas análises que Foucault elabora sobre o cristianismo nos primeiros anos da nossa era, em *Histoire de la Sexualité*, T. IV, *Les Aveux de la Chair* (2018), destaca a importância que o sexo e a noção de desejo assumem no pensamento dos padres fundadores, como Tertuliano (160 d.C. - 220 d.C.) e Agostinho (354 d.C. - 430 d.C.). O primeiro aparece como o “inventor do pecado original” ou “em todo o caso, (como) quem o elaborou” (FOUCAULT, 2014, p.112)⁴, enquanto Agostinho, dois séculos depois, é considerado o responsável pela produção da noção de “libido”, isto é, a forma sexual do desejo, pela qual se atualiza a queda original. Segundo Foucault, na moral cristã, o sexo torna-se chave fundamental para a interpretação hermenêutica do indivíduo sobre si mesmo, para a revelação da alma, para a leitura dos

⁴A primeira referência de Foucault a Tertuliano aparece em “Le jeu de Michel Foucault”, em que diz: “Temos uma sexualidade desde o século XVIII, um sexo desde o XIX. Antes, tínhamos, sem dúvida, uma carne. A figura fundamental é Tertuliano” (FOUCAULT, 1994a, p.313).

movimentos do corpo, da interioridade e da sua própria história, assim como para a confissão dos pecados e para a resultante purificação e salvação, ao contrário do que ocorria com a ascese espiritual dos antigos gregos, estudada anteriormente. Vale lembrar que no artigo “Sexualité et Pouvoir” (FOUCAULT, 1994c), o filósofo afirma que o cristianismo não apresentou ideias morais novas em relação à antiga moral sexual; trouxe, porém, mecanismos de poder que constituíram o poder pastoral, ou seja,

novas técnicas para impor esta moral ou, para ser franco, um novo ou um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar novos imperativos morais, ou antes, esses imperativos morais que já tinham deixado de ser novos no momento em que o cristianismo penetrou no Império Romano e se torna, rapidamente a religião de Estado (FOUCAULT, 1994c, p.560).

Foucault (2018, p. 329) destaca que Agostinho define uma teoria da concupiscência – da *libido* – como elemento estrutural interno do ato sexual, como excesso, tal como conhecemos atualmente. Considerando que existia conjunção sexual no Paraíso, em que havia controle da vontade sobre o ato, é com a queda que o homem perde o controle do próprio corpo e não pode mais praticar um sexo moderado; ele se torna escravo da *libido*. Ou seja, “a queda produziu a libidinização do ato sexual” (FOUCAULT, 2018, p. 339). O problema, portanto, não é o sexo em si, mas o excesso, o fato de que a libido se manifesta, depois da queda, na forma do involuntário e é assim que a concebemos até hoje. Agostinho propõe uma “ética do não-excesso”, aspecto fundamental para nossa moral, diz Foucault (2018, p. 328). Para o bispo de Hipona, o problema é a ereção involuntária, a falta de controle de uma parte do corpo, uma impotência com que Adão foi punido pela desobediência a Deus (FOUCAULT, 2018, p. 333). “É a vontade voltada contra si mesma, dissociada (...) no movimento da libido que acompanha o ato sexual vê-se a marca da cisão que, dividindo todo o sujeito, o faz querer o que ele não quer” (FOUCAULT, 2018, p. 343). Citando *A cidade de Deus*, de Agostinho, Foucault conclui: “Ao invés de tornar-se plenamente mestre de si mesmo, entrando em desacordo consigo mesmo (...) por sua própria vontade, ele morreu em seu espírito: ele morrerá, apesar de si mesmo, em seu corpo” (FOUCAULT, 2018, p. 343).

A emergência do “sujeito de desejo”, que está longe de ser um indivíduo que usa os prazeres, já havia sido problematizada no volume I da *História da Sexualidade*. A *vontade de saber* e em outros artigos. Para Foucault, trata-se de um ser culpado e impotente, fruto da vontade concupiscente, incapaz de conhecer-se, que obedece passivamente, assujeitado, em busca da verdade de si mesmo no olhar do pastor, muito distante daquele que busca o cuidado de si no mundo pagão. A apropriação perversa que o cristianismo faz da ascese dos antigos é detidamente analisada em *Les Aveux de la Chair* e mostra como, para o filósofo francês, o cristianismo marca um momento de profunda ruptura e destruição na cultura ocidental. Segundo ele, analisando as diferenças entre os antigos e os cristãos:

Na concepção antiga, a capacidade de fazer a partilha entre o máximo e o mínimo e a aptidão para se ter a medida certa na maneira de se conduzir estavam ligadas ao uso que cada um fazia da sua própria razão. (...) (No cristianismo) A heteronomia do homem é fundamental e não é nunca a si mesmo que ele deve recorrer para definir a medida de sua conduta. Há uma razão para isso: é que, depois da queda, o espírito do mal estabeleceu seu império sobre o homem. (...) Satã é, pois, princípio de ilusão no próprio interior do pensamento” (FOUCAULT, 2018, p. 130-131).

Para apresentar-se como a única possibilidade de salvação da alma, de saída para o ser humano condenado ao sofrimento neste mundo, devido à sua desobediência e rebeldia, é preciso destruí-lo por dentro, produzir uma cisão definitiva em seu próprio ser, o que faz o cristianismo com a instauração da suspeita no coração do indivíduo. Suspeitar de si mesmo, reconhecer-se como pecador e obedecer servilmente fazem parte do mesmo movimento daquele que renuncia a si mesmo e que aceita ser governado pelo outro. Não se trata de uma obediência provisória como na ascese dos antigos, uma passagem para se chegar ao domínio de si, a *apatheia*, mas de uma obediência eterna, pois todos estão sujeitos à recaída. Nessa direção, vale lembrar que *apatheia*, que para os gregos significa um estado de autocontrole, sem paixões, mas o termo é capturado e redefinido na moral cristã como apatia, isto é, sem vontade (e não sem paixão), como renúncia de si. Diz Foucault: “A *apatheia* grega garante o controle de si”; para tornar-se senhor de si, o indivíduo tem de obedecer ao mestre ou guia por um período determinado e com um sentido definido. Ao contrário,

a “finalidade da obediência cristã é mortificar sua vontade, fazer que sua vontade morra” (FOUCAULT, 2008, p. 235). Complementando, Foucault avalia que:

A obediência cristã não é uma maneira de reagir a uma ordem, não é uma resposta ao outro. A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda ordem, mais fundamental do que toda situação de comando; por conseguinte, o estado de obediência se antecipa de certo modo às relações com outrem” (FOUCAULT, 2014, p. 245-246).

E, em outro momento, explica:

O homem decaído não caiu sob uma lei ou força que o subjuga inteiramente: uma cisão marca sua própria vontade que se divide, retorna sobre si mesmo e escapa àquilo que ela mesma pode querer. É o princípio, fundamental em Agostinho, da *inoboedientia reciproca*, da desobediência sem retorno. A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus (FOUCAULT, 2018, p. 334).

A necessidade do pastor para conduzir o rebanho dentro e fora da igreja não é difícil de entender, nessa estranha lógica. Como observa o filósofo Thiago Calçado (2017), analisando a genealogia foucaultiana do sujeito desejante e a maneira como o cristianismo modifica a relação dos antigos com as práticas sexuais, as estéticas da existência dos antigos gregos são substituídas pelas técnicas do exame de consciência, da confissão, da penitência, que constituem a moral cristã pautada pelo poder pastoral. Diz ele,

O *pathos* se transforma em patético (...) a mudança se dá no modo como aos cristãos passam a se ver. (...) O *pathos* sexual que os gregos viam na ordem de uma disposição com o meio ou com a própria vida em vista da arte de governar os outros é submerso na interioridade do ser cristão. Ele se transforma em um sujeito patético, marcado definitivamente pela concupiscência. A própria substância ética se desloca do prazer dos atos e sua alteridade para o desejo (CALÇADO, 2017, p. 197).

Foucault encerra o primeiro capítulo de *Les Aveux de la Chair*, intitulado “A formação de uma nova experiência”, com observações contundentes sobre a moral cristã:

O trabalho indefinido para ver e dizer a verdade de si mesmo é um exercício de mortificação. Tem-se, assim, na *exagoreusis*, um dispositivo complexo em que o dever de mergulhar indefinidamente na interioridade da alma é associado à obrigação de uma exteriorização permanente no discurso dirigido ao outro; e onde a busca da verdade de si deve constituir um certo modo de “morrer para si mesmo” (FOUCAULT, 2018, p. 145).

A elaboração de seu trabalho crítico sobre o cristianismo prossegue e atinge o ápice, no momento em que discute “A libidinização do sexo”, no último item. Aí, Foucault nos mostra como se produz essa absurda cisão do sujeito, a partir da ligação que Agostinho estabelece entre libido e ato sexual, como aquilo “que forma a estrutura permanente do sujeito” (FOUCAULT, 2018, p. 349). A teoria agostiniana da concupiscência afirma que “a vontade é fraca, como vontade do sujeito sobre si mesmo, mas é forte como presença no sujeito da má vontade” (FOUCAULT, 2018, p. 350). E nem o batismo resolve a questão, pois apaga apenas o pecado momentâneo e não a concupiscência da carne. Segundo Foucault, trata-se de uma operação de tipo jurídico, que elimina a presença atual do pecado original, mas não altera a estrutura permanente do sujeito. Ela deixa de ser pecado com o batismo, mas continua existindo como lei do pecado, isto é “como aquilo que incansavelmente leva o sujeito a cometer o pecado se ele não resiste a ele” (FOUCAULT, 2018, p. 349). Daí que o combate espiritual contra a concupiscência, que é fraqueza e enfermidade instalada no coração dos homens, não termina, senão com a morte do corpo.

Foucault inscreve sua análise da concupiscência num sistema de referências jurídicas, ao colocar o problema não na alma e no corpo, mas como problema do voluntário e do involuntário, ou mais exatamente na estrutura mesma da vontade. “O pecador será então pensado como sujeito de direito” (FOUCAULT, 2018, p.351), ou podemos dizer que ele pensa numa mesma forma o sujeito de desejo e o sujeito de direito (FOUCAULT, 2018, p. 352).

Contudo, como a relação sexual no casamento seria, então, possível? Como o casamento poderia ser considerado um bem, se a relação sexual que o legitima é considerada um mal? Aí entra a noção de uso (*usus*) da concupiscência, ou seja, aquilo que permite o consentimento ou a recusa dela; na relação sexual no casamento, é possível fazer uma escolha entre querer satisfazer os movimentos da

concupiscência involuntária ou, ao contrário, recusá-los em prol da procriação. Assim, é a finalidade do ato que determina seu valor, explica Foucault (2018, p. 356). O século XIII desdobra essa matriz teórica de Agostinho e o sexo do casal será tanto ou mais importante que o sexo fora do casamento. Diz o filósofo,

A problematização das condutas sexuais se torna o problema do sujeito. (...) A economia do prazer paroxístico da antiguidade é substituída por uma analítica do sujeito da concupiscência. (...) Assim se ligam em nossa cultura, o sexo, a verdade e o direito (FOUCAULT, 2018, p. 360-361).

EM DEFESA DE EVA

Gostaria, aqui, de mostrar como uma atitude em defesa de Eva aparece explicitamente na crítica contundente que Foucault endereça ao cristianismo. Destaco, pelo menos, quatro momentos desse movimento: o primeiro, quando aponta ironicamente para o padre Tertuliano como “o inventor dessa ideia maravilhosa do pecado original”, assim como da mulher como “a porta do diabo”. (FOUCAULT, 2014, p. 98) Nessa direção, cito o próprio padre cartaginês, que, no entanto, nunca se tornou santo como Agostinho, ao dirigir-se às mulheres, em *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*:

1.Você dá à luz em meio a dores e ansiedades, mulher; Você sofre a atração de seu marido e ele é seu mestre. E você ignora que Eva é você? 2. Ela ainda vive neste mundo, a sentença de Deus contra o seu sexo. Então viva, como acusada. Você é a porta do diabo; foi você quem quebrou o selo da árvore; foi você quem primeiro abandonou a lei divina; foi você quem contornou aquele a quem o diabo não podia atacar; foi você que saiu tão facilmente do homem, a imagem de Deus. É o seu salário, a morte, que trouxe a morte até ao Filho de Deus. E você ainda pensa em cobrir suas túnicas de pele com ornamentos? (TERTULLIEN, 1971, p.43).

No capítulo 2 de *Les Aveux de la Chair*, intitulado “Ser Virgem”, em que analisa os sentidos que a virgindade adquire no cristianismo, Foucault mostra, sem usar a palavra misoginia, como Tertuliano recusa qualquer valorização da virgindade das mulheres, já que, nas palavras desse padre, há “‘homens virgens’, ‘eunucos virgens’ e ninguém diz nada” (FOUCAULT, 2018, p.157, n.2). Para Foucault (2018, p.157), nos textos desse padre escritos nos primeiros anos do cristianismo,

evidencia-se muito mais uma moral rigorosa da continência do que a valorização espiritual da virgindade.

Na pastoral cristã, as mulheres são continuamente associadas ao pecado e à carne, vistas como perigos públicos e citadas como perdulárias, frívolas, sensuais e pecadoras, desde Eva, responsável pela queda da humanidade; demandam, portanto, maior controle e vigilância pelos homens. Já a serpente, elevada à condição de deusa no Egito antigo, é ligada ao sexo, transformada em metáfora do falo, símbolo da perversão, da maldade e da traição. E aqui retomo Foucault: “Em *De carne Christi*, Tertuliano vê a origem da queda no fato de que a serpente (*le serpent*, em francês, n.a.) se insinuou no corpo da mulher ainda virgem. Caim seria a descendência desse ato” (FOUCAULT, 2018, p. 45, n. 3).

O segundo momento refere-se à inveja do útero, quando Foucault destaca que a ejaculação era tida como o equivalente masculino ao parto feminino. Segundo ele, “Tertuliano compõe uma teoria da transmissão da falta original pelo sêmen”, partindo da ideia de que

o sêmen, o esperma outra coisa não é que uma espécie de decocção, ou melhor, de espuma que emana do corpo inteiro e que vem se exprimir na ejaculação do esperma, de sorte que, no esperma, o homem se duplica inteiramente. Encontramos aí a ideia da ejaculação masculina como simétrica do parto feminino. Do parto feminino sai outro ser, mas não se deve esquecer que, na ejaculação masculina, também se tem uma espécie de desdobramento do ser, e do ser inteiro (FOUCAULT, 2014, p.112).

A interpretação de Tertuliano de que a natureza humana se corrompeu com a queda e transmitiu essa “outra natureza” manchada para sempre (FOUCAULT, 2014, p. 112) é retomada em *Les Aveux de la Chair*. Aqui, Foucault destaca a figura de Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), que, por sua vez, repete Demócrito: “um homem nasce de um homem e é retirado dele”. E explica a leitura cristã: “Se o corpo é violentamente sacudido na emissão do sêmen, é que ele se encontra desligado dele e projeta uma substância que contem nela mesmo as razões materiais que permitirão fazer outro homem semelhante àquele de onde ela vem” (FOUCAULT, 2018, p. 40). Reforça, portanto, a atenção ao esforço dos padres de fazerem da ejaculação masculina o simétrico do parto feminino. Aliás, vale notar que Tertuliano não

esconde que discute sua diferença com as mulheres, como segue, em seu próprio texto:

Claro, sou um homem, e é pela rivalidade de sexo que quero agora desvencilhar as mulheres de seus atributos. Mas o medo devido a Deus não nos força também a certos entrincheiramentos em consideração à gravidade que se deve manter? 2. Seguramente, um vício da natureza colocou no homem por causa da mulher, bem como na mulher por causa do homem, a vontade de agradar, e meu sexo também reconhece os artifícios de beleza que lhe são próprios: aparar a barba com muito cuidado, depilá-la em diversas áreas; arrumar o cabelo (...), usar depilatório como as mulheres (...). E, no entanto, quando se conhece a Deus, quando se abdicou da vontade de agradar, a sensualidade não tem mais lugar e se rejeitam todas essas afetações como banais e contrárias à castidade” (TERTULLIEN, 1971, p.133).

O terceiro momento da atitude positiva de Foucault em relação às mulheres diz respeito ao estupro. Acompanhando as concepções misóginas de Clemente de Alexandria, Foucault (2018, p. 38) afirma:

Para ele, a menstruação é uma substância impura (...). Já que o sêmen (...) detém os poderes que, desenvolvidos na sua ordem racional, dão nascimento a um ser humano, ele não merece ser exposto ao contato com impurezas, nem ser lançado a uma expulsão brutal”.

Fazendo eco a um ensinamento médico corrente em sua época, Clemente entende que “nem todo momento é favorável à semente projetada no útero pelas relações sexuais”. É no momento em que cessa a menstruação e em que a matriz está vazia que “as mulheres são levadas ao ato venéreo e o desejam.” Foucault, então, acrescenta uma nota em que explica:

É também uma ideia médica a de que a mulher não pode efetivamente conceber, a menos que ela deseje a relação sexual. Daí decorria a conclusão de que se uma mulher engravidasse após um **estupro**, é que ela o havia de algum modo desejado (FOUCAULT, 2018, p. 38).

Em quarto lugar, destaco o que o filósofo considera como o império do sexo masculino em suas análises sobre o cristianismo. Segundo ele, “a libido se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino. Ela é originariamente fálica”. E mesmo que Agostinho

afirme que a mulher também tenha o mesmo “indecente movimento” que o homem, isto é, a ereção involuntária, mas secretamente, pois não é exposto como no caso dele, é “a visibilidade do órgão masculino (que) está no centro do jogo” (FOUCAULT, 2018, p. 337). “O corpo que escapa à vontade do homem é também um corpo que morre” (FOUCAULT, 2018, p. 338).

A REVOLTA DE EVA: UMA “LIBIDO À SOI”

A herança cristã legada às mulheres e que se reproduz em grande parte no imaginário social ainda na atualidade, tem sido objeto de denúncia inclusive no interior da própria igreja, seja pelas teólogas feministas, seja pelos padres que repudiam a misoginia reinante. Nessa direção, o pároco italiano Vittorio Menciucci critica uma narrativa misógina que traça a origem das mulheres de maneira extremamente negativa e preconceituosa. Diz ele:

Deus não quer deixar Adão sozinho e lhe promete que lhe dará uma ajuda que lhe seja semelhante. Ou seja, a mulher é criada para que seja de ajuda ao homem, caso contrário, não teria sentido existir. Além disso, é tirada de uma costela do homem, portanto, dependente dele, e a costela é um osso torto, então a mulher é constitutivamente feita de “madeira torta”. (...) A mulher é muitas vezes apresentada como imersa em um halo de uma viscosa sexualidade sedutora e, ao mesmo tempo, devastadora. Ela é sempre responsável pelo mal, mesmo quando quem cai é o homem. São Paulo afirma com segurança: “E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, pecou” (MENCUCCI, 2018).

Por sua vez, a teóloga feminista Tereza Martinho Toldy, em seu artigo “A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres” (2010), faz uma crítica contundente à teologia de Agostinho, em que o homem aparece como criado à imagem e glória de Deus, enquanto “a mulher é a glória do homem”. Entendendo que Deus deveria ter criado outro homem para a companhia de Adão, que seria mais adequado como companhia e mais competente para o trabalho do cultivo da terra, a explicação que Agostinho encontra para a existência de Eva é a de um auxiliar passivo, necessário apenas para a reprodução. Se não fosse por essa finalidade, a continuidade da espécie, a união entre um homem e uma mulher não faria o menor

sentido, segundo ele. No entanto, Toldy explica que, ainda assim, para Agostinho, a geração da vida resulta da potência do sêmen masculino, pois é ele que contém a vida, noção, aliás, que se encontra já em Aristóteles. Novamente a mulher é destituída de qualquer força, poder e valor. Em suas palavras,

Neste sêmen masculino, já existem todas as partes da criança que irá nascer, ainda que de forma latente, isto é, na sua essência. A mãe contribui com a substância do corpo, na medida em que é nela que o embrião se desenvolverá. Portanto, o papel da mulher (*corpo*) é subordinado ao do homem (*corpo+alma*), uma vez que a mãe apenas contribui passivamente, enquanto a actividade se encontra apenas no pai (cf. Sto. Agostinho, cf. *Gen ad litt.* X, 20, 21; *Civ. Dei* XXII, 14) (TOLDY, 2010, p. 176).

Outra conhecida teóloga feminista, Uta Ranke-Heinemann, em *Eunuco pelo Reino de Deus, Mulheres, Sexualidade e a Igreja Católica*, traduzido e publicado em português, em 1988, muito próxima a Foucault, também questiona a “autoridade avassaladora” de Santo Agostinho, apresentado nos seguintes termos, no capítulo a ele destinado no livro: “O homem que fundiu o cristianismo com o ódio ao sexo e ao prazer numa unidade sistemática foi o maior dos Padres da Igreja” (RANKE-HEINEMANN, 1988, p. 88).

Já no final dos anos sessenta, a crítica feminista atingia também a noção de que a libido é originariamente fálica, como aponta acima Foucault, nos textos e interpretações das feministas francesas. Estas procuravam desconstruir a leitura masculina da sexualidade, mostrando que se existem dois sexos, existem também duas libidos; se existe a “libido fálica”, apoiada sobre determinadas concepções dualistas, também existe a libido feminina, uma “libido à soi”, como explicava Antoinette Fouque, psicanalista e ativista feminista, nos seminários realizados na Universidade de Vincennes, em 1969.

Questionando as teorias freudianas e lacanianas, ela cria a noção de “libido *creandi* das mulheres”, discutida a partir de um campo político e abrindo espaço para pensar em outra libido, para além da “homomasculina dominante e única”. Esta outra maneira de experimentar o sexo pelas mulheres suporia uma economia desejante diversa, entendida a partir de conceitos que escapam da lógica da representação. Assim, diz ela, enquanto na “Libido 1”, as noções

dominantes são “fracasso/sucesso; ativo/passivo; sado/masquista; potência/impotência, na “Libido 2” emerge “outra relação com o tempo, sem antes, nem depois. Libido 2: é ir à lua, flutuar, decolar, leveza, flutuante (...) horizontalidade” (FOUQUE, 2018, p.249).

JÁ NOS TRÓPICOS...

Foucault conhecia bem não só as feministas, mas também os anarquistas; em alguns momentos de sua obra, encontramos referências a Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin. Contudo, é bem provável que nunca tivesse ouvido falar do ensaio “A confissão”, publicado pelo jornal anarquista e anticlerical *A Lanterna*, fundado em São Paulo, em 1901. Neste texto de 1911, o autor, Benedito Gomide, criticava veementemente essa prática religiosa:

A confissão, essa miserável invenção dos padres, degrada, perverte tudo. (...) nenhum homem que tenha vergonha permitiria que sua mulher vá à casa de um homem solteiro para passar com ele largas horas, fora do alcance das vistas do mundo. Que dizer, então, se souber que esse homem solteiro pretende penetrar pela moral na consciência da sua esposa e esquadrihá-la toda, para traçar-lhe o caminho que deve seguir? Que dizer, também, si souber que esse homem solteiro ha de conversar com sua esposa sobre assumptos que a decência manda calar? (...) Abaixo o confessionário! A confissão auricular, obrigatória, data do século XIII, foi imposta pelo Concilio de Latrão em 1215, sob o pontificado de Inocência III e erigida em dogma pelo Concilio do Trento” (A LANTERNA, São Paulo, 1911).

Foucault também não deve ter ouvido falar da anarcofeminista mineira Maria Lacerda de Moura (1887-1945), de quem, no entanto, esteve intelectualmente bem próximo. Esta crítica feroz da teoria da degenerescência publica, em 1924, o livro *A mulher é uma degenerada?*, em que refuta as teorias lombrosianas e o argumento da inferioridade biológica das mulheres. Contudo, suas críticas vão muito além, chegando à misoginia dos ensinamentos cristãos e da igreja. Segundo ela, “o cristianismo dos homens (...) contribuiu para mergulhar a mulher no sono de si mesma por séculos”. (MOURA, 2018, p. 240)

É provável também que Foucault não conhecesse outro importante crítico do cristianismo à brasileira: o famoso escritor

Machado de Assis (2001), que, no conto intitulado “Adão e Eva”, de 1896, apresenta, na voz de um juiz-de-fora, outra versão da criação do mundo. A cena se passa em meio a uma saborosa conversa na casa de Dona Leonor, lá pelos idos dos anos de 1.700, quando o Sr. Veloso decide expor a sua verdadeira teoria a esse respeito. Segundo ele, quem inventou o mundo foi o Diabo e Deus veio contrabalançar os prejuízos. Tendo o Diabo criado as trevas, Deus fez a luz. Tinham cavado abismos e cavernas na terra, então Deus fez o sol, a lua e as estrelas. Em seguida, o Diabo criou Adão e Eva, sem alma obviamente, mas com instintos muito negativos: Eva tinha vontade de enganar seu parceiro; este, por sua vez, tinha ímpetos de espancá-la. Mas “Deus infundiu-lhes a alma, com um sopro, e com outro os sentimentos nobres, puros e grandes.” Irritado, o Diabo convence sua amiga Serpe (de serpente) a seduzir Eva, de quem tinha muita raiva e inveja, já que esta, além de esguia, andava e não rastejava; mas Eva rejeita seu convite traiçoeiro e não aceita a maçã. Assim, não se tem queda, isto é, não só Eva se salva, mas toda a humanidade é acolhida por Deus no Jardim do Éden, por ele criado.

Quando Foucault voltou ao Brasil, em 1973, deveria ser encenado, no Rio de Janeiro, onde palestrou, o espetáculo teatral “Calabar – elogio da traição”, de Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra, que, no entanto, foi rapidamente censurado. A peça contava a história de um senhor de engenho pernambucano, Domingos Fernandes Calabar, que, no século XVII, traía os colonizadores portugueses e aliara-se aos invasores holandeses (NUNES, 2002). Nela, era cantada a composição “Não existe pecado do lado de baixo do Equador”, famosa posteriormente na voz de Ney Matogrosso. Filho de um historiador erudito, o frevo foi inspirado em um ditado que Chico Buarque encontrou no livro do pai, *Raízes do Brasil*, publicado em 1936. Diz Sérgio Buarque de Holanda, que, segundo o cronista Gaspar Barlaeus, na Europa, corria o ditado de que “aquém do Equador não existe nenhum pecado”, ao que o historiador complementava: “Como se a linha que divide o mundo em dois hemisférios também separasse a virtude do vício” (BARLAEUS *apud* HOLANDA, 1994, p. 33, n. 43).

Já nesse período, o século XVII, o Brasil era tido como lugar de extrema liberdade dos costumes, ou de licenciosidade e relaxamento moral, como explica Paulo Prado, na famosa obra *Retrato do Brasil. Ensaio*

sobre a tristeza brasileira, publicado no mesmo ano que *Macunaíma*, de Mario de Andrade, em 1928 (RAGO, 1998; GIANNETTI, 1999).

Paulo Prado é reproduzido pelos grandes historiadores, como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, e seu livro tem hoje cerca de vinte edições lançadas no Brasil; já Maria Lacerda de Moura conseguiu ser republicada por uma editora alternativa apenas em 2018. Felizmente é também neste ano que recebemos outra defesa de Eva, desta vez, em *Les Aveux de la Chair*.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. *Adão e Eva (1885)*. Contos: uma antologia. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CALÇADO, Thiago. *Entre a carne e o verbo*. Confissão, sexualidade e discurso em Michel Foucault. São Paulo: Gênio Criador Editora, 2017.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.

DUBY, Georges. *As damas do século XII*. Tradução: Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhias das Letras, 2013.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994a. p. 298-329.

_____. Sexualité et pouvoir. In: *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994b. p. 552-570.

_____. La scène de la philosophie. In: *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994c. p. 571-594.

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

_____. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. O poder e a política de Michel Foucault. *Ecopolítica*, São Paulo, n. 12, p. 93-107, maio/ago. 2015.

_____. *Histoire de la Sexualité*, t.4. *Les Aveux de la Chair*. Paris: Galimard, 2018.

FOUQUE, Antoinette. *MLF Psychanalyse et politique, 1968-2018*, v.1, *Les premières années*. Paris: des femmes -Antoinette Fouque, 2018.

GIANNETTI, Eduardo. *Ultra aequinoxialem non peccari*. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 4 mar. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq04039914.htm>. Acesso em: 18 mar. 2019.

GOMIDE, Benedito. *A Confissão. A Lanterna*, São Paulo, 1911, Biblioteca “A Lanterna”, Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP.

GRANDE Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

McLAREN, Margaret A. *Foucault, Feminismo e Subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016. (Coleção Entregêneros).

MENCUCCI, Vitorio. As mulheres e a Igreja. As raízes de uma discriminação. *Revista IHU – UNISINOS*, São Leopoldo, RS, 12 ago. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581733-as-mulheres-e-a-igreja-as-raizes-de-uma-discriminacao-artigo-de-vittorio-mencucci>. Acesso em: 18 mar. 2019.

MOURA, Maria Lacerda de. *A Mulher é uma Degenerada*. São Paulo: Tenda de Livros, 2018.

NUNES, Elzimar Fernanda. *A reescrita da história em Calabar, o elogio da traição, de Chico Buarque e Rui Guerra*. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002. 141 p.

OKSALA, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Feminist Experience: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Ensaio sobre a tristeza brasileira. 3. ed. São Paulo, 1929.

RAGO, Margareth. Sexualidade e identidade na historiografia brasileira. In: LOYOLA, Maria Andrea (org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.

TERTULLIEN. *La Toilette des Femmes (De cultu feminarum)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 89, 2010, p. 171-183. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/3761>. Acesso em: 18 mar. 2019.

CAPÍTULO 2

AS UTILIDADES DE MICHEL FOUCAULT PARA REFLETIRMOS SOBRE A DEMOCRACIA E O FASCISMO

Priscila Piazzentini Vieira¹

Quais são as utilidades, no sentido dado por Nietzsche (2003), de Michel Foucault, para refletirmos sobre a democracia e o fascismo? Para responder a essa pergunta, retomo a sua intenção de encarar a história e o passado como espaços da diferença e da explicitação das contingências do nosso próprio presente. Ressalto, dessa maneira, que Foucault denomina de história genealógica, aquela que parte de um diagnóstico do presente ou da reativação constante de uma interrogação filosófica, que se formula "como crítica permanente de nosso ser histórico" (FOUCAULT, 2005a: 345).

Parto do prefácio "*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*" (FOUCAULT, 1991) que Foucault escreveu, em 1977, ao livro *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 1976). Além disso, retomo as suas reflexões em uma conferência dada no Japão, em 1978: "A filosofia analítica da política" (FOUCAULT, 1994). Por fim, reflito sobre a crise da democracia grega, tematizada por Foucault, em 1983, no curso *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2008a).²

Deixo para tratar, em uma outra oportunidade, as principais discussões que têm sido realizadas sobre suas noções de disciplina, biopolítica, governo, governamentalidade e contracondutas, bem como suas críticas ao neoliberalismo, ao modelo de soberania, ao contrato social, às figuras dos sujeitos de direito e de interesse, ao capital humano, ao poder pastoral, etc. Essas reflexões estão

¹ Professora no Departamento e no Programa de Pós-graduação em História (PPGHIS), da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: priscilav@gmail.com

² Para discussões sobre a democracia e o curso *O governo de si e dos outros*, de Foucault, ver: FONSECA (2011) e TÓTORA (2014).

presentes, especialmente, nos livros *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2005b) *História da Sexualidade I* (FOUCAULT, 2007) e nos cursos *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2005c) *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008b) e *Nascimento da Biopolítica* (FOUCAULT, 2008c). Certamente, todos esses textos nos auxiliam na compreensão da emergência e das transformações sofridas pela democracia moderna, entre os séculos XVIII, XIX e XX.

Para além disso, também é importante explicitar como Foucault, em seu intuito de repensar o modo como encarava o funcionamento das relações de poder na modernidade, teve o fascismo como uma das suas principais preocupações. O fascismo encarado não somente como aquele que esteve presente no Estado italiano comandado por Mussolini, mas, também, aquele que está entranhado em nossos modos de vida.

Insisto que o meu intuito principal será encarar o passado, incluindo aí o próprio período no qual Foucault elaborou suas reflexões, as décadas de 1970 e 1980, como uma diferença que escancara a contingência das relações de poder e dos modos de vida do nosso presente. Não proponho uma sistematização de todas as reflexões de Foucault nas quais os termos democracia e fascismo aparecem, mas pretendo indicar alguns deslocamentos teóricos propiciados por ele para pensarmos o poder, o Estado, o governo e os modos de vida. Encaro as utilidades trazidas por Foucault sempre pela possibilidade de ressignificarmos as relações que estabelecemos com os conceitos e as nossas práticas políticas. Quem sabe isso, em alguma medida, possa nos auxiliar a refletir sobre outras maneiras de compreender os sentidos que a democracia e o fascismo possuem em nossa atualidade.

Começo, então, pelo prefácio "*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*" que, inclusive, já inspirou o título de um Colóquio sobre Foucault realizado no Brasil, na Unicamp, em 2008: "*Para uma vida não-fascista*" (RAGO; VEIGA-NETO, 2009). No prefácio, o "*acontecimento do fascismo*" parece ser uma das grandes questões-problema. Estaria ainda o passado rondando como um fantasma a Europa? Não se trata de um texto preso ao passado e às impossibilidades de renovação do presente, ao contrário, trata-se de um prefácio que percebe e diagnostica mudanças fundamentais na constituição das militâncias políticas. Foucault diz: "o combate se

deslocou e ganhou novas zonas" (FOUCAULT, 1991, p.82). Ele explicita a seguinte conclusão: as mudanças na militância política e os modos de se pensar o poder e a dominação sempre andaram juntas. Sem uma teoria que teria de maneira redentora iluminado a nossa prática sempre perdida e sem a pureza de uma prática genuína que poderia prescindir de qualquer teoria. Emerge, desse modo, a conexão entre militância, relações de poder e modos de vida. Mas o "Prefácio" não era sobre um livro? Um livro encarado como um acontecimento, uma "arte", no sentido de uma "arte erótica" (FOUCAULT, 1991, p. 82), como quer Foucault:

Apoiando-se sobre noções aparentemente abstratas de multiplicidades, de fluxo, de dispositivos e de alternativas, a análise da relação do desejo com a realidade e com a "máquina" capitalista traz respostas a questões concretas. Questões que se preocupam menos com o "porquê" das coisas que com seu como. Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve despender suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de mudança da ordem estabelecida? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica* (FOUCAULT, 1991, p. 82).

Há, ainda, neste prefácio escrito por Foucault, o diagnóstico dos combates, das lutas e das resistências. O primeiro grupo contra o qual deveríamos lutar é composto pelos "ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, esses que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da verdade" (FOUCAULT, 1991, p. 82). Há, ainda, o inimigo maior:

(...) o fascismo. E não apenas o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas - mas também o fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora (FOUCAULT, 1991, pp. 82-83).

Foucault encara o *Anti-Édipo* como um livro de ética que há muito tempo não era escrito na França. Ele, ainda, destaca que ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensar e de viver:

Como fazer para não vir a ser fascista mesmo quando (sobretudo quando) se crê ser um militante revolucionário? Como desembaraçar nossos discursos e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como caçar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento? Os moralistas cristãos procuravam os traços da carne que estavam alojados nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, vigiam os traços mais ínfimos do fascismo no corpo (FOUCAULT, 1991, p. 83).

Na conferência dada no ano seguinte, em 1978, no Japão, "A filosofia analítica da política", Foucault fala do quanto foi importante para a sua geração refletir sobre o poder. Para ele, não foi uma questão colocada por essa geração, mas colocada para essa geração, pela sua atualidade, mas também pelo passado recente que ainda não havia terminado. Ou seja, é nessa ocasião que ele fala das duas doenças que dominaram a metade do século XX: o estalinismo e o fascismo. Eles trouxeram elementos específicos, mas também, e essa é a parte mais destacada por Foucault, fizeram prolongar uma série de mecanismos que já existia nos sistemas sociais e políticos do Ocidente: na organização dos grandes partidos, no desenvolvimento dos aparelhos policiais, na existência de técnicas de repressão como nos campos de trabalho. Para Foucault, tudo isso era uma herança que constitui as sociedades ocidentais liberais, e que o estalinismo e o fascismo só fizeram retomar (FOUCAULT, 1994, pp. 535-536). Ou seja, tudo o que ele estudou nos anos 70 em *Vigiar e Punir*, *História da Sexualidade I*, *Em defesa da sociedade*, *Segurança, Território, População*, e continuaria estudando em *Nascimento da Biopolítica*, dá um grande suporte para compreender tal herança.

Foucault continua sua conferência, apontando que teria sido essa experiência que obrigou a geração dele a colocar a questão do poder que, apesar de todas as especificidades existentes, perpassaria os sistemas de poder presentes no Estado fascista de Mussolini, as organizações de poder hitleristas e estalinistas, mas também o sistema ditatorial chileno e no Camboja. É, nesse sentido, que ele defende que enquanto o grande problema da Europa do século XIX havia sido o da miséria e da acumulação da riqueza, o do século XX seria atravessado por movimentos de revoltas que colocam em questão essa superprodução de poder que o estalinismo e o fascismo manifestaram em seu estado nu e monstruoso, com muitos exemplos marcantes.

Lembro-me da crítica elaborada por Maria Lacerda de Moura no Brasil, com a obra *Fascismo: filho dileto da Igreja e do Capital* (MOURA, 2018), escrita em 1935, e com a qual tomei contato pelos livros de Margareth Rago, como *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista* (RAGO, 2014) e, mais recentemente, com os trabalhos de Patrícia Lessa e seu livro lançado, *Amor e libertação em Maria Lacerda de Moura* (LESSA, 2020). Também seria fundamental destacar a luta do grupo *Mujeres Libres* na Revolução Espanhola contra o fascismo. Tal revolta foi estudada por Margareth Rago e Maria Clara Pivato Biajoli (RAGO; BIAJOLI, 2017).

Então, enquanto para o XIX foi necessário pensar uma economia que tivesse por objetivo específico a produção e a distribuição de riquezas, Foucault destaca a necessidade que a sua geração teve de pensar uma economia do funcionamento das relações de poder. Ele, inclusive, afirma que uma das mais antigas funções do intelectual no Ocidente seria a de colocar um limite a esse excesso de poder, em todos os momentos em que ele arriscava-se se tornar cada vez mais ameaçador. Ou seja, o intelectual teria como função a do anti-déspota, e Foucault percebe isso desde o início da filosofia grega, com as seguintes figuras: a do filósofo legislador (como aquele que define os limites legais no interior dos quais o poder poderia ser exercido sem perigo - e o exemplo utilizado aqui é o de Sólon); a figura do conselheiro do príncipe, que ensina a ele a sabedoria, a virtude, a verdade, que seriam capazes de impedir o abuso do seu poder - o exemplo dado aqui é o do filósofo pedagogo: Platão diante de Denys, o tirano; a terceira figura é a do anti-déspota que, em sua prática e em seu pensamento filosófico fica, em relação ao poder, independente e, ao mesmo tempo, ri do poder - o exemplo dado por Foucault, nesse caso, é o dos cínicos (FOUCAULT, 1994, p. 537).

De qualquer maneira, surge essa figura do filósofo como o moderador do poder, o filósofo que reage com um riso zombeteiro diante do poder. Foucault se pergunta: essa oposição entre a reflexão filosófica e o exercício do poder não caracterizaria melhor a filosofia do que a sua relação com a ciência? Para ele, fazia muito tempo que a filosofia não poderia ter em relação à ciência o papel de fundação. Ao contrário, a função de moderação em relação ao poder mereceria ainda ser retomada. Ele reflete, mostrando que, apesar de tudo, nunca houve uma cidade platônica, com a figura do filósofo legislador, nem

um Império estóico, já que, por exemplo, o estoicismo era para Marco Aurélio uma maneira de ser imperador, mas nunca foi uma arte ou uma técnica para governar o império (FOUCAULT, 1994, p. 538).

Aproveito essas reflexões de Foucault, em 1978, sobre a cultura antiga, para tratar de uma discussão sobre a crise da democracia, que aparecerá cinco anos mais tarde, no curso *O governo de si e dos outros*. A crise da democracia grega aconteceu no final do século V e no século IV a.C. Esse tema somente pode ser discutido se levarmos em consideração os estudos de Foucault sobre a *parrhesía* ou a coragem da verdade. Foucault resume a definição “canônica” da *parrhesía* na primeira hora da "Aula de 9 de fevereiro de 1983":

(...) de modo geral, ela significa toda forma de liberdade da palavra; e, em segundo lugar, no contexto da cidade democrática e no significado político do termo, a *parrhesía* é esta liberdade de fala que é dada a todo cidadão (...) mesmo se eles são pobres (FOUCAULT, 2008a, p.171).

Ele começa por essa definição para, depois, mostrar uma mudança importante: a *parrhesía* não será exercida somente sobre o corpo da cidade, mas também sobre a alma dos indivíduos. Primeiramente, o termo tem um significado corrente que significa a liberdade de fala. Juntamente com esta noção, encontra-se uma outra: a de franqueza. Então, Foucault corrige essa definição dizendo que não é simplesmente a liberdade de fala, mas também a franqueza no ato de professar a verdade. Há, então, um significado corrente, familiar da *parrhesía* e, depois, esse significado mais técnico e preciso.

Em segundo lugar, não podemos simplesmente resumir o significado e os problemas colocados pela noção de *parrhesía* dizendo apenas que ela é a liberdade de fala dada a todo cidadão em uma democracia, quer ele seja rico ou pobre. Nesse caso, apesar de interligadas, as noções de *parrhesía* e *isêgoria* são diferentes. Enquanto a última significa o direito constitucional, institucional, o direito jurídico reservado a todo cidadão de falar, a *parrhesía* se refere à prática política efetiva, pois o parresiasta é aquele que toma a palavra, exerce sua influência sobre a decisão dos outros, persuade e profere o que ele estima ser a verdade, servindo de guia para os outros. Não é, portanto, a distribuição igual do direito de fala a todos os cidadãos, quer eles sejam pobres ou ricos. Essa definição, para Foucault, é insuficiente.

E, também, não devemos crer que esta questão da *parrhesía*, em seu significado político, coloque-se somente no campo da democracia. Ela pode propor problemas políticos e técnicos mesmo dentro dos jogos de um poder autocrático. E é, nesse contexto, que aparece a questão da direção da alma do Príncipe: “como podemos nos endereçar ao Príncipe, como dizemos a ele a verdade? (...) como devemos agir sobre a sua alma? O que é o conselheiro do Príncipe?” (FOUCAULT, 2008^a, p.173). A *parrhesía*, portanto, além de colocar problemas suplementares à *isêgoria*, diferenciando-se da distribuição igual de um direito de fala, deve ser entendida como um direito de falar a verdade em qualquer forma de governo, até mesmo o aristocrático.

Aparece, ainda, a imagem da *parrhesía* que é ruim, daquela que não funciona em uma democracia e que não coincide com os seus próprios princípios. Ela surgirá a partir da morte de Péricles, quando Atenas representa uma cidade em que o jogo da democracia e da *parrhesía* já não é mais conveniente para a sobrevivência do sistema político democrático. Essa imagem do ajustamento falho entre a democracia e o dizer verdadeiro pode ser encontrada em muitos textos, mas Foucault destaca o de Isócrates (1942), "Sobre a paz". A prática da *parrhésia* não funciona quando os oradores são ameaçados com a expulsão, o exílio e até a morte. O acoplamento desejável entre democracia e *parrhesía* desaparece quando existe esta ameaça de morte que pesa sobre a enunciação da verdade. O texto de Isócrates também permite discutir sobre o lugar da crítica. Isso porque, quando ele fala aos atenienses sobre os seus próprios erros, faltas e defeitos, eles aceitam escutá-los somente sob a forma da comédia e dentro de um teatro. Ao contrário, os atenienses não suportam nenhuma forma de crítica que tomaria, nesse quadro da política, a forma de uma resposta direta endereçada por um orador à Assembléia, livrando-se sempre dos oradores ou dos homens políticos que participam desse jogo. E essa é a primeira razão apontada por Foucault para exemplificar como a relação entre a *parrhesía* e a democracia se encontra danificada.

Se democracia e *parrhesía* não funcionam mais como um belo par, não é simplesmente porque o dizer verdadeiro foi recusado, mas porque algo como a sua imitação apareceu, ou seja, o seu lado falso. Trata-se, assim, do discurso do adúlador e do demagogo. E em que consiste essa prática? Foucault indica que, primeiramente, já não

importa quem fala. Não é mais o pertencimento ao solo e a uma tradição, ou as qualidades morais de integridade, de inteligência ou de devoção ao interesse geral que se destacam. Sem se importar com essas qualidades, não serão mais os melhores que poderão ter esse papel de ascendência sobre os demais cidadãos, mas muitas vezes os indivíduos da pior espécie.

Em segundo lugar, esta nova figura do parresiasta não fala mais o que representa a sua opinião, porque ele pensa que ela é verdadeira ou possui uma determinada inteligência para que a sua opinião corresponda efetivamente à verdade e ao que é o melhor para a cidade. Agora, o que o parresiasta diz representa a opinião corrente, aquela da maioria. Ou seja, ao invés da autoridade ser exercida pela própria diferença do discurso verdadeiro, ela será obtida pela sua conformidade com aquele que pode ser qualquer um que diz ou pensa. O terceiro traço demonstra como essa falsa *parrhesía* não tem como principal característica a coragem singular daquele que é capaz de se voltar contra o povo e dar-lhes as respostas. No lugar da coragem, encontramos os indivíduos que estão preocupados em garantir a sua própria segurança e o seu próprio sucesso pelo prazer que eles produzem nos auditores, adulando seus sentimentos e suas opiniões.

Então, o mau exercício da *parrhesía* é um problema que aparece na Atenas dos séculos V e IV a.C: o da diferença indispensável, mas sempre frágil, introduzida pelo exercício do discurso verdadeiro na estrutura da democracia. Pois, não são todos que podem ter acesso ao discurso verdadeiro na democracia. E é, nesse contexto, que a relação entre os dois torna-se difícil e problemática. Foucault pontua:

(...) é preciso compreender bem que o discurso verdadeiro não se divide e não pode ser dividido igualmente na democracia, segundo a forma da *isêgoria*. Não é porque todos podem falar que todos podem dizer a verdade. O discurso verdadeiro introduz uma diferença, ou ainda ele está ligado, às vezes em suas condições e em seus efeitos, a uma diferença: somente alguns podem dizer a verdade (...) nesse momento se produz uma diferença que é aquela da autoridade exercida de uns sobre os outros. O discurso verdadeiro, a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro (FOUCAULT, 2008a, p. 167).

É aí que Foucault aponta um novo paradoxo. O primeiro era: só pode existir discurso verdadeiro na democracia, mas ele introduz algo que é diferente e irreduzível à sua estrutura igualitária. Ainda, porém, é exatamente porque esse discurso é verdadeiro que permite a democracia existir. Mas, de outro lado, o discurso verdadeiro se dá na democracia pela luta, pelo conflito, pelo enfrentamento, na rivalidade e, então, o discurso verdadeiro está sempre ameaçado na democracia. E é este o segundo paradoxo: não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a possibilidade da redução ao silêncio do discurso verdadeiro está inscrita na democracia. A partir desses dois grandes paradoxos centrais que expressam a crise da boa relação entre a democracia e o dizer verdadeiro, Foucault reflete sobre a condição da democracia de sua própria época, demonstrando como a problematização da atualidade é central em seus estudos sobre a Antiguidade:

(...) em uma época como a nossa em que gostamos tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição de poder, da autonomia de cada um no exercício de poder, nos termos da transparência e da opacidade, da relação entre a sociedade civil e o Estado, creio que é bom talvez lembrar dessa velha questão, que foi contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e de suas crises, a saber a questão do discurso verdadeiro e da partilha necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir em uma democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e ameaça-o sem cessar (FOUCAULT, 2008a, p. 168).

Como já lembrado por Foucault na conferência de 1978, os cínicos estabelecem uma relação de enfrentamento, escárnio e zombaria em relação ao poder. A *parrhesía* dos cínicos consiste em se mostrar em sua nudez natural, fora de todas as convenções e de todas as leis artificiais impostas pela cidade. Os cínicos deslocaram a relação entre o dizer verdadeiro filosófico e o exercício do poder político do espaço da Assembleia. Eles são aqueles que ocuparam a cidade e que perpetuaram até o Império romano as tradições da praça pública.

Os séculos XVIII e XIX representam, para Foucault, uma grande ruptura. Nestes séculos, vemos a constituição de regimes políticos que não somente possuem uma ligação ideológica, mas também orgânica com as filosofias. É o caso da relação que a Revolução Francesa e o

império napoleônico tiveram com Rousseau e, de modo geral, com toda a filosofia do século XVIII; assim como da ligação orgânica que também existiu entre o Estado prussiano e Hegel; outra ligação, bastante paradoxal, é a que se estabeleceu entre o Estado hitleriano e Wagner e Nietzsche; assim como aquela estabelecida entre leninismo, o Estado soviético e Marx. O século XIX foi, então, palco desses estados filosóficos - as filosofias que são, ao mesmo tempo, Estados, e Estados que se pensam, se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas. A questão que mais chama a atenção de Foucault é que todas essas filosofias que se tornaram estados eram Filosofias da liberdade, mas acabaram por dar lugar a formas de poder, quer seja sob a forma do terror, da burocracia ou do terror burocrático e acabaram por significar o oposto do regime da liberdade.

Foucault enxerga nessa situação uma comédia com sabor amargo que é característica a essas filosofias modernas: elas foram pensadas segundo uma relação essencial de oposição ao poder e ao seu exercício ilimitado, mas o destino fez com que cada vez mais que as escutamos, que o poder, que as instituições políticas se interpenetram com seus pensamentos, mais elas servem para autorizar as formas excessivas de poder. A série cômica triste (FOUCAULT, 1994, p. 539) é significativa para Foucault: Hegel transformado no regime de Bismarck; Nietzsche teve suas obras completas dadas por Hitler a Mussolini. Mais do que o apoio dogmático das religiões, a filosofia deu suporte para o excesso de poder. Diante dessa situação, Foucault percebe algumas atitudes possíveis: nos interrogarmos sobre essas ligações estranhas que o Ocidente fez entre essas filosofias e o poder, com a pergunta: como essas ligações entre a filosofia e o poder puderam se formar no mesmo momento em que a filosofia se dava como princípio, senão de contra-poder, ao menos de moderação do poder? Tratar-se-ia de uma traição da filosofia? Ou é por que a filosofia foi sempre secretamente, e não importa o que ela diga, uma certa filosofia do poder? Ele se pergunta: será que dizer ao poder: você deve parar aqui, não deve tomar a forma do excesso, não seria tomar de maneira precisa, virtual e secreta, o lugar do poder e, por consequência, realizar-se como lei? (FOUCAULT, 1994, pp. 539-540).

Foucault também se lembra de uma outra imagem, aquela que diz que a filosofia não tem nada a ver com o poder, que a sua vocação

profunda e essencial é sua relação com a verdade ou interrogar-se sobre o ser; e que ela se comprometeria ao se emaranhar nesses domínios empíricos da questão da política e do poder. Nessa direção, ela teria se traído ao frequentar um lugar onde ela não deveria ter ido e ao colocar questões que não seriam as suas (FOUCAULT, 1994, p.540).

Voltando ao tema da crise da democracia grega, Foucault apontava para o distanciamento entre uma coragem da verdade ligada ao palco da Assembleia, passando pouco a pouco a ocupar cada vez mais o campo da filosofia, definida a partir da livre coragem de dizer a verdade:

(...) é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade e, dizendo assim de forma corajosa a verdade, de ganhar a ascendência sobre os outros para lhes conduzir como se deve, e isso em um jogo que o próprio parresiasta deve aceitar, do perigo que pode ir até a morte. A filosofia, assim definida como livre coragem de dizer a verdade para garantir a autoridade sobre os outros, conduzir-lhe como se deve até o risco da sua própria morte, é isso, creio eu, que é filha da *parrhesía*. E é em todo caso isso, parece-me, sob esta forma, que a prática filosófica se afirmou ao longo de toda a Antiguidade (FOUCAULT, 2008a, p. 314).

A função geral da filosofia, para Foucault, em toda a filosofia antiga, é a possibilidade de dizer de maneira corajosa e livre a sua verdade. A vida filosófica, a existência que escolhemos, as escolhas que fazemos, as coisas as quais renunciamos, as que aceitamos, a maneira como nos vestimos, falamos, tudo isso deve ser a manifestação dessa verdade. Foucault, nesse contexto, acredita que a filosofia ocidental moderna tem poucos pontos em comum com esta filosofia parresiástica. Lembremos que, na Antiguidade, a filosofia era uma livre interpelação da conduta dos homens por um dizer verdadeiro que aceita correr o risco de seu próprio perigo. Foucault recorre a Epíteto (1963). É ele quem descreve a forma mais típica da filosofia antiga, já no fim da sua era de ouro, nos primeiros séculos d.C. Voltamos, assim, ao perfil do cínico. Epíteto mostra o que constitui um tipo de limite em relação ao que foi a grande história da filosofia antiga como *parrhesía*, até porque a partir desse retrato se desenha algo como um lugar que dará condições de possibilidade para o surgimento do dizer verdadeiro cristão.

Primeiramente, o cínico é aquele que adota a filosofia como modo de vida, e como uma manifestação perpétua da verdade. Ele está desprendido de qualquer artifício ou ornamento e não tem nada a esconder, recusando-se a seguir quaisquer convenções ou normas sociais. Ele também é aquele que se dirige aos homens poderosos, irritando-os e correndo sempre um risco. O cínico, ainda, ao anunciar a verdade, não salva somente a si próprio, mas a humanidade inteira. E pouco tempo depois de Epíteto, seis ou sete séculos após Sócrates, o ensinamento cristão apropria-se desta função parresiástica, livrando-a, pouco a pouco, da filosofia. Foucault diz: “uma definição nova do ascetismo, não mais definida pelo domínio de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar, creio eu, profundamente a economia do dizer verdadeiro” (FOUCAULT, 2008a: 320). E depois de ser transferida da política para a filosofia, a *parrhesía* será deslocada para o campo da pastoral cristã.

Em 1983, Foucault propõe reatar os fios de conexão entre as culturas antiga e moderna, e indaga-se: podemos ver a filosofia moderna como uma recuperação da *parrhesía*? Nesse momento, ele passa a entender a filosofia moderna como uma crítica às práticas pastorais, então, nesse sentido, ele entende que é como *parrhesía* que a filosofia moderna se afirmou. Foucault reescreve, assim, a sua história da filosofia:

Em todo caso [...] era para sugerir uma história da filosofia que não se ordenaria por nenhum dos dois esquemas que são tão prevaletentes atualmente, aquele de uma história da filosofia que procuraria a origem radical em alguma coisa como um esquecimento, ou ainda o outro esquema que consistiria em considerar a história da filosofia como progresso ou desenvolvimento de uma racionalidade. Creio que podemos também fazer a história da filosofia não como esquecimento, nem como movimento da racionalidade, mas como uma série de episódios e formas – de formas recorrentes, de formas que se transformam – de veridicção. A história da filosofia, em suma, como o movimento de transformação, de redistribuição da *parrhesía*, como o jogo diverso do dizer verdadeiro (FOUCAULT, 2008a, p. 322).

A *parrhesía* política e a *parrhesía* filosófica desenham, para Foucault, os elementos e as características mais fundamentais do que será a filosofia moderna. Se lermos a filosofia moderna como uma

história da veridicção em sua forma parresiástica, vemos que ela é, de um lado, como a *parrhesía* política, uma prática que, em sua relação com a política, é a prova de sua realidade. É uma prática que encontra na crítica da ilusão, do engano, da lisonja, sua função de verdade. E, como a *parrhesía* filosófica, é uma prática que encontra na transformação do sujeito por ele mesmo e do sujeito pelo outro seu objeto de exercício. E é essa junção que “constitui o ser moderno da filosofia, ou talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga” (FOUCAULT, 2008a, p.326). Ele conclui da seguinte maneira essa comparação:

A filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade que termina na política, creio que é esse o modo de ser da filosofia moderna. Era, em todo caso, o modo de ser da filosofia antiga (FOUCAULT, 2008a, p. 326).

Aproximo o caminho sugerido por Foucault para a filosofia, agora voltando à conferência de 1978 no Japão, a essa reflexão que será realizada posteriormente nos anos 80, sobre as filosofias moderna e antiga. Em 1978, Foucault propõe que a filosofia tenha ainda uma função em relação ao poder, que não seria de fundação e nem de recondução do próprio poder, mas do contra-poder, na condição de que não faça valer, frente ao poder, a própria lei da filosofia, de que ela pare de se pensar como profecia, pedagogia ou legislação e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, de intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários dentro das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistências, ou seja, que a filosofia pare de colocar a questão do poder nos termos do bem e do mal, e a coloque nos termos da existência. A filosofia não deve se perguntar: o poder é bom ou ruim, legítimo ou ilegítimo, questão de direito ou de moral? Mas se indagar: em que consiste as relações de poder? E as resistências? Nessa conferência, Foucault menciona as greves dos prisioneiros nas prisões suecas, bem como o movimento feminista na Suécia (FOUCAULT, 1994, p. 545).

A função da filosofia seria tornar visível o que é tão imediato e está tão intimamente ligado a nós que, por isso mesmo, não o percebemos. Qual seria a tarefa da filosofia para Foucault em 1978? Entender o que são essas relações de poder nas quais estamos implicadas/os e nas quais a própria filosofia está enredada, tendo por

tarefa analisar o que se passa cotidianamente nas relações de poder. Voltando ao prefácio "Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista", Foucault indica que Deleuze e Guattari amam tão pouco o poder que eles buscaram neutralizar os efeitos de poder ligados ao próprio discurso. Por isso, Foucault destaca os jogos e as armadilhas que se encontram espalhados em todo o livro, que fazem de sua tradução - nessa ocasião, para o inglês - uma aventura. Mas, Foucault alerta, não são as armadilhas familiares da retórica, essas que buscam seduzir o leitor, sem que ele esteja consciente da manipulação, e que termina por assumir a causa dos autores contra sua vontade. As armadilhas do *Anti-Édipo* são as do humor. Foucault indica que o livro de Deleuze e Guattari provoca o riso e a zombaria de algo que é, para nós, ainda hoje, fundamental: "a caça a todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos circundam e nos comprimem, até aquelas formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas" (FOUCAULT, 1991, p. 84).

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. A. Jagu. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- FONSECA, Márcio Alves da. "Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro". *Revista de Filosofia: Aurora*. Curitiba: PUC-PR, v. 23, jan./jun. 2011.
- FOUCAULT, Michel. "Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista". In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.
- _____. "La Philosophie analytique de la politique". In: *Dits et écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "O que são as Luzes?". In: *Ditos e escritos II - A arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 30. ed. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2005a.
- _____. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 16 ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008a.

_____. *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Nascimento da Biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c. ISOCRATE. "Sur la paix". In: *Discours*. T. III. Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

LESSA, Patrícia. *Amor e libertação em Maria Lacerda de Moura*. São Paulo: Entremares, 2020.

MOURA, Maria Lacerda de. *Fascismo: filho dileto da Igreja e do Capital*. São Paulo: Entremares, 2018.

NIETZSCHE. F. *Segunda consideração intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista: Brasil 1890-1930*. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RAGO, Margareth; BIAJOLI, Maria Clara Pivato. *Mujeres Libres da Espanha: documentos da Revolução Espanhola*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2017.

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

TÓTORA, Silvana Maria Corrêa. "Governamentalidade: democracia e segurança". In: Nildo Avelino; Salvo Vaccaro. (Org.). *Governamentalidade: Segurança*. 1ed. São Paulo: Intermeios/CAPES, 2014.

CAPÍTULO 3

GOVERNO DOS HOMENS PELA VERDADE EM FOUCAULT*

Giovana Carmo Temple e Regiane Lorenzetti Collares*

No curso de 1978-1979 no *Collège de France*, *O nascimento da Biopolítica*¹, no início da primeira aula, Foucault (2004b, p. 3/ p. 3) anuncia que o curso será um pouco a continuação do que ele havia apresentado no curso anterior, *Segurança, Território e População* (1976-1977): “reconstruir a história do que poderíamos chamar de arte de governar”. Recorda Foucault do sentido “restritivo” que ele havia dado tanto ao “governo” quanto à “arte” ao deixar de lado “tudo o que normalmente se entende, tudo o que foi entendido por muito tempo como o governo dos filhos, o governo das famílias, o governo de uma casa, o governo das almas, o governo das comunidades etc.”, para considerar, no curso anterior e neste que se inicia, “o governo dos homens² na medida em que, e somente na medida em que, ele se

* Uma primeira versão deste texto foi originalmente publicada na *Revista Sol Nascente* vol. 9, nº 2 (2020) julho-dezembro, com o título “Regime de verdade e manifestação da verdade: das práticas de governo à direção da conduta do homem em Foucault”.

* Giovana Carmo Temple é Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB, e-mail: giovanatemple@ufrb.edu.br. Regiane Lorenzetti Collares é Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal do Cariri/UFCA, e-mail: regianecollares@hotmail.com.

¹ As referências que se seguem das obras de Foucault indicam, primeiramente, o ano e a página da obra em francês e, na sequência, a página da tradução para o português consultada.

² Sobre o governo dos homens, eis o que afirma Foucault no curso *Segurança, Território e População* (2004a, p. 50): “A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas, e não mais na natureza má dos homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse em fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental. Não é uma

apresenta como exercício da soberania política” (ibid. p. 3/ p. 3). A “arte de governar” não se refere, portanto, à maneira como os governantes governam, mas à análise, à reflexão, ao estudo, da melhor maneira de governar considerando uma gestão que tem como alvo, no final do século XVIII, a população. A “consciência de si” do governo teria sido o objeto de estudo de Foucault (ibid., p. 4/ p. 4) neste curso de 1978-79 se este termo não tivesse sido substituído, logo na sequência de sua ocorrência, pelo “estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política”.

Definido o objeto de estudo do curso *O nascimento da Biopolítica*, Foucault apresenta o método da sua pesquisa: abandonar os universais³ para explicar a prática governamental. Os universais a que Foucault se refere são, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil. Assim, ao invés de admitir *a priori* a existência desses universais e acompanhar como a história os modifica ou comprova a sua não validade, Foucault define a sua opção “teórica” e “metodológica”: analisar a prática⁴ governamental a partir

ideologia, não é propriamente, não é fundamentalmente, não é antes de mais uma ideologia. É primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder, é em todo caso nesse sentido que podemos lê-lo”.

³ Foucault se refere aos estudos feitos pelas análises sociológicas, históricas e pela filosofia política.

⁴ No curso *O Nascimento da Biopolítica* (2004b, p. 21-22/ p. 26-27), Foucault, ao retomar suas pesquisas, afirma: “Afinal de contas, foi esse mesmo problema que eu me coloquei a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito da delinquência e a propósito da sexualidade. Em todos esses casos, não se trata de mostrar como esses objetos ficaram por muito tempo ocultos, antes de ser enfim descobertos, não se trata de mostrar como todos esses objetos não são mais que torpes ilusões ou produtos ideológicos a serem dissipados à [luz] da razão que enfim atingiu seu zênite. Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas – a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade -, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, etc.) se tornasse porém uma coisa, uma coisa que no entanto continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro – quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído -, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas reais, e de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real. O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de

dos diferentes jogos de verdade considerados entre si e dos jogos de verdade em referência às relações de poder.

Não por acaso a noção de “prática” é importante nas pesquisas de Foucault, sobretudo as dos anos setenta quando Foucault analisa às práticas disciplinares, às práticas biopolíticas, às práticas de exclusão, às práticas discursivas, às práticas de racionalização, às práticas de resistências ou às práticas de governo, para citar apenas alguns exemplos. É a prática que permite Foucault analisar como os acontecimentos são racionalizados por um regime de verdade que estabelecerá, no real, dicotomias como a do normal e do anormal. São as práticas, portanto, que marcam no real o que não existe e, legitimamente, submetem esta realidade à demarcação entre do verdadeiro e do falso.

O abandono dos universais como método de pesquisa é reafirmado no verbete “Foucault”, escrito sob o pseudônimo Maurice Florence, em 1984. Ao definir como fio condutor de suas análises a questão “entre sujeito e verdade”, Foucault (1994, p. 634/, p. 237) explica que para tanto são necessárias “certas escolhas de método”, e a primeira delas é “um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos”, considerando por universais “tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito”. E este método não se aplica apenas ao estudo da governamentalidade, mas ao da loucura, da delinquência e da sexualidade. Contudo, segue Foucault (ibid. p. 634, p. 237), recusar o universal da loucura, da delinquência, da sexualidade, não é dizer que aquilo a que essas expressões se referem “não seja nada ou que elas não passem de fantasias inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa”. Não é, portanto, afirmar simplesmente que a loucura não existe, mas “é se interrogar sobre as circunstâncias que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental (...)”. Ou, ainda, como explica Foucault no curso *O nascimento da biopolítica* (2004a, p. 5/ p. 5), o método é: “suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas

verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura?”⁵.

Este método, lembra Foucault no curso *O nascimento da biopolítica* (2004b, p. 5/p.6), também conduziu suas análises no curso do ano anterior, em torno da razão de Estado, da emergência de uma racionalidade na prática governamental. Essa prática governamental, que marcava o governo das monarquias europeias até o século XVIII, permitiu governar “com base em algo que se chama Estado” e, em função desse já dado que é o Estado, definir uma prática governamental em torno do Estado que se esperava construir. Assim, a racionalização do Estado administrou o “dever-fazer do governo” de modo a identificá-lo com “dever-ser” do Estado (ibid., p. 6/ p. 6). Ou seja, nos espaços em que o Estado ainda não existia suficientemente (como nos regramentos, nas leis, nos discursos e nas estratégias que estão por se fazer), ele deveria se fazer potencializando continuamente aquilo que já era: permanente e sempre mais forte do que aquilo que quer destruí-lo. E quais foram as racionalidades utilizadas pelo Estado para que ele pudesse se fazer mantendo a sua existência? Essas racionalidades foram analisadas por Foucault no curso anterior, *Segurança, Território e População*, no interior do regime de verdade, ou seja, considerando as diferentes práticas racionalizadas (como o mercantilismo, o Estado de polícia e o aparelho diplomático-militar) e os efeitos destas práticas numa arte de governar a razão de Estado (o dever-ser do Estado).

Mas, em *O Nascimento da Biopolítica* Foucault explica que, a partir do século XVIII, a prática governamental passa a lidar com uma economia política que impõe um princípio de autolimitação da arte de governar. Esse princípio de autolimitação do governo Foucault analisa a partir da

⁵ Em *Foucault revoluciona a história*, Paul Veyne afirma (1971, p. 226): “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria de loucura; pois, por que o *behaviour* e as células de preferência às impressões digitais?”. As teses nominalistas que Paul Veyne desenvolve nesse texto foram objeto de discussão pelo grupo de trabalho de Foucault, como relata Defert, em *Chronologie (DE, I, p. 53/ 54)*: “Durante os dois anos em que tratou da ‘governamentalidade’ e da razão política liberal, o grupo de pesquisadores que intervinha em seu seminário se reuniu regularmente em seu escritório: é nesse quadro que foram analisadas as teses nominalistas de Paul Veyne, desenvolvidas em Foucault révolutionne l’histoire”.

emergência de um “novo regime de verdade” (2004b. p. 21/ p. 26). Trata-se do momento em que a arte de governar alcança sua racionalidade pautada por um discurso, que tem existência a partir de um conjunto de práticas, e que legisla sobre o real estabelecendo a demarcação do verdadeiro e do falso. A racionalidade que impõe um princípio limitador à prática de governar é o liberalismo. Assim, é enquanto racionalidade, e não como teoria econômica ou princípio ideológico, que Foucault analisa o liberalismo. A racionalidade liberal se opõe à razão de Estado na medida em que, para a razão de Estado, “nunca se governa demais”, e a intervenção pública é contínua na gestão do Estado para que nada escape ao domínio do Estado e este possa alcançar o máximo de sua força; já o liberalismo é uma racionalidade que limita a atuação do Estado por considerar que “sempre se governa demais” (SENELLART, 1995, p. 7-8). O liberalismo impõe, portanto, um princípio de autolimitação no interior da racionalidade governamental (da razão de Estado), a partir do qual a questão é “governar menos, para ter eficiência máxima, em função da naturalidade dos fenômenos com que se tem de lidar” (SENELLART, 2004a, p. 333/ p. 442). Por isso, o liberalismo é “condição de inteligibilidade da biopolítica” (ibid., p. 333/ p. 442), uma vez que a organização da biopolítica encontra seu ponto de partida quando uma nova razão governamental, que é o liberalismo, passa a administrar a população.

Foucault não estabelece, portanto, uma mudança no método de pesquisa em torno da razão de Estado e desta nova racionalidade que é o liberalismo, mas implica, retrospectivamente, seus objetos de pesquisa dos anos 70 em torno da loucura, da delinquência e da sexualidade a um mesmo método de pesquisa⁶. O que muda com esta nova racionalidade que é o liberalismo é a submissão do real à demarcação entre o verdadeiro e o falso, a partir do princípio de autolimitação da razão governamental que caracteriza o liberalismo.

Isso não significa, como adverte Foucault (2004b. p. 20/ p. 25), que a arte de governar tenha alcançado, no liberalismo, um limiar

⁶ No curso *O nascimento da Biopolítica*, Foucault (2004b, p. 22/ p. 27) afirma: “O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

epistemológico a partir do qual ela tenha se tornado científica. A questão para Foucault é analisar como, a partir do século XVIII, a prática governamental será marcada pelo princípio de autolimitação por meio de uma coerência refletida que conecta as práticas de governo aos seus efeitos, os quais poderão ser julgados como bons ou ruins, não em função de uma lei moral ou natural, ou de uma razão do Estado que buscava equacionar a prática governamental ao seu dever-ser, mas de uma economia política que impõe uma limitação interna à racionalidade governamental. É o regime de verdade e o princípio de autolimitação da razão governamental no liberalismo que Foucault analisa neste curso de 1978-1979.

Para tanto, Foucault opta por considerar como inexistente os universais para apreender o real a partir do regime de verdade. Ou seja, analisando a articulação entre uma série de práticas que dizem respeito à forma racional, refletida, de governar, e como estas práticas estão relacionadas a um discurso que, ao mesmo tempo, torna o real inteligível e legisla sobre as práticas governamentais em termos de verdadeiro ou falso.

Na aula seguinte, de 17 de janeiro de 1979, Foucault (ibid. p. 35/ p. 47) afirma que o que torna o real inteligível é o fato dele ser possível: “Digamos que o que permite tornar inteligível o real é mostrar simplesmente que ele foi possível”. O que não significa, segue Foucault, considerar que o real teria sido necessário, tampouco que ele seria um possível num campo determinado de possibilidades. O real ao qual Foucault se refere é inteligível a partir de um certo regime de verdade e de um conjunto de práticas que marcam, no real, coisas que não existem.

E é em torno desta inteligibilidade do real que Foucault (ibid., pp.35-36/ pp. 47-48) explica ter organizado os seus estudos sobre a loucura, as instituições penais e a sexualidade. Com relação à loucura, “tratava-se de estudar a gênese da psiquiatria a partir e através das instituições de encerramento que estavam original e essencialmente articuladas a mecanismos de jurisdição em sentido bastante lato”, as quais “sustentadas, substituídas, transformadas e deslocadas por processos de veridicção”. Com relação às instituições penais, tratava-se de estudar como, “nessas instituições penais fundamentalmente ligadas a uma prática jurisdicional, tinha se formado e se desenvolvido certa prática veridicional que começava a instituir”, com o auxílio da criminologia, da psiquiatria, “a questão veridicional que está no cerne

do problema da penalidade moderna”, ao ponto de “embaraçar” a sua jurisdição substitui a questão “o que você fez? pela questão: quem é você?”. Com relação à sexualidade, trata-se de estudar um certo número de instituições que buscaram identificar, por meio de práticas como a confissão, a direção da consciência, o relatório médico, os exames, “o momento em que se fez a troca e o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais, que definem o que é permitido e o que é proibido, e a veridificação do desejo, que é aquilo em que se manifesta atualmente a armadura fundamental do objeto ‘sexualidade’”.

Como se vê, para Foucault, a relação entre verdade e realidade sempre esteve presente em suas pesquisas dos anos 70, não a partir de uma perspectiva epistemológica, mas de uma genealogia para cujas práticas constituem a racionalidade da razão de Estado, inclusive nesta nova racionalidade que é o liberalismo. O real se torna possível, dirá Foucault (ibid. p. 37/ p. 49), pela “genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que se formula o direito e em que se formula o que pode ser verdadeiro ou falso”.

Mas, que efeitos são esses que Foucault identifica nos inúmeros cruzamentos entre jurisdição e verificação, cuja realidade não se reporta às racionalidades historicamente sucessivas? Em uma entrevista de 1977⁷, ao ser perguntado se concordaria com o caráter de ficção atribuído às análises de *História da Sexualidade 1*, Foucault afirma que a ficção é para ele “um problema muito importante” (DE III, 1994, p. 236/ p. 43), e formula sua resposta tendo como referência toda a sua pesquisa desenvolvida: “tenho consciência de que sempre escrevi somente ficções”. Contudo, completa Foucault, “nem por isso quero dizer que isso esteja fora da verdade”. É sobre como o discurso de verdade fabrica algo que não existe que Foucault pensa a ficção: “Parece-me que há possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e provocar, de algum modo, que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que ainda não existe, que, então, ‘ficcione’”. Assim, continua Foucault, “‘ficciona-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficciona-se’ uma política que não existe ainda a partir de

⁷ Trata-se da entrevista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (n. 247, 1º a 15 de janeiro de 1977), DE III, pp. 228-236.

uma verdadeira história”. Ao afirmar que as suas ficções não estão “fora da verdade”, é preciso compreender de que verdade Foucault se refere. Esta questão é um problema importante não porque Foucault reconheça que ele tenha feito “ficção”, mas porque suas análises incidem sobre “ficções”, ou melhor, sobre o regime de verdade e as práticas que inscrevem no real algo que não existe.

Ao retomar, no curso de 1978-1979, seus estudos em torno da loucura, da delinquência e da sexualidade, Foucault o faz convergindo essas pesquisas a uma questão que é política e que diz respeito ao exercício do poder racionalizado. É a relação entre poder e saber, do político ao epistemológico, que mostra como nos vinculamos à verdade por meio de regimes de verdade articulados com regimes jurídico-políticos. Foucault não fala de como, por um erro, uma ilusão ou ideologia, a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, tenham se tornado alguma coisa que continua não existindo. Mas de como um regime de verdade colocou em funcionamento uma série de práticas que marcaram o real.

O regime de verdade considerado no interior da relação poder-saber atualiza, no curso de 1978-1979, o sentido de regime de verdade que Foucault atribui a esta expressão quando ela aparece, pela primeira vez⁸, em *Vigiar e Punir*⁹, livro publicado em 1975. Ao se referir ao funcionamento do novo sistema penal, definido pelos códigos dos séculos XVIII e XIX, e de como se compõe uma série de práticas na justiça criminal moderna com a integração de elementos extrajurídicos do campo do saber (como a psiquiatria, a psicologia, a pedagogia etc.), Foucault explica que um regime de verdade passa a cumprir um papel inédito na justiça criminal. É o momento em que técnicas e discursos “científicos” se formam e se entrelaçam à prática punitiva.

Não é apenas no curso o *Nascimento da Biopolítica*¹⁰ que Foucault se refere ao “par” práticas e regime de verdade como o conjunto de estratégias que permitem estabelecer, a propósito de um discurso,

⁸ Cf. Michel Senellart, *Situação do curso (Du gouvernement des vivants)* pp. 341-343, 2012. Também sobre esse assunto, conferir Daniele Lorenzini: "What is a 'Regime of Truth'?", in: *Le foucauldien*, 1/1 (2015).

⁹ Cf. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 27 (1975).

¹⁰ Em um texto de 1976, antes portanto do curso o *Nascimento da Biopolítica*, intitulado a “A função política do intelectual” (DE III, pp. 109-111), Foucault analisa a relação entre verdade e poder e o regime de verdade que faz funcionar mecanismos e instâncias que distinguem os discursos entre verdadeiros e falsos.

quais enunciados serão caracterizados como verdadeiros ou falsos. Esta é uma análise que encontramos em Foucault quando ele trata da loucura, da delinquência e da arte de governar (na razão de Estado e no liberalismo). Já no curso *Do governo dos vivos*, de 1979-1980, Foucault reflete o regime de verdade de modo diferente daquele que vinha fazendo até então. A questão aqui é analisar por quais procedimentos, visando atingir quais fins, um sujeito se inclina a uma manifestação de verdade. O sujeito não é mais apenas objetivado pela relação saber-poder que caracterizava o regime de verdade na governamentalidade; aqui o sujeito tem um papel ativo na medida em que é ele que se inclina a uma manifestação de verdade. Foucault adota neste curso de 1979-1980 um novo método de pesquisa ao atribuir um conteúdo “positivo e diferenciado” aos termos poder e saber, a partir do qual a questão será analisar a relação entre poder e saber a partir da manifestação de verdade. Vejamos, assim, como estas questões são desenvolvidas por Foucault neste curso.

UMA NOVA PERSPECTIVA À RELAÇÃO PODER-SABER

A análise da relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade inicia o curso de 1979-1980, *Do governos dos vivos*, especificamente com as relações entre o ritual de manifestação da verdade e o exercício do poder utilizados pelo imperador romano Sétimo Severo. A manifestação da verdade estava representada pelo céu que o imperador havia mandato pintar, no teto da sala onde fundamentava e justificava as sentenças que proferia, conforme o céu no dia do seu nascimento, “com a conjugação das estrelas que havia presidido o seu nascimento e por conseguinte ao seu destino” (FOUCAULT, 2012, p. 3/p. 3). Trata-se, assim, da justificação de um reinado por uma ordem regida pelos astros, comprovando que a fortuna do imperador era fatal, inacessível, impossível de ser alterada por um rival ou conspirador. O céu astral funcionava, ainda, como uma manifestação suplementar da verdade para o exercício do poder em um conhecimento que corresponde a uma “aeturgia”. E Foucault passa a utilizar a “aeturgia” neste curso como o “conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (ibid., p. 8/p. 8). Ainda, segue Foucault (ibid., pp. 8-9/ p. 8), “de uma maneira

bárbara e áspera, a produção de verdadeiro na consciência dos indivíduos por procedimentos lógico-experimentais, não é mais que, no fim das contas, uma das formas possíveis de aleturgia”. Retomando que em grego o exercício do poder é denominado “hegemonia”, no sentido de “se encontrar à frente dos outros, de conduzi-los e de conduzir de certo modo a conduta deles”, Foucault afirma que “não há hegemonia sem aleturgia” (ibid. p. 8/ p. 8).

O que permanece da aleturgia nos processos de racionalização da arte de governar é o que Foucault desenvolve, no curso de 1979-1980, em torno da noção de governo dos homens pela verdade. Como Foucault faz isso? Não é se “livrando da noção saber-poder presente em suas análises sobre a loucura, as práticas punitivas, a sexualidade e a governamentalidade, mas é atribuindo um conteúdo "positivo e diferenciado" aos termos poder e saber¹¹. Ao estabelecer uma nova perspectiva de pesquisa à relação poder-saber, Foucault elabora a noção de saber em direção ao problema da verdade. A partir daí, a análise da arte de governar - enquanto racionalidade que elabora as práticas de governo e que considera o liberalismo como arte racional de governo - deverá considerar que o exercício do poder remanejou manifestações de verdade que eram características do exercício do poder, como as de Sétimo Severo, mas também do poder principesco do século XVI, de maneira a tornar útil e passível de cálculo manifestações de verdade que eram da ordem do adivinho, do astro, do bruxo, do astrólogo.

Mas não é na relação entre poder e saber da razão de Estado que Foucault tratará a manifestação de verdade. É no governo dos homens pela verdade que Foucault encontrará espaço para desenvolver a relação entre poder e manifestação de verdade, senão substituindo, pelo menos ampliando a compreensão de poder para a de governo dos homens pela verdade. Para tanto, na primeira aula deste curso, Foucault

¹¹ Diz Foucault (2012, p. 13/p. 13): "Livrar-se da noção de saber-poder como se livrou da noção de ideologia dominante. Enfim, quando digo isso, sou perfeitamente hipócrita, pois é evidente que ninguém se livra do que pensou como se livra do que pensaram os outros. Por conseguinte, serei certamente mais indulgente com a noção saber-poder do que com a de ideologia dominante, mas é a vocês que cabe me censurar por isso. Na incapacidade, portanto, de me tratar a mim mesmo como pude tratar dos outros, direi que se trata, essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder".

(ibid., p. 12/ p. 12) identifica dois deslocamentos feitos por ele: o primeiro ia da noção de ideologia dominante à de saber-poder; o segundo, objeto deste curso, da noção de saber-poder à de governo pela verdade. Com relação ao primeiro deslocamento, o saber tinha como função analisar as oposições entre científico e não-científico, entre verdadeiro e falso, entre realidade e ilusão a partir de práticas constitutivas de objetos e de conceitos; já o poder tinha por função substituir o entendimento de um sistema dominante de poder por técnicas e práticas de exercício do poder. Este deslocamento está presente, como vimos, nas análises que Foucault faz ao longo dos anos setenta sobre a loucura, a delinquência, as práticas punitivas, a razão de Estado, a sexualidade. É com relação ao segundo deslocamento, feito no interior de seus próprios escritos, que Foucault pretende dar um conteúdo “positivo” e “diferenciado” à noção saber-poder ao passá-la para a de governo da verdade. Com isso, o deslocamento é do saber para o problema da verdade e do poder para a noção de governo enquanto procedimentos e estratégias para a direção da conduta dos homens.

Para desenvolver a relação entre exercício do poder e a manifestação da verdade, detenhamo-nos primeiramente no conteúdo “positivo” e “diferenciado” que Foucault atribui à noção saber-poder. Para tanto, o estudo do cristianismo primitivo será central. Isto porque, o conteúdo positivo e diferenciado à relação saber-poder que o exercício do poder e as manifestações de verdade promovem está relacionado à relação que o sujeito estabelece com as manifestações de verdade e a produção de uma subjetivação em termos de uma relação de si para consigo, cujo modelo que conhecemos não é outro senão o cristão. Com o cristianismo, temos um mecanismo perpétuo da falta¹² articulado à obediência

¹² Isso não significa que, para Foucault, a noção de falta tenha sido introduzida pelo cristianismo. Na aula de 27 de janeiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*, Foucault (2012, p. 182/ p. 171) explica que foi o “mundo grego e o mundo romano” que conheceu, codificou, analisou o que seria a falta, a infração e as suas consequências. As regras do direito, a ideia de uma filosofia que seria essencialmente moral, com regras de existência, codificação das condutas, definição do bem e do mal, do conveniente e inconveniente, justo ou injusto, legal ou ilegal, “é absolutamente característico das civilizações grega e romana”. Justamente por isso a definição da falta era central. Para Foucault (ibid., p. 182/ p. 171), “[...]. O mundo grego-romano é um mundo da falta. É um mundo da falta, é um mundo da responsabilidade, é um mundo da culpa. Da tragédia grega ao direito romano, em certo sentido só se trata disso. E a filosofia grega, a filosofia helenística é uma filosofia da falha, da falta, da

permanente a um número de leis intrínsecas à história das relações entre verdade e subjetividade no ocidente cristão. O esquema de subjetivação cristã caracteriza-se de maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre a mortificação de si e a produção da verdade de si mesmo, não pela fé, mas pela falta tal como ela aparecerá na penitência. Ou seja, a questão não está no pertencimento do sujeito à verdade ou no da verdade ao sujeito, mas na ruptura: o que acontece com o sujeito quando, rompendo com a verdade pela falta cometida, volta a ser aquele mesmo com o qual havia rompido no momento do batismo¹³. Esta análise implica na compreensão do mecanismo da falta e do regime de verdade como possibilidade de perscrutar o caráter positivo e diferenciado da manifestação de verdade frente à relação saber-poder.

O PODER E A MANIFESTAÇÃO DA VERDADE

Como vimos, no curso de 1978-79, *O nascimento da biopolítica*, Foucault analisa a relação saber-poder em torno de um regime de verdade baseado no princípio de autolimitação do Estado. E, de maneira retrospectiva, Foucault problematiza neste curso uma série de práticas ligadas ao regime de verdade que inscreveram no real um discurso de verdade sobre a loucura, a delinquência e a sexualidade. Aqui, o regime de verdade corresponde ao domínio do conhecimento

responsabilidade, das relações do sujeito com a sua falta”. O que o cristianismo fez foi, para Foucault, introduzir o problema do “*peccatum*” (do pecado), não na inocência, mas em relação a ela: “em relação à luz, em relação à libertação e em relação à salvação”. O cristianismo pensou a falta a partir da “*recaída*”. Para Foucault (ibid., p. 183/ p. 172), o cristianismo “se defrontou com o problema de saber de que modo o sujeito, tendo alcançado a verdade, podia perdê-la, de que modo, nessa relação que afinal é concebida como uma relação fundamentalmente irreversível de conhecimento, pode se produzir algo como a recaída do conhecimento no não-conhecimento, da luz na escuridão e da perfeição na imperfeição e na falta”. Ou seja, para Foucault (ibid., p. 183/ p. 172) o cristianismo não se ocupou da questão “do sujeito em sua relação positiva com a verdade”, mas “o que acontece com a verdade quando o sujeito vai à verdade” (aqui o sujeito rompe com ele mesmo em busca da verdade), no caso do batismo; e também o que acontece com o sujeito quando este, tendo estabelecido a uma relação com a verdade pelo batismo, recai numa falta pessoal e individual (aqui o sujeito rompe com a verdade e volta “aquele si mesmo”, com o qual havia rompido no batismo), que é o caso da penitência.

¹³ Cf. Foucault, *Do governo dos vivos*, 2012, p. 183/ p. 172).

e às técnicas de exercício do poder que tornam, a propósito dos discursos, um certo enunciado verdadeiro ou falso. Esse regime de verdade, ou de veridicção, compreendia a análise das práticas discursivas e a relação destas com as práticas de exercício do poder.

Já o regime cristão da verdade permite a análise do porquê nos obrigamos com o reconhecimento da verdade, com o ato da verdade, não apenas pela fé, mas, sobretudo, a partir do reconhecimento das faltas pessoais e individuais. Comparando o curso de 1978-1979 com o de 1979-1980, vemos o deslocamento de uma análise focada no sujeito objetivado pelas práticas discursivas para a de um sujeito ativo que se faz agente de uma manifestação de verdade, de um sujeito que diz a verdade sobre si mesmo. Por isso o conteúdo positivo e diferenciado do saber na manifestação da verdade é uma verdade que se manifesta na forma da subjetividade. Com o cristianismo temos, para Foucault (ibid., p. 221/ p. 204), o aparecimento de um longo processo em que “se elabora a subjetividade do homem ocidental”, entendendo por subjetividade “a relação de si consigo”.

Na aula de 30 de janeiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*, após retomar o objetivo de suas pesquisas anteriores, particularmente sobre a loucura, o crime e a punição, e o modo pelo qual elas se opunham a uma perspectiva universalista e humanista, Foucault surpreende e afirma que o que ele vem propondo “seria antes uma espécie de anarqueologia”¹⁴, procedimento apresentado nos seguintes termos:

[...] voltemos agora à questão de que gostaria de falar esse ano: o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade. Por que, de que forma, numa sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita? Que relação existe entre o fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? O que é esse duplo sentido da palavra “sujeito”, sujeito numa relação de poder, sujeito numa manifestação de verdade?”. (FOUCAULT, 2012, p. 79/ pp. 74-75).

¹⁴ Conferir esta passagem em *Do Governo dos vivos*, 2012, pp.77-78/ pp. 73-74.

Sobre esse duplo sentido da palavra “sujeito”, sujeito numa relação de poder e sujeito numa manifestação de verdade, é neste segundo sentido que Foucault reconhece o sujeito como agente ativo no procedimento de manifestação de verdade. Inserido no procedimento da aleturgia, o sujeito é capaz de consumir o ato de dizer a verdade, sendo a propósito de si mesmo que se descobre a verdade. Este reconhecimento refletido da verdade é a confissão: quando o sujeito se dirige a si mesmo, se reconhece como objeto do ato da verdade e manifesta, por seu discurso, a confissão de sua falta ou mérito¹⁵. Prática cristã de regime de verdade, a confissão não constitui uma adesão à verdade, como a fé exige no momento em que o indivíduo adere a uma verdade intangível e revelada, como a revelada por São Paulo sobre a ressurreição¹⁶. Na confissão, explora-se indefinidamente os segredos individuais sobre os quais é o próprio sujeito que promove a manifestação de verdade. É ao lado do cristianismo primitivo que Foucault problematiza a constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos refletidos de verdade¹⁷.

Destes dois regimes de verdade, a profissão de fé e a confissão - o primeiro o ato de verdade em forma de crença e, o segundo, a obrigação que os indivíduos assumem para si de manifestar suas verdades secretas e individuais -, é a confissão portanto que se vincula ao regime político de obrigações e que compõe as análises de Foucault em torno do governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade. A confissão é o caminho para Foucault problematizar a “força do verdadeiro, vontade de saber, poder da verdade” nos seguintes termos:

[...] como é que os homens, no Ocidente, se vincularam ou foram levados a se vincular a manifestações bem particulares de verdade, manifestações de verdade nas quais, precisamente, eles mesmos é que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental está vinculado à obrigação de manifestar em verdade o que ele próprio é? Como ele se vinculou, de certo modo, a dois níveis e de duas formas, de um lado à obrigação de verdade, e em segundo lugar ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como eles se

¹⁵ Sobre a confissão (*l'aveu*), a propósito do cristianismo, conferir a aula de 06 de fevereiro do curso *Do Governo dos vivos*, 2012, p. 100/ p. 94.

¹⁶ Cf., por exemplo, sobre o assunto, o livro de Alain Badiou, *São Paulo* (2009).

¹⁷ Cf. Foucault, *Do governo dos vivos*, 2012, p. 81/ p. 76.

vincularam à obrigação de se vincular a si mesmos como objeto de saber? (FOUCAULT, 2012, p. 99/ p. 92).

O conjunto de questionamentos desta passagem reflete a dimensão e a utilização que Foucault faz do regime de verdade. É a força que nós atribuímos à verdade, e os efeitos decorrentes dos vínculos que estabelecemos com a manifestação da verdade, que conduzem a análise de Foucault sobre como nós nos vinculamos ou somos levados a nos vincular com manifestações de verdade. É a história do poder da verdade, da força do verdadeiro, à qual nos vinculamos para nos manifestarmos como objeto de verdade que Foucault analisa, por isso que este regime de verdade está vinculado a regimes políticos e a regimes jurídicos, indo do “político ao epistemológico”. Neste sentido, articulando estas análises às suas pesquisas anteriores, o regime da loucura é, ao mesmo tempo, explica Foucault (ibid., p. 99/ p. 93), “regime de verdade, regime jurídico e regime político”, ainda: “Há um regime da doença. Há um regime da delinquência. Há um regime da sexualidade”. O regime de verdade articula, assim, a manifestação de verdade, incluindo os seus procedimentos, aos sujeitos que são os operadores, as testemunhas ou os objetos da manifestação de verdade (ibid., p. 98/ p. 91). Foucault não se refere a um saber que toma o sujeito como objeto de conhecimento, mas a um regime de verdade que analisa o verdadeiro considerando a força que atribuímos a ele e o modo pelo qual a ele nos vinculamos. Eis o caráter positivo e diferenciado do saber pensado em termos de um regime de verdade.

Considerando os regimes de verdade que o cristianismo institucionalizou é que Foucault chegará à análise da subjetivação do homem ocidental como um processo que se inicia com o regime de verdade da confissão. Entendendo por subjetivação “o modo de relação de si consigo” (ibid., p. 221/ p. 204), o dizer a verdade sobre si mesmo foi um ritual inaugurado pelo cristianismo a partir de dois procedimentos: a verbalização detalhada pelo sujeito sobre a falta que cometeu e os procedimentos de descoberta, conhecimento, exploração de si. Por meio deste ritual, o sujeito vai do desconhecido ao conhecido e passa a ser para ele mesmo um objeto a conhecer (ibid., p. 221/ p. 205). Este procedimento não se dá na instituição nem do batismo nem da

penitência, mas na ascese¹⁸, ou seja, quando o homem se colocou continuamente como o controlador, o inspetor, o fiscalizador, de si mesmo, quando o exame da sua consciência é um trabalho infundável obrigatório para a instrução da sua própria conduta.

Ainda sobre a manifestação da verdade individual e a remissão das faltas, algumas palavras sobre estas três práticas organizadas pelo cristianismo, a saber, o batismo, a penitência eclesial e a direção da consciência (ibid., p. 101/ p. 94). O batismo é o ritual marcado pelo signo da escolha e do saber por ser a relação de conhecimento do sujeito com Deus e consigo mesmo por meio da iluminação divina. Com relação à penitência, Foucault (ibid., p. 104/ p. 98) se detém na análise de Tertuliano, pois foi ele “que teve essa ideia maravilhosa de inventar o pecado original”, o qual tornou a prática da penitência uma obrigação ao fiel, já que o batismo não é suficiente para livrar o sujeito corrompido desde o nascimento dos assaltos do demônio. Assim, o medo da remissão dos pecados acompanha o fiel, que é corrupto por natureza, a vida inteira, e a sua salvação está na disciplina da penitência. Lembremos que Tertuliano soma à ideia da transmissão da falta original pelo sêmen a de que há dois sêmens, o da alma e o do corpo, solidários em suas imperfeições, e que desde a falta original, a primeira mancha destes sêmens, os sêmens sucessivos que se propagam de geração em geração proporcionam, em cada ser que nasce, uma natureza profundamente pervertida¹⁹. A penitência reflete o problema da recaída que o cristianismo precisou resolver: o que fazer com aqueles que dirão não à verdade alcançada no batismo? Se no batismo o sujeito rompia consigo mesmo para alcançar a verdade, o problema da penitência não é a falta, mas o pecado cometido quando, rompendo com a verdade alcançada no batismo, o sujeito volta àquele si mesmo com o qual havia rompido no momento do batismo.

A prática da direção, a prática do exame de consciência²⁰, ocupa as análises de Foucault nas duas últimas aulas do curso *Do governo dos*

¹⁸ A ascese está entre os exercícios espirituais da filosofia antiga, particularmente dos estoicos e epicuristas, e designa, para Foucault, “a busca, a prática, a experiência mediante as quais o sujeito opera sobre si próprio as transformações necessárias para ter acesso à verdade” (Foucault, 2001, p16). Conferir, sobre esse assunto, o artigo de César Candiotti *Subjetividade e Verdade no último Foucault*, 2008.

¹⁹ Cf. Foucault, 2012, p. 119/113.

²⁰ Este tema aparece no curso de 1974-75, *Os anormais*, particularmente nas aulas dos dias 19 e 25 de fevereiro de 1975.

vivos. Aqui, vemos como a institucionalização no cristianismo da prática do exame de consciência aparece tardiamente e não se confunde com o poder pastoral. A relação entre subjetividade e verdade que o exame de consciência estabelece não diz respeito ao conteúdo objetivo da ideia, e sua prática não tem por objetivo descobrir se a ideia é verdadeira ou não, se o sujeito tem razão de ter este ou aquele pensamento. Não é, portanto, a questão da verdade sobre o que o fiel pensa que o exame de consciência tem por objeto de análise; o exame de consciência incide sobre a origem do pensamento, a qualidade do pensamento e como ele foi formulado. O exame de consciência proposto pelo cristianismo é feito considerando, inicialmente, não o conteúdo objetivo da ideia do fiel, a questão se relaciona “à realidade material da ideia na incerteza do que sou, na incerteza do que acontece no fundo de mim” (ibid., p. 297/ p. 275); não é a questão da verdade sobre a ideia do fiel que o exame de consciência se propõe a analisar, “é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia”.

Foucault (ibid., pp. 297-298/ p. 275) destaca que esta é “uma flexão muito importante na história das relações entre verdade e subjetividade”. Isto porque, o gênio maligno é “o tema absolutamente constante da espiritualidade cristã. De Evágrio Pôntico ou de Cassiano até o século XVII, o fato de que há em mim algo que pode me enganar e que nada me garante que não serei enganado, ainda que eu tenha certeza de não me enganar, é absolutamente fundamental”. Com Descartes, a relação verdade-subjetividade “pende para outro sentido”: sendo enganado ou não, há uma verdade indubitável, a saber, para que o sujeito se engane ele tem que ser, existir. Para Foucault (ibid., p. 298/ p. 275), Descartes faz o “eu não me engano” resultar “do perigo fundamental de ser-enganado e da dúvida espiritual infinda que a prática cristã da direção e do exame de consciência havia introduzido nas relações entre subjetividade e verdade”.

Assim, enquanto Descartes oporá ao fato de ser enganado a certeza de que para ser enganado o sujeito precisa existir, a espiritualidade cristã imporá ao fiel a obrigação de dizer permanentemente a verdade de si mesmo ao reconhecer as suas faltas. Desta maneira, ao fiel corrompido desde o nascimento se impõe a perpétua discursivização de si mesmo para um outro, a obrigação de expor o mais profundo segredo, produzir a verdade quando o fiel faz aparecer em si algo que nem ele sabia que existia, mas que só foi

descoberto por este trabalho de aprofundamento contínuo de si sobre si. O paradoxo da aleturgia está posto: “que essa aleturgia de mim, essa necessidade de produzir a verdade que sou, essa necessidade de aleturgia é fundamentalmente ligada [...] à renúncia a si mesmo” (ibid., p. 303/ p. 280). A produção da verdade sobre si mesmo é correlata da renúncia de si, já que ao revelar a sua mais profunda verdade, a verdade das suas vontades – o objeto proibido do desejo, a falta produzida pelo erro – o fiel revela quem ele é e, neste momento, se impõe para ele, a fim de garantir a sua salvação, que suas vontades sejam substituídas pela do outro. Eis o esquema da subjetivação cristã: “um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo” (ibid., p. 306/ p. 280). Foucault conclui o curso retomando Sétimo Severo: diferentemente dele, o cristão não tem “a verdade do mundo pintada acima da sua cabeça”, essa verdade “o cristão tem no fundo de si mesmo e é atrelado a esse segredo profundo, ele esta infinitamente debruçado sobre si e infinitamente obrigado a mostrar ao outro o tesouro que seu trabalho, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não param de extrair deles”(ibid. p. 306/ p. 283). Daí que a discursivização da própria verdade não é apenas uma obrigação, mas é uma das nossas primeiras formas de obediência.

É, portanto, na análise da produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo, desvinculado de estratégias restritivas do discurso, que está o conteúdo positivo e diferenciado da relação poder-saber no curso *Do governo dos vivos*. Uma vez que a obrigação é de dizer toda a verdade sobre si, uma verdade desconhecida inclusive pelo sujeito, por isso a necessidade de uma “flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo” (ibid., p. 305/ p. 282) como forma de obrigação e de obediência. Mas, sobre a institucionalização das relações verdade-subjetividade pela obrigação de dizer a verdade sobre si a partir do cristianismo, resta o desenvolvimento da forma de poder que organiza o vínculo ente verdade e subjetividade que Foucault não desenvolve neste curso²¹.

²¹ Cf. aula de 26 de março de 1989, do curso *Do governo dos vivos*. (2012, p. 306/ p. 283).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, retomamos dois textos de Foucault, o primeiro de 1976 e o segundo de 1971-72, nos quais Foucault problematiza a relação saber-poder e o modo pelo qual nos relacionamos com a manifestação da verdade, ainda que esta questão não tenha sido posta, ao menos não explicitamente, por Foucault nestes dois textos.

Em uma entrevista de junho de 1976 para A. Fontana e P. Pasquino, ao falar sobre o problema dos intelectuais, motivado pela pergunta sobre como é possível servir-se dos resultados de suas pesquisas para a luta cotidiana, Foucault discorre sobre a verdade, mais especificamente, em mostrar como a verdade não está fora do poder e nem existe sem poder. A resposta de Foucault destaca que no momento presente a função do intelectual específico²² deve ser “reelaborada” considerando que este intelectual é alguém que ocupa uma função específica ligada a um dispositivo de verdade. Ou seja, Foucault chama atenção para o fato de que o discurso do intelectual específico tem efeitos “regrados de poder”, e por isso mesmo define, na realidade, o verdadeiro e o falso. E, na sequência, afirma Foucault (DE III, p. 158/ pp.32-33):

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, as maneiras como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto dos que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Por carregar uma tripla especificidade, a saber, da sua posição de classe, das suas condições de vida e de trabalho, e da sua condição intelectual, o intelectual específico tem “a especificidade da política de verdade em nossas sociedades”. E por isso sua posição é importante: ele tem condições de lutar no nível “desse regime de verdade tão essencial às estruturas e funcionamento de nossa sociedade” (ibid., p.159/ p. 33). Nesse sentido, sobre como utilizar de suas pesquisas para as lutas cotidianas, Foucault afirma que a verdade, ela própria, é

²² Sobre esse assunto, conferir a entrevista com Deleuze, Os intelectuais e o poder, DE II, pp. 306-315.

poder, e que por isso pretender liberar a verdade de todo sistema de poder seria uma quimera. E conclui: “a questão política, em suma, não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche” (ibid., p. 160/ 34).

Em um texto escrito no final de 1971, intitulado *O discurso de Toul*, motivado pela relatório escrito pela psiquiatra Dra. Édith Rose e pelo depoimento que ela havia prestado ao inspetor-geral da penitência de Toul, sobre os motins aí ocorridos no final de dezembro de 1971, Foucault afirma que a atitude da psiquiatra foi a de um intelectual específico. Mas o que disse a Dra. Rose em seu depoimento? Ela relatou o que “já se sabiam de um saber vago e agora familiar: homens, durante dias, com os pés e pulsos amarrados em uma cama; tentativas de suicídio quase todas as noites; a alternância regular das punições e dos calmantes, solitárias-injeções, calabouço-Valium” (DE, II, pp. 236-237 /p. 76). A Dra. Édith Rose denunciou o sistema ao relatar a violência que ocorria na prisão sem, contudo, falar desta verdade a partir de gráficos, estatísticas, resultados, relatórios. Por ocasião de um outro depoimento aos delegados que acompanhavam o caso, ela é questionada se “jurava” ter visto que os detentos em contenção não estavam desamarrados nos momentos das refeições. Mas, sobre isto, ela havia dito que sabia a verdade, qual seja, que os detentos ficavam amarrados, porque um guarda havia relatado para ela o tempo que era perdido tendo que desamarrar os detentos para suas necessidades. Neste momento, um reverendo padre que acompanhava o depoimento, insistia em dizer à Dra. Rose que era muito grave, para um médico, jurar quando não se havia visto. Sobre isso, finaliza Foucault (ibid., p. 238/ p. 78): “Eu supliquei à Dra. Rose que perguntasse a esse reverendo padre se ele tinha visto, com os seus olhos, o homem com pés e mãos pregados, entre os dois ladrões”.

REFERÊNCIAS

- CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.31(1), 2008, p.87-103.
- DEFERT, D. *Chronologie. Dits et écrits I*, t. I. Paris: Gallimard, 1994, p. 13-64.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Seuil/Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, M. *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Gallimard/ Seuil, 1999

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território e população*. Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, no 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>

FOUCAULT, M. Foucault (n. 345). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. Foucault. *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Elisa Monteiro. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (n. 197)*. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *As relações de poder passam para o interior dos corpos. Ditos e escritos IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel

Barros da Motta; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. La fonction politique de l'intellectuel (n. 184). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. A função política do intelectual. Ditos e escritos VII. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, M. 281 Entretien avec Michel Foucault (N. 281). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. Les intellectuels et le pouvoir (n. 106). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. *Ditos e escritos IV*. Estratégia, poder-saber. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault (n. 192). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. *Ditos e escritos IX*. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. Le discours de Toul (n. 99). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. O discurso de Toul. Ditos e escritos X. Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

LORENZINI, Daniele. "What is a 'Regime of Truth'?", in: *Le foucauldien*, 1/1 (2015), DOI: 10.16995/lefou.2. Disponível em: <https://michel-foucault.com/2013/10/31/what-is-a-regime-of-truth-2013/>

SENEILLART, Michel. A Crítica da Razão Política em Michel Foucault. *Tempo Social. Re- vista de Sociologia da USP*, São Paulo, N. 7, 1995.

VEYNE, Paul. *Commente on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971.

CAPÍTULO 4

RITUAIS EM MICHEL FOUCAULT

Rosângela Tenório de Carvalho¹

O tema dos rituais pode suscitar estudos no campo das ciências humanas e sociais, se argumentarmos a respeito da sua importância nos estudos sobre os modos de subjetivação. Há que se reconhecer o aparecimento de estudos que relacionam os rituais com práticas performáticas (BUTLER, 2003; 2019; FOUCAULT, 1999, 2013; TAMBIAH, 1995) e as suas contribuições para os estudos que interrogam como se dá o processo de aprendizado e aceitação de modos de conduta dos indivíduos.

Esses estudos não significam necessariamente um enfoque no indivíduo, nem foco sobre a relação entre estrutura e produção de sujeitos de forma verticalizada. Na verdade, são abordagens que enxergam a implicação dos rituais com a cultura, com a linguagem, com a estética e com as relações de poder. O campo é amplo e pontuamos algumas questões que consideramos ser relevantes na composição do debate sobre a relação entre ritual e performatividade, antes de entrarmos no tema específico deste artigo, que é o ponto de vista de Michel Foucault sobre os rituais.

No campo dos estudos do discurso, por exemplo, afirmam-se os rituais em suas funções reparadoras, confirmadoras, pacificadoras, reguladoras, estabilizadoras e protetoras do “nosso eu profundo”, por permitirem “entrar em contato harmonioso com nosso próximo [...], pois eles nos lembram que somos humanos somente porque outros seres humanos nos constituem como tais” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 440).

¹ Professora Titular do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: rosangelatc@gmail.com

No domínio estrito da antropologia, Lévi-Strauss (1989), para defender o ritual como uma linguagem, faz uma diferenciação entre ritual e mito. Para ele, o ritual é a forma como as coisas são ditas, e o mito refere-se ao que dizem as palavras. O ritual é conjuntivo, implica uma relação entre grupos que, no processo, se confundem. E ele apresenta um conjunto de aspectos relevantes para o estudo do ritual, a exemplo da instabilidade lógica de uma ação ritualizada, a simbolização da atividade, a linguagem lexical e a capacidade de ressignificação de palavras de uso corrente para a língua sagrada, reservada ao ritual, “onde perdem progressivamente a significação, sendo a língua sagrada, por definição, ininteligível aos não iniciados e parcialmente liberta de função significativa para os próprios não iniciados” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 232). Lévi-Strauss também aborda o trabalho de classificação no contexto do ritual, ao defender que “toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional [...] mesmo no plano da percepção estética, a classificação tem seu mérito” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 30-31).

Sontag (1987) chama a atenção para o modo como Lévi-Strauss opera com o conceito de ritual e ressalta que, em Lévi-Strauss, todo o comportamento é uma linguagem, um vocabulário e uma gramática da ordem. Essa observação é importante, ao nos indicar a importância do contexto no ritual, pois, tal como os sons das palavras que não possuem um significado próprio, os elementos de um rito não têm um sentido próprio, assim como no caso do mito. O sentido é produzido no contexto, ou melhor, “só ao serem montados no contexto global, os elementos possuem um significado” (SONTAG, 1987, p. 99).

Por outro lado, não se pode deixar de lado a crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss. Essa crítica incide principalmente no aspecto binário da linguagem e no caráter não social do simbólico, aspectos que estariam na base do pensamento de Saussure, em suas análises estruturalistas ligadas à lógica subjacente de toda linguagem e de todo pensamento.

Vejamos o que diz Butler (2003, p. 190) em relação ao sentido dado por Lévi-Strauss às relações de parentesco: “o parentesco é uma maneira de gerar uma estrutura social e política por meio da manipulação do casamento e descendência”. Não obstante, alerta que “especialmente em sociedades complexas como esta, o parentesco

pode significar simplesmente as relações sociais de ajuda, intimidade e ligação duradoura. Essa forma de usar o termo parentesco é muito diferente da concepção de parentesco de Lévi-Strauss” (BUTLER, 2003, p. 190). A autora ressalta, entretanto, que a concepção de parentesco de Lévi-Strauss é importante, quando se analisam sociedades governadas por relações de parentesco obrigatórias.

Do mesmo modo no interior do debate antropológico, há uma crítica às oposições binárias cristalinas, como natureza/cultura, corpo/mente e paixão/razão. Argumenta-se que, quando se colocam esses termos em oposição, sempre um é mais valorizado do que outro; há um desequilíbrio necessário de poder entre eles. Woodward (2000), recorrendo ao que está sugerido por Derrida, observa como no campo dos estudos feministas se faz uma forte crítica: o significado e o significante não são algo fixo. O significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento – *différance*.

Nesse sentido, há um deslocamento do conceito de fixidez para o conceito de contingência, ou seja, o significado em relação ao significado. Essa referência, como outras, faz com que estudos no campo da antropologia andem juntos com estudos pós-estruturalistas, discursivos e outros. Malgrado as críticas, vale ressaltar que grande parte dos estudos sobre subjetividade e performatividade no campo da antropologia se baseou nos importantes estudos de Lévi-Strauss sobre as relações de parentesco, com todo o seu arcabouço – as manifestações simbólicas e, principalmente, a internalização dessa estrutura universal de parentesco nas pessoas.

Ritual e performatividade é a forma como Tambiah (1995) em sua antropologia contemporânea apresenta a relação entre ritual e linguagem. Tambiah em seus estudos vai identificar que o ritual como ação performática é uma amálgama de palavras, gestos, discursos, manipulações de objetos e cenas de enunciação (músicas, danças, recitações, cheiros). Tais identificações decorrem de análises de rituais em suas práticas de classificação; usos de metáforas, metonímias; cosmologia; força da linguagem literária no ritual; a palavra sagrada e profana; a magia e a religião.

Tambiah (1995) especifica que tal conceito de performatividade advém da distinção feita por J. L. Austin, em seu clássico *Quando dizer é fazer*, entre enunciados constatativos (que descrevem um fato ou situação) e enunciados performativos (que realizam a ação). Em

Austin, o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação. Nesse aspecto, interessa o funcionamento da linguagem não em termos denotativos, mas performativos.

Nessa perspectiva, em diálogo com Tambiah, o ritual é visto como um sistema construído culturalmente e como um sistema comunicativo em contextos específicos. Os rituais nessa versão devem ser vistos como um complexo de palavras e ações, e nesse sentido interessa saber como se dá a interconexão entre palavras e ações. Para o autor, a eficácia no contexto do ritual está no poder da palavra pronunciada.

No contexto desse debate político e acadêmico, parece-nos produtivo realçar estudos voltados para operações performáticas (palavras-ações) que estão a suscitar mudanças de palavras, escritos, imagens, gestos e alegorias na direção do devir feminista. Há, então, que se trazer a contribuição de Butler (2014) que, em suas obras, tem assumido a assertiva de que o gênero é uma produção de práticas discursivas performáticas. E ainda precisamos acolher as reflexões da filósofa em seu texto *Corpos que Importam: os limites discursivos do sexo*, nos quais aborda as noções de materialidade, citacionalidade/reiteração e norma para problematizar o gênero. Eis como Butler (2019, p. 16) trata essas noções no contexto das ações performáticas de gênero: “[...] uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia”. A autora considera ainda que “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de forma performativa [...]” (BUTLER, 2019, p. 16).

Sob esses pontos de vista, mas sem o alcance dos trabalhos citados desenvolvi estudos sobre rituais nas práticas discursivas educacionais e pude identificar no ritual da lição práticas do falar de si, escrever sobre si, ora por meio de modelos, ora justificadas como práticas de autoconhecimento, ou de rememoração de si. Entende-se que tais práticas, embora justificadas como processos de emancipação e liberdade, estão também associadas a processos de subalternização das experiências de si (CARVALHO, et. al. 2014, p. 1).

Essas questões são confirmadas em estudo no qual elegi um *corpus* de análise advindo de duas discursividades: a pedagogia jesuítica e a pedagogia moderna, de grande impacto no discurso educacional do século XX, em seus textos *Ratio Studiorum*, da Companhia de Jesus (1599-2009), e *Primeiras lições de coisas*, de N.

Calkins, adaptação de Rui Barbosa (1861-1886). Nesse estudo deu-se visibilidade ao ritual da lição em seu aspecto performativo, ou seja, naquilo que marca posições, gestos e comportamentos. A análise indica uma regularidade que se mantém no que se refere aos enunciados reitores desses aspectos ritualísticos, um dos primeiros aspectos sagrados oriundos do discurso religioso cristão. Outro aspecto nessas discursividades é a função ritualística na produção do discurso da verdade (CARVALHO, 2016).

Na análise de rituais em contexto de cerimônias educacionais analisei práticas ritualísticas em sua força enunciativa parecer querer constituir certezas sobre a verdade, autorizar a “um determinado comportamento, gesto, discurso. Elas nos conduzem à ordem do discurso e, ao mesmo tempo, nos inserem em grupos sociais da sociedade, mesmo que essa inserção se dê de forma diferenciada (CARVALHO, 2018, p.346).

Com um recorte de gênero ampliei os estudos agora para dar visibilidade à emergência de aparatos de produção de gênero no momento que se tornou possível tratar da condição de gênero na escolarização. O estudo indica o ritual como elemento de intensificação da realidade de gênero. Tal intensificação fica evidente na cena ritual, no papel da família no ritual de passagem da família para a escola; a afirmação de gênero nos rituais de acolhimento; e como os mitos da feminilidade estão presentes no ritual da lição.(CARVALHO, 2021).

De algum modo, os elementos constituintes desse debate, em particular as questões relacionadas à linguagem, discurso e performatividade, estão presentes nas análises desenvolvidas por Michel Foucault. Os rituais são analisados como procedimentos disciplinares e performáticos, assim como se pode sublinhar formas de contraponto a tais procedimentos nomeados por ele como pontos de irredutibilidade do enunciado parresiástico ao enunciado performático. Nas seções que seguem, trataremos desses aspectos.

RITUAL, PERFORMATIVIDADE E PARRESIA

Com o texto *A ordem do discurso*, Foucault (1999), em sua aula inaugural no *Collège de France*, trata da temática do ritual, seja para dizer das formas ritualizadas que cercam começos solenes, seja para abordar o controle do que se pode dizer pelo ritual da circunstância;

rememora como os gregos do século VI proferiam o discurso verdadeiro no cenário do ritual requerido; indica como chegou um momento em que o discurso verdadeiro dependia pouco do que era ou dizia, e como a verdade se “deslocou do ato ritualizado de enunciação, eficaz e justo, para o próprio enunciado: para o seu sentido, a sua forma, o seu objecto, a sua relação à referência” (FOUCAULT, 1999, p. 15).

Com Foucault, aprendemos que os diferentes discursos, como os religiosos, jurídicos, terapêuticos e políticos, dependem de um ritual que orienta para “os sujeitos falantes, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis convenientes” (FOUCAULT, 1999, p. 12). O ritual, portanto, faz parte de sistemas complexos de restrição – uma forma superficial e visível desses sistemas. Diz Foucault (1999) que: o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo do diálogo, na interrogação, na recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciado); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de sinais que devem acompanhar o discurso; o ritual fixa, por fim, a eficácia, suposta ou imposta, das palavras, o seu efeito sobre aqueles a quem elas se dirigem, os limites do seu valor constrangedor (FOUCAULT, 1999).

Exemplifica Foucault o caso da educação, e mais especificamente, a respeito dos sistemas de ensino, indaga: o que é, no fim de contas, um sistema de ensino senão uma ritualização da fala, senão uma qualificação e uma fixação dos papéis dos sujeitos falantes; senão a constituição de um grupo doutrinal, por difuso que seja; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com os seus poderes e os seus saberes? O que é a “escrita” (a dos “escritores”) senão um sistema de sujeição semelhante, que assume talvez formas um pouco diferentes, mas em que as grandes decomposições são análogas? Será que o sistema jurídico e o sistema institucional da medicina, também eles, pelo menos em alguns dos seus aspectos, não são sistemas semelhantes de sujeição do discurso (FOUCAULT, 1999, p. 14)?

Foucault mostra que o ritual atua no contexto do discurso como um procedimento de exclusão interna do discurso, a exemplo de “coleções ritualizadas de discursos que se recitam em circunstâncias determinadas; coisas ditas uma vez e que são preservadas, porque

suspeitamos que nelas haja algo como um segredo ou uma riqueza” (FOUCAULT, 1999, p. 16).

Para Foucault, é por meio de rituais que se dão os jogos de verdade (conjunto de regras de produção da verdade), o olhar normalizador e a vigilância. Essas práticas têm na ação pedagógica um lugar central pelo que é próprio da prática da pedagogia – a ação de transmissão de enunciados e de práticas intencionais ou não da formação dos indivíduos.

Importa dizer que, em Foucault, os processos de subjetivação do sujeito são vistos como modos de subjetivação, modos de objetivação do indivíduo (CASTRO, 2009, p. 408), práticas de constituição desse sujeito educado (no caso da educação). Tais práticas são explicadas melhor com o conceito de governamentalidade desenvolvido por Foucault: “maneira como se conduz a conduta dos homens”, (FOUCAULT, 2008, p. 258). Governamentalidade, nesse sentido, remete à arte de governar, arte que opera pelo encontro entre as técnicas de poder que estão a determinar a conduta dos indivíduos e as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, eles mesmos, ou com a ajuda dos outros, operações sobre os seus modos de ser.

Foucault, ao tratar das técnicas de si, lembra que, nos *Discours sacrés*, escritos do século II, Aelius Aristides apresenta dois tipos de discurso sobre os sonhos. Um sobre o relato detalhado das atividades cotidianas e outro de conotação ritual dos louvores dirigidos aos deuses. Este último é que tem a função de matriz daqueles discursos e a função curativa dos deuses, isto é, o poder do discurso ritualístico. Entre as técnicas de si de tradição cristã, destaca o ritual – exomologêsis – ritual pelo qual um indivíduo se reconhecia como pecador e como penitente.

Foucault distingue a tradição estoica da tradição cristã. Diz que, na tradição estoica, o exame de si, o julgamento e a disciplina franqueiam o acesso ao conhecimento de si ao utilizar a memória, quer dizer, a memorização das regras, para fazer aparecer, em alto-relevo, a verdade do indivíduo sobre ele mesmo. No exomologêsis, é por uma ruptura e uma dissociação violentas que o penitente faz aparecer a verdade sobre ele mesmo. É importante ressaltar que esse exomologêsis não é verbal. É simbólico, ritual e teatral (FOUCAULT, 2004, p. 100).

Nos estudos sobre o poder psiquiátrico, em 1973, Foucault (2015) identifica práticas ritualísticas, como o ritual geral do manicômio.

Destacamos o ritual associado à cerimônia de apresentação ao doente. Em um ritual de demonstração de força, o médico mostra ao doente que, em sua presença, ele deve estar sempre com a cabeça descoberta. O doente precisa saber qual é a sua posição na hierárquica do manicômio: obediência ao médico. Na sequência, um outro elemento opera de forma eficaz no ritual – a linguagem. Para o doente, faz-se necessário o aprendizado dos nomes daqueles que detêm um tipo de função de autoridade em relação a ele – médico, assistente e enfermeiro. Nesse ritual, o doente é constrangido a dar conta da pirâmide disciplinária do manicômio pelo aprendizado do nome dessas pessoas. Ainda no contexto desse ritual, encontra-se a prática ritualística de recitar versos. Essa recitação precisa ser feita na língua que se aprendeu na escola, na linguagem do disciplinamento escolar. A esses rituais Foucault associa outras práticas como a vigilância e o registro. Constrói, com a análise dessas práticas, argumentos sobre os modos como o poder disciplinar modula a função do sujeito.

O conhecimento dessas técnicas, segundo Foucault, justifica a análise da genealogia do sujeito na civilização ocidental, pois não há habilidade que possa ser adquirida fora do exercício, fora dos rituais, inclusive a arte de viver não prescinde de uma *askêsis* que deve ser cumprida como um treino de si por si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 146). Pode-se dizer que os modos de subjetivação estão mais associados aos artefatos em seus rituais do que ao conteúdo em si dos enunciados. Os modos de subjetivação estariam associados aos artefatos pelo que eles conduzem de ritual, de formalização pelo que suscitam de revelação de si, avaliação de si e rememoração de si.

Quando do trato com a verdade em seu trabalho genealógico, Foucault assevera que houve posicionamento diferente em nossa civilização sobre a verdade e que foi afastado, recoberto ou colonizado pela tecnologia demonstrativa da verdade. Fala de outra narrativa da verdade que não estaria em toda parte, nem em todo tempo – verdade dispersa, descontínua; verdade que tem uma geografia, a exemplo do oráculo que diz a verdade em Delfos.

Afirma Foucault (2006) que a verdade-demonstração, identificada, *grosso modo*, em sua tecnologia científica, deriva na realidade da verdade-ritual, verdade-acontecimento, verdade-estratégia, e que a verdade conhecimento não passa de uma região e de um aspecto que se tornou pletórico (forte). Nada mais é que um

ritual, o sujeito universal nada mais é que certa modalidade de produção de verdade – e é isso que afirma Foucault (2006, p. 306).

Em sua aula de 10 de março de 1982, Foucault (2006) traz para pensar a *parresia* como atitude ética e como procedimento técnico no discurso do mestre, além de contrapor a *parresia* à *lisonja* e à *retórica*.

Para Foucault (2006), a *parresia* refere-se à qualidade moral de um lado e de outro ao procedimento técnico na transmissão do discurso verdadeiro dirigido a quem precisa para a constituição de si mesmo, o sujeito de verificação de si. A *parresia* está relacionada à “franqueza, à liberdade, à abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer” (FOUCAULT, 2006, p. 450) Acresce que tem a ver com escolha, decisão, atitude de quem fala, a *libertas*, ou seja, a “liberdade de quem fala” (FOUCAULT, 2006, p. 451)

Ao distinguir a *parresia* da *lisonja* e da *retórica*, indica que a *lisonja* é como um adversário moral importante e a *retórica* é o adversário técnico. Ao seu modo de dizer, a *lisonja* é o inimigo do qual se deve desvencilhar, e a *retórica* é o adversário que não deve ser excluído, mas utilizado para dele servir-se taticamente.

Fala da *lisonja* como uma maneira de se ganhar poder, favores, benevolência, tirar proveito de superiores por meio do *logos*:

O lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que quer. Mas, servindo-se assim da superioridade do superior, ele a reforça. Reforça-a porquanto o lisonjeador é aquele que obtém o que quer do superior fazendo-lhe crer que ele é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso, etc. Em todo caso, mais rico, mais belo, mais poderoso do que realmente é. Consequentemente, o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso no qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém. (FOUCAULT, 2006, p. 454).

No caso da *parresia*, encontramos o oposto: seria a *antilisonja*, já que se fala no contexto de uma relação autônoma de tal modo que aquele com quem se fala não mais necessita do discurso do outro. Diz Foucault (2006, p. 461):

[...] a retórica é primeiramente definida como uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, mas como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não-verdade.

Concorda com Aristóteles “quando diz que a Retórica é clara: trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir” (FOUCAULT, 2006, p. 461). Isto é, a questão é o conteúdo e não a verdade, a questão é persuadir os ouvintes como uma arte conjectural. Os temas se sobrepondo à verdade.

Nesse aspecto, é a retórica completamente oposta à *parresia*, pois, nesta, a verdade é o cerne. “A parrhesía é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 463). Diferente da retórica, o que vai definir a *parresia* como uma prática específica, do discurso verdadeiro, são as regras de habilidade, as condições para dizer a verdade a determinado indivíduo e como esse indivíduo é capaz de receber essa verdade e em qual momento. As regras da *parresia*, nesse sentido, são para ele o Kairós, a ocasião na qual, através da atuação dos indivíduos em relação uns aos outros, se diz a verdade.

Outro aspecto levantado em relação à retórica é a sua função de agir sobre os outros no sentido de dirigi-los, conduzi-los ou comandá-los sempre em proveito de quem fala. É algo contrário ao propósito da *parresia*, pois esta tem como função, mesmo que se busque também agir sobre os outros, que os indivíduos fundamentalmente

[...] cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo. Consequentemente, se este é o objeto da parrhesía, compreende-se bem que quem a pratica – o mestre – não tem nenhum interesse direto e pessoal neste exercício. O exercício da parrhesía deve ser essencialmente comandado pela generosidade. A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da parrhesía. Numa palavra, digamos, pois, que o franco-falar, a parrhesía, em sua própria estrutura, é completamente diferente e oposta à retórica. (FOUCAULT, 2006, p. 464).

Na aula de 12 de janeiro de 1983, Foucault trata dos rituais performáticos como formas de enunciação inversa da *parresia*. Lembra

que a condição de possibilidade do enunciado performático depende da existência de dois elementos num contexto mais ou menos institucionalizado, no qual um indivíduo tenha o estatuto requerido. E acresce, tendo como referência Austin²: “É o enunciado performativo na medida em que a própria enunciação efetua a coisa enunciada” (FOUCAULT, 2013, p. 59). Indica que ao ato performativo segue-se um efeito que “já é conhecido, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado” (FOUCAULT, 2013, p. 64).

Contudo, o que de fato deseja Foucault é situar a *parresia* como um contraponto ao enunciado performativo. *Parresia* no sentido corrente significa liberdade de palavra, e, quando acrescida da noção de franqueza, remete a se dizer o que efetivamente se pensa e agora pode ser dito como profissão da verdade. A *parresia* em Foucault remete, assim, à liberdade da palavra (FOUCAULT, 2013, p. 171).

Foucault faz, então, uma distinção entre o ato performativo e a *parresia*, aqui resumida:

[Primeiro] É que num enunciado performativo os elementos dados na situação são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado. Ao passo que, ao contrário, na *parresia*, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação em que ela se efetua, o que faz a *parresia* é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos. A *parresia* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado. [Segunda] [...] num enunciado performativo, o estatuto do sujeito da enunciação é importante. Quem abre a sessão... Quem diz desculpe... Quem diz eu te batizo [...] Em compensação, na *parresia*, [...] essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos efetivamente, nós mesmo autenticamente, como autenticamente verdadeira. [Terceira] [...] um enunciado performativo supõe que aquele que fala tenha um estatuto que lhe permita, ao pronunciar seu enunciado, realizar o que é enunciado [...] o que caracteriza o enunciado *parresiático* é que, justamente, fora do estatuto e de tudo o que poderia codificar e determinar a situação, o *parresista* é aquele que faz valer sua própria

² Citado por Foucault no rodapé do texto.

liberdade de indivíduo que fala. [...] [Quarta] Enquanto o enunciado performativo define um jogo de quem fala [...] a *parresia* é uma maneira de dizer a verdade de tal forma que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade. (FOUCAULT, 2013, p. 60-63).

Sugere o autor que o caminho com a *parresia* traz uma questão filosófica fundamental, ou seja, o vínculo entre a liberdade e a verdade de um ponto de vista que tem como questão: “como e em que medida a obrigação da verdade – ‘o obrigar-se à verdade’ o ‘obrigar-se pela verdade e pelo dizer a verdade’ –, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade e o exercício perigoso da verdade?” (FOUCAULT, 2013, p. 64).

Nessa direção, constrói o argumento metodológico de análise do enunciado de forma diversa da pragmática do discurso. Situa a *parresia* como um modo de dizer no qual o enunciado e a enunciação vão ter “efeitos de retorno” sobre o próprio sujeito, mostrando como exemplo: “Há *parresia* a partir do momento em que Platão aceita de fato o risco de ser exilado, morto, vendido, etc., por dizer a verdade. Logo a *parresia* é aquilo por que o sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação” (FOUCAULT, 2013, p. 65).

Há outro aspecto que ele vai desenvolver do ponto de vista metodológico e que tem implicações a meu ver sobre a análise dos rituais. Ao evidenciar que há uma distinção entre a análise da língua e os fatos da análise dos discursos, sugere que a análise de enunciados performativos pertence a uma pragmática do discurso, uma análise que permite indicar a posição do sujeito e como essa posição pode modificar o que pode ser o discurso, ou seja, o seu sentido. E resume: “a pragmática do discurso é isto: em que a situação ou o estatuto do sujeito falante modificam ou afetam o sentido e o valor de um enunciado?” (FOUCAULT, 2013, p. 65).

Mas o que quer Foucault dizer sobre a diferença de uma análise dos discursos e a análise com a *parresia*? Diz ele que, na *parresia*, “não é a situação real de quem fala que vai afetar ou modificar o valor do enunciado” (FOUCAULT, 2013, p. 65). Tanto o enunciado quanto o ato de enunciação estão implicados no modo de ser do sujeito. E essa retroação faz com que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito, um sujeito que disse a verdade e que se percebe nessa verdade, e está aí, como diz Foucault, a gramática do discurso

verdadeiro. Exemplifica nessa gramática o discurso do profeta, do adivinho, do filósofo e do cientista. Acrescento: do professor e do padre. Todos empreendem uma gramática do discurso verdadeiro por terem de certo modo um vínculo com a verdade do que dizem em suas formas singulares de dizer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar dos rituais e performatividade neste artigo, com o caminho que percorri, quis mostrar as possibilidades analíticas quando o ritual é problematizado do ponto de vista da performatividade. Ao mesmo tempo, quis tensionar, com Foucault em sua arqueogenealogia, uma temática cara aos estudos da antropologia, do gênero e do discurso, algo que pode ser produtivo para análises da atualidade no campo das ciências sociais e humanas.

Considero instigante a forma como Foucault, ao fazer uma crítica à pragmática do discurso, ao mesmo tempo coloca os enunciados performáticos nessa perspectiva, sem se desvencilhar totalmente dela, particularmente quando da reflexão sobre a retórica. Ele nos oferece, assim, o benefício da proposição de uma analítica que considere as práticas ritualísticas no contexto do acontecimento e nas implicações com a ética, com o dizer verdadeiro.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. Regulações de gênero. Campinas. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 249-274, jan.-jun. 2014.
- BUTLER, Judith. *Corpos Importam*. Os limites discursivos do sexo. São Paulo: Crocodilo Edições. 2019
- CARVALHO, Rosângela Tenório; BELARMINO, Natália Machado; OLIVEIRA, Camila Maria. Lições de si na escolarização de pessoas jovens e adultas. *Revista Temas em Educação*, João Pessoa, v. 23, n. 2, p. 101-116, jul.-dez. 2014.

CARVALHO, Rosângela Tenório. O ritual da lição na pedagogia: o aspecto performativo. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 42, n. 4, p. 1045-1060, out./dez. 2016.

CARVALHO, Rosângela Tenório. Cerimônia na alfabetização de jovens e adultos: aparato performático. *Pró-Posições.*, Campinas, v. 29, n. 2 (87) | maio/ago. 2018.

CARVALHO, Rosângela Tenório. Rituais da escolarização e gênero. Campinas. *Cadernos Pagu* (61), 2021.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise de discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

FOUCAULT, Michel. A Escrita de Si. In: MOTA, Manuel Barros da (org.). *Michel Foucault, Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos & Escritos, v. V).

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

FOUCAULT, Michel. *Il Potere Psichiatrico: Corso al Collège de France (1973-1974)*. Milano: Universale Economica Feltrinelli/Saggi, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus. 1989.

SONTAG, Susan. *Contra a Interpretação*. Porto Alegre: L&PM,, 1987.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Rituais e cultura*. Bologna: Il Mulino, 1995.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CAPÍTULO 5

O “ACONTECIMENTO SÓCRATES”: PERSPECTIVAS FOUCAULTIANAS¹

Priscila Cupello²

Este artigo tem o objetivo de proporcionar uma análise crítica do personagem Sócrates presente nos diálogos de Platão³ e nos textos de Xenofonte⁴, por meio das perspectivas do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), especialmente no seu curso lecionado no *Collège de France*, na década de 1980, intitulado *Le Courage de la Vérité* (1984). Para tanto, escolhemos privilegiar a noção de “acontecimento” foucaultiano, a fim de desenvolver uma *narrativa outra* sobre o filósofo ateniense. A noção de “acontecimento” nos é útil para elucidar o surgimento de um modo de vida inesperado que rompe a ordem preestabelecida e inaugura “novas formas de regularidades” (CASTRO, 2016, p. 24). Denominamos “acontecimento Sócrates” como um modo de enfatizar a singularidade deste personagem, que emerge em meio ao contexto da *pólis* ateniense, mas destoa da forma de agir e pensar de seus contemporâneos (FOUCAULT, 2009).

¹ Este artigo é uma adaptação proveniente da tese de Doutorado defendida em 2021 no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) intitulada “O ‘acontecimento Sócrates’, o escândalo da obediência e os perigos da *parresia*: perspectivas foucaultianas”. Disponível em: <https://ppglm.files.wordpress.com/2022/01/tese-ppglm-priscila-c.-cupello.pdf>. Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/204.479/2021

² Doutora e Pós-doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ) – Bolsista FAPERJ. E-mail: cupello.priscila@gmail.com

³ Os principais diálogos de Platão analisados por Michel Foucault para falar de Sócrates foram: *Apologia*, *Críton*, *Fédon*, *Primeiro Alcibíades* e *Laques*.

⁴ Destacam-se os *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates*.

Sendo assim, partimos da concepção de que o “acontecimento Sócrates” inaugura um modo de vida muito particular, a vida filosófica, que tem como requisito a coerência entre o agir e o pensar e o comprometimento com a vida refletida para que não se venha a cometer injustiças. Nas pesquisas foucaultianas, Sócrates aparece como sendo o primeiro na história da filosofia a se preocupar com a noção de *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*), tema que perpassa alguns diálogos de Platão⁵, dos quais Foucault destaca, principalmente, o *Primeiro Alcibiades*⁶ e *Laques*.

Estudar os textos antigos sob a perspectiva foucaultiana nos permite elucidar os constantes jogos de saberes-poderes que produzem diferentes sujeitos, verdades e subjetividades ao longo do tempo (ERIBON, 1990, p. 299). O sujeito foucaultiano é um efeito dos jogos agonísticos que se dão de modo relacional entre sujeitos que ocupam lugares sociais hierarquicamente desiguais, como por exemplo o médico psiquiatra e o louco. Contudo, mesmo havendo poderes sendo exercidos para todos os lados, também há possibilidades de resistências, de se viver uma *vida outra*.

⁵ Usamos a tradução realizada por Carlos Alberto Nunes para os diálogos de Platão: *Apologia, Críton, Primeiro Alcibiades, Laques e Górgias*. E a tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa para do diálogo *Fédon*.

⁶ Existe um debate em torno da autenticidade da obra *Primeiro Alcibiades* de Platão. Schleiermacher “invoca como argumento para esta inautenticidade, la forma, los estilos, la psicología del diálogo y el tipo de contenido que, según él, no encaja en el estilo platónico” (1836, p.10). No entanto, “en la opinión de Plutarco, de Olimpiodoro y de Proclo, el texto principal para la introducción a una lectura de Platón” (*apud* VALENTIM, 2012, p. 21). Já Michel Foucault defende a hipótese de que o diálogo poderia ter sido reescrito, tal como afirma: “as referências, o estilo da juventude estão muito presentes, inegáveis; por outro lado, a presença de temas e formas do platonismo constituído é igualmente muito visível. Penso que a hipótese de alguns – a mesma, parece-me, que Weil propõe com certas precauções – seria talvez a de uma espécie de reescrita do diálogo a partir de algum momento da velhice de Platão ou, no limite, após sua morte: dois elementos que seriam reunidos, dois extratos no texto, de certo modo, dois extratos que vieram a interferir e que em dado momento seriam costurados no diálogo. De qualquer maneira, posto que esta não é uma discussão da minha competência nem do meu propósito, o que me interessa e acho fascinante neste diálogo é que, no fundo, nele vemos traçado todo um percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que parece elementos muito próximos do último Platão ou mesmo do neoplatonismo” (FOUCAULT, 2001, p. 93). Como esta tese faz uma leitura do personagem Sócrates a partir das pesquisas de Michel Foucault não nos cabe discutir a autenticidade desta obra, mas a analisamos pela sua importância nas pesquisas foucaultiana sobre estética da existência e cuidado de si.

Na perspectiva foucaultiana, Sócrates é alguém que resiste, pois ele está na contramão dos valores hegemônicos de sua época, ele vive um modo de vida atípico e por isso incomoda seus concidadãos. Sócrates é o primeiro na história da filosofia a se preocupar com quem se é e fazer também os outros se preocuparem consigo mesmo. Após sua morte teremos a expansão dessa prática com as filosofias helenísticas, principalmente com o estoicismo e com o cinismo.⁷

A ATOPIA SOCRÁTICA

Alice Haddad destaca que no diálogo *Fedro*, Sócrates “se autointitula um *átomos*, não como alguém que está ou parece estranho, mas alguém que é estranho (ou extravagante)” (2012/13, p. 202). Sócrates denomina-se um *átomos* por reconhecer seu não-lugar na *pólis* ateniense. Essa mesma estranheza é também compartilhada por seus contemporâneos helenos, sendo a *atopía* um atributo que lhe é atribuído para dizer quem ele é. Segundo Alice Haddad:

podemos observar que é qualificado de *átomos* a aquelas coisas que causam em alguém, sem querer e já sendo redundante, certa estranheza. O que queremos acrescentar com isso é que a qualificação de *átomos* passa por um estado de alma ou de espírito de desconcerto, ou de perplexidade, ou até de constrangimento. Alguém passa por esse processo de estranhamento antes de qualificar algo de *átomos*, sendo, então, o adjetivo a expressão de uma impressão que remete mais ao estado do emissor do que à própria coisa (2012/13, p. 201).

A estranheza de Sócrates o coloca no não-lugar, ou seja, daquele que é definido pela sua própria impossibilidade de definição.⁸ Ele não é um professor, já que afirma não ter nada a ensinar, mas provoca os atenienses a se examinarem, instiga-os a refletirem sobre suas crenças e opiniões. Ele não é propriamente um *parresiasta*, pois em muitos

⁷ Ernani Chaves destaca que Sócrates é o ponto de partida de Foucault ao distinguir uma filosofia como “discurso metafísico sobre a verdade divina da alma de uma filosofia como prática da verdade que se constitui ao mesmo tempo como prática de si” (2013, p. 41).

⁸ “A sabedoria cheia de malícia é a do Sócrates dançando que aparece no *Banquete* de Xenofonte, é a do Sócrates brincalhão e irônico que põem em cena os diálogos de Platão, é o filósofo amante da vida do qual fala Hölderlin em seu poema ‘Sócrates e Alcibíades’” (HADOT, 2014, p. 122).

momentos permanece no silêncio ou se vale da ironia. Ele é o sábio que reconhece sua própria ignorância. Por esse e outros motivos, Sócrates permanece na *atopia*. De acordo com Pierre Hadot, a *atopia* socrática tem relação com a ruptura da ação cotidiana, já que o filósofo inaugura um novo modo de estar no mundo (HADOT, 2016, p. 132). Michel Foucault destaca que:

Sócrates não fala. Ele não faz discursos, não diz espontaneamente o que sabe. Ao contrário, ele se afirma como sendo aquele que não sabe e que, não sabendo e sabendo simplesmente que não sabe, vai se manter na reserva e no silêncio, contendo-se a interrogar. [...] Só que o sábio se cala porque sabe e tem o direito de não dizer o seu saber, ao passo que Sócrates vai se calar dizendo que não sabe e indo interrogar, interrogar todo mundo e qualquer um à maneira do parresiasta (FOUCAULT, 2009, p. 26).

De acordo com Foucault, Sócrates inaugura a “modalidade filosófica de dizer a verdade”, mesclando vários modos de veridicções como o do sábio, do professor, do técnico, do profeta e do parresiasta (CV, p. 26). Sendo assim, Sócrates é um personagem que está o tempo todo mudando de posições e exercendo funções diferenciadas, nunca apenas uma exclusiva. O Sócrates dos estudos foucaultianos é aquele que vive a *atopia*, aquele da estranheza e do não-lugar na *pólis* ateniense, ou seja, alguém que emerge de dentro da *pólis* ateniense, mas instaura o pensamento do fora criando uma nova forma de pensar e estar no mundo.

Na *Apologia* de Platão, Sócrates se autodenomina um benfeitor pobre, pois não pôde trabalhar para se dedicar integralmente à sua missão divina, que consistia, justamente, no melhoramento das almas dos atenienses (PLATÃO, *Apologia*, 21 b-c).⁹ Sócrates é o dentro que está fora, um personagem na contramão da vida ordinária, uma voz da resistência. Em seu projeto genealógico da ética, Foucault o resgata como uma existência exemplar e escandalosa, que resiste e subverte as normas da *pólis* instaurando o novo.

⁹ Pierre Hadot destaca que ao negligenciar cargos públicos, riquezas, poder e honra, Sócrates já estava praticando o desapego aos bens não necessários para uma vida bela. Com isso, ele já pratica o cuidado anterior ao cuidado com os outros, que é a prática do “cuidado de si”. Logo, “para ser feliz, é preciso, portanto, diminuir ao máximo as causas do sofrimento, isto é, os desejos” (Hadot, 2016, p. 194).

A PARRESÍA SOCRÁTICA NO TRIBUNAL ATENIENSE

Sócrates foi acusado pelo tribunal ateniense de cometer três crimes: corromper a juventude, não acreditar nos deuses atenienses e introduzir novas divindades. Temos quatro diálogos de Platão que narram os momentos finais da vida de Sócrates. O primeiro é *Eutífron*, que acontece quando Sócrates vai ao pórtico do arconde rei verificar as acusações recebidas; *Apologia de Sócrates*, diálogo em que o filósofo se defende no Tribunal ateniense; *Críton*, que ocorre já com Sócrates condenado e na cela esperando sua sentença de morte e finalmente, *Fédon* que narra as últimas palavras do filósofo ao conversar com seus amigos.

No início do diálogo *Apologia* de Platão, Sócrates encontra-se no tribunal ateniense disposto a analisar as acusações recebidas visando a promoção da justiça. Neste cenário, Foucault vai contrapor o discurso retórico ao discurso parresiástico. O primeiro é concebido como o discurso que não estabelece “vínculo entre aquele que fala e o que ele diz”, um discurso que se preza a agradar ao público, com elogios, a fala da lisonja (CV, p. 15). Já “a *parresía* estabelece, portanto, entre aquele que fala e o que ele diz um vínculo forte, necessário, constitutivo, mas abre sob a forma do risco o vínculo entre aquele que fala e aquele a que ele se endereça” (CV, p. 15). Para Foucault, Sócrates faz uso da *parresía* no tribunal ateniense, mesmo sabendo do risco de ser condenado à morte. Ele aceita o risco e não recua (CV, p. 73).

Toda a *Apologia*, pelo menos a primeira parte, é consagrada a definir e caracterizar essa tarefa que é útil e deve ser protegida contra a morte. Essa tarefa é um exercício, uma certa prática do dizer-a-verdade, é a aplicação de um modo de veridicção totalmente diferente dos que podem ocorrer na cena política (CV, p. 74-75).

Segundo Foucault, o Sócrates da *Apologia* de Platão apresenta-se como alguém que sempre diz a verdade e que nunca compareceu antes perante um tribunal, e, sendo assim, vai pronunciar discursos que não pertencem às formas oratórias que convêm às assembleias e aos tribunais (FOUCAULT, 2008, p. 287). Sócrates coloca-se nessa *atopia* diante de seus acusadores ao professar o *discurso outro*, que consiste em colocar em prática o modo de veridicção filosófica.

Frédéric Gros destaca que o dizer-a-verdade da *parresía* – na medida em que “visa a transformação do *éthos* do seu interlocutor, comporta um risco para seu locutor e se inscreve numa temporalidade da atualidade – se distingue do dizer-a-verdade do ensino, da profecia e da sabedoria” (2009, p. 315-316). Sócrates afirma que não se esconderá atrás de discursos prontos, apelando e suplicando por sua vida, já que não haveria razão para acreditar que a morte fosse um mal, nem ele agiria de maneira desonrosa por medo da morte (PLATÃO, *Apologia*, 32a-b).¹⁰ Sócrates afirma que não será condenado por deficiência de argumentos, mas pela audácia e desfaçatez de não falar aquilo que os acusadores queriam ouvir, nem chorar e lamentar-se. Ele afirma “prefiro mil vezes morrer por me ter defendido como fiz, a ficar vivo se tivesse falado de outro modo” (Ibidem, 38e-39a).

Por Sócrates sempre seguiu os conselhos divinos, o filósofo vai para o tribunal sem se valer de um discurso persuasivo elaborado previamente. Sócrates sabia que ao ouvir o *daímon* no que tange à não elaboração de um discurso persuasivo e apelativo de defesa, estaria exposto à morte certa. No entanto, como o filósofo indica: “o medo de morrer não me leva a fazer a ninguém nenhuma concessão em detrimento da justiça, e que, assim procedendo, eu me expunha à morte certa” (PLATÃO, *Apologia*, 32a-b). Em um discurso *parresiástico*, comprometido somente com a verdade, Sócrates acusa os atenienses de preferirem os simuladores da sabedoria por orgulho e ambição, do que de fato o sábio. De acordo com Francisco Ortega:

A *Apologia de Sócrates* constitui um exemplo extraordinário de *parrhesía*. Sócrates arrisca sua vida por dizer a verdade, porém, diferentemente de Sólon, não fala como *parrhesiasta* político, mas como médico, pai ou irmão, renunciando à política para dizer a verdade da filosofia. A missão socrática como *parrehesiasta* ético não consiste em fazer política, trata-se antes de animar os outros a se ocuparem de si (*phronesis*), de sua verdade (*aletheia*) e de sua alma (*psyche*). Esses três elementos constituem uma ética, uma forma de se comportar em relação à verdade (ORTEGA, 1999, p. 112).

¹⁰ Na *República*, Céfalo afirma que sua maior preocupação diante da velhice e da presença iminente da morte não é o medo dela em si, mas se agiu justa ou injustamente durante sua vida. Daí deriva todo o diálogo em que se questiona o que é a justiça. (PLATÃO, *República*, 330a).

O debate sobre a morte de Sócrates, seu julgamento e os motivos que o levaram à condenação ainda oferecem um grande cenário dramático para a reflexão filosófica, seja pelos embates históricos e políticos da época, seja pela intolerância que os contemporâneos do filósofo demonstraram diante de um viver diferente.

Sócrates faz menção a sua má fama, quando acusado de corrupção da juventude e alega que não ensina como um professor, mas que os jovens o veem na rua interpelando as pessoas e acabam por imitá-lo. A imitação do jogo de perguntas e refutações que irritavam os interlocutores, mas que ele diz que não pode responder nem ser responsabilizado pelas atitudes alheias (PLATÃO, *Apologia*, 23b-e). Na *Apologia* de Xenofonte, Sócrates afirma que “jamais tornei ninguém mais vicioso, mas servia os que comigo privavam ensinando-lhes sem retribuição tudo o que podia de bem” (II, 26-27).

Portanto, é na *Apologia* de Platão que Sócrates aparece como alguém que tem a coragem de se comportar de maneira totalmente inesperada para a maioria dos atenienses. Sócrates evoca a figura do *daímon* que o adverte contra a escrita de qualquer discurso de defesa (PLATÃO, *Apologia*, 31d). Na perspectiva foucaultiana, Sócrates é um exemplo de coragem de verdade, pois escolhe examinar as acusações recebidas visando a busca da verdade e a promoção da justiça, agindo como um *parresiasta* e inaugurando a “modalidade filosófica de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 26).

O PENSAMENTO DO FORA

Michel Foucault reflete sobre o “pensamento do fora” a partir das análises de Maurice Blanchot (2011). O romancista defende a tese de que a literatura cria sua própria realidade proveniente do desconhecido, da obscuridade, da experiência do vazio e da negação, ou seja, do fora. A preocupação de Blanchot é com o processo de criação, ou seja, o que precede e possibilita o evento da escrita. Para ele, a literatura não exprime nem descreve o mundo palpável das relações sociais, mas transgredir o mundo, ela está no lugar da negação do mundo, apontando para o imaginário, sendo uma potência geradora que não se submete às regras da vida.

Podemos dizer que escrever e/ ou filosofar implica estar na contramão do mundo, estar no lugar do fora, que é e não é ao mesmo

tempo. A escrita apresenta-se como uma impossibilidade de dizer e por isso que escrevemos incessantemente. O próprio Sócrates chega a relatar essa experiência com a filosofia ao dizer que é ela que fala em sua boca: “É ela, meu caro amigo, que não cessa de dizer-me o que me ouves expor nesse momento [...] foi ela que disse tudo isso que pareceu absurdo” (PLATÃO, *Górgias*, 482a-c). Sendo assim, tanto a literatura quanto a filosofia ganham vida autônoma, ultrapassando o autor e lançando-se para fora, mesmo estando dentro.¹¹

O Sócrates representa o pensamento do fora como pensamento da resistência, pois ele está dentro da pólis ateniense, mas ao mesmo tempo está fora porque instaura o novo, criando um acontecimento inesperado e rompendo com a ordem até então existente. De acordo com Deleuze, “o impensado não está no exterior, mas no centro do pensamento, como impossibilidade de pensar que duplica ou escava o fora” (DELEUZE, 2004, p. 104). Nesse sentido, o modo de agir e pensar do filósofo criam um *lugar outro* na história do pensamento ocidental, esse não-lugar, esse lugar estranho, essa *atopia* emerge de dentro da própria cidade grega. Logo, “o pensamento do fora é um pensamento da resistência” (DELEUZE, 2004, p. 96). Sobre a questão do fora, Deleuze destaca que:

O fora é sempre a abertura para o futuro, com o qual nada acaba, pois nada nunca começou – tudo apenas se metamorfoseia. A força nesse sentido, dispõe de um potencial em relação ao diagrama no qual está presa, ou de um terceiro poder que apresenta como a capacidade de ‘resistência’ (DELEUZE, 2004 p. 95).

Foucault pensa Sócrates como o fundador de uma modalidade de veridicção, a “modalidade filosófica de dizer a verdade”, que é marcada pela coerência entre o que se pensa e como se age. Sócrates é harmônico e esta característica é exaltada pelo personagem Laques no diálogo de mesmo nome de Platão. De acordo com Foucault, Sócrates institui um novo modo de existência. Ele constrói para si uma arte de viver, fazendo da sua própria vida uma obra de arte. Sócrates é o *átomos*, ele é o dentro que está fora e funda o *pensamento outro*, a

¹¹ Para Schlegel (2011), a filosofia não é comunicável, por isso temos que assumir um certo fracasso em nosso discurso. O texto só pode ser considerado bem-sucedido se ele se autodestruir, já que a autodestruição é autocriação.

vida outra. Segundo Foucault, Sócrates mescla o exame das opiniões com a fala franca e a vida virtuosa (FOUCAULT, 2009, 1984).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve o objetivo de discutir o que denominamos de “acontecimento Sócrates”, por meio da leitura foucaultiana, que enfatiza os aspectos da singularidade da forma de agir e pensar do filósofo ateniense quando comparado aos seus contemporâneos. Na perspectiva foucaultiana, Sócrates é o inaugurador do modo de vida filosófica. A filosofia socrática quer deixar como legado a exigência de olhar para si mesmo e se cuidar, em uma eterna vigilância de si mesmo, pois a vida virtuosa não é um conjunto de regras e valores a serem seguidos, mas uma vida da constante reflexão para alcançar a melhor ação. Sócrates é um acontecimento inesperado e vive uma vida exemplar marcada por uma morte trágica que talvez pudesse ser evitada se ele tivesse agido de maneira contrária ao seu próprio pensamento. Todavia, o que marca a sua singularidade é justamente que ele é coerente com aquilo que ele julga ser o correto a agir, mesmo correndo o risco da perda de sua vida. O modo de vida socrático de existir incomoda os outros atenienses de sua época, ele tem um pensamento que emerge de dentro da pólis ateniense, mas que está fora, pois cria o novo. Uma existência singular, que destoa e encontra-se na contramão da vida ordinária ateniense.

Fazer uma *leitura outra* sobre o Sócrates pela perspectiva foucaultiana do acontecimento, da resistência, do pensamento do fora e das vidas que destoam nos é válido para tencionar as relações que a atualidade estabelece com o passado, concebendo “a verdade” enquanto um campo de disputa de narratividades. A perspectiva foucaultiana, justamente quer provocar uma fissura nos discursos consolidados da tradição Acadêmica para abrir espaços para a possibilidade de um olhar outro para os documentos do passado, abrindo a possibilidade de uma escrita da diferença.

O “acontecimento Sócrates” evidencia uma vida singular, que resiste às formas de poder preexistentes e cria um modo outro de vida a ser vivido. Foucault faz sua leitura da vida de Sócrates a partir da noção de estética da existência. Concebendo que Sócrates cria para si mesmo um modo de existência, belo e exemplar e que por este modo

de vida ele se coloca disposto a morrer. Nesse sentido, escolhemos privilegiar os aspectos da *atopia* socrática. O Sócrates *átopos* é aquele do não-lugar, o sem um lugar passível de definição. Sendo assim, a *atopia* socrática tem relação com a ruptura a vida ordinária.

Portanto, o Sócrates que interessa aos trabalhos de Foucault é aquele que se vale da *parresía* no tribunal ateniense, mesmo colocando em risco sua vida, alguém que coloca para si a missão de melhorar as almas dos atenienses e que morre por um modo de vida que ele julgava ser o melhor a ser vivido. Na perspectiva foucaultiana, a vida e a morte de Sócrates são representativos da experiência de viver uma vida na resistência, na contramão dos valores compartilhados pelos contemporâneos atenienses do filósofo.

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, Maurice. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. São Paulo: PHI, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: Le Gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard, 2009.
- _____. *Le Gouvernement de Soi et des Autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Le Seuil: Gallimard, 2008.
- _____. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris, Gallimard-Seuil, 2001.
- _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HADDAD, Alice Bitencourt. A narrativa de Crítias, uma “atopia”. *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 16/17, 2012/2013, pp. 119- 213.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: É realizações, 2016.
- _____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É realizações, 2014.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, Belém, 2015.

_____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. *Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens*. Tradução de Platão por Jaime Bruna, de Xenofonte por Líbero Rangel de Andrade e de Aristófanos por Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores, 2).

SCHLEGEL, Friedrich. Sobre a incompreensibilidade. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 321-340, jul.-dez. 2011.

VALENTIM, Inácio. Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault. Lenguaje, Ética y Política: *Parresía* y el cuidado de sí en el Alcibíades, el Eutifrón y el Laques. 2012. *Tese de Doutorado em Filosofia* – Universidad Carlos III, Madrid, 2012.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CAPÍTULO 6

"SABE POR QUE A GENTE ESCREVE? PARA SER AMADO" FOUCAULT E OS ARQUIVOS*

Célia Ratusniak¹

Maria Rita de Assis César²

É indescritível a experiência de ter nas mãos os arquivos com os manuscritos de Michel Foucault. Eles estão disponíveis para pesquisa desde 2013 na Biblioteca Nacional da França (BNF) em Paris. Foram colocados à venda por seu companheiro Daniel Defert e, rapidamente, levantaram o interesse de universidades norte-americanas onde Foucault trabalhou por diversas vezes. Foram considerados tesouro nacional francês em 2012 como uma medida para proibir sua retirada do país por trinta meses, tempo levado pela BNF para levantar o montante de 3,8 milhões de euros pagos (REROLLE, 2012). Hoje algo em torno de 24 milhões de reais.

* Esse texto foi publicado na revista Linhas Críticas v. 26 (jan-dez 2020). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/34075?fbclid=IwARogwDW2oQLQMMxeLXT6SGNtHgETt1rhIIKzAB4j1pNJ8tc65dBMBkfVAo>

¹ Doutora em Educação. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação/UFPR- Linha de Pesquisa Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação. Professora Adjunta da Área de Psicologia da Educação do Departamento de Teoria de Fundamentos da Educação. Pesquisadora do Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Sexualidade na Educação - LABIN/UFPR e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação para as Relações Étnico-Raciais - ErêYa/UFPR. e-mail: celiaratusniak@ufpr.br

² Doutora em Educação. Professora Titular do Departamento de Teoria e Prática de Ensino - DTPEN/Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná – UFPR e professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado e Doutorado) -PPGE/UFPR. Coordenadora do LABIN -Laboratório de Investigação em corpo, gênero e subjetividade na Educação (CNPq/UFPR). e-mail: mritacesar@yahoo.com.

Os arquivos são compostos por cerca de 37 mil folhas com notas de leitura, referências, textos de conferências e de seminários, manuscritos e 39 cadernos com as ideias de seus livros, de artigos ou de cursos.

A BNF é composta por um complexo de cinco espaços: *Francois-Mitterrand, Opera, Jean Vilar, Arsenal e Richelieu*. Os documentos que compõem os escritos do filósofo são chamados de *Fonds Michel Foucault*. Estão guardados em caixas, fechadas à chave num grande armário, no centro da Sala de Manuscritos na Biblioteca Richelieu. Era nesse prédio que Foucault fazia a maior parte de suas pesquisas, juntamente com os arquivos da Bastilha, que estavam em Arsenal. Na caixa 28, do conjunto denominado Notas de Leitura e Manuscritos, estão os materiais que ficaram na mesa quando ele faleceu, em 25 de junho de 1984. Dentre estes, está a carteira de usuário da BNF.

Foucault era um frequentador assíduo de bibliotecas. Em Upsala, na Suécia, onde escreveu a sua tese, *A História da Loucura*, chegava na biblioteca em torno das dez horas e permanecia até as três: a duração do dia. À noite, ouvindo Mozart e Bach, continuava escrevendo em sua casa. Na Alemanha, pesquisava na Biblioteca de Hamburgo, cidade em que assinou o prefácio da *História da Loucura*. Em Túnis, trabalhava durante a manhã em sua casa e permanecia na Biblioteca Nacional à tarde. Nos Estados Unidos, visitou as bibliotecas, que classificava como muito organizadas: muitas pessoas para atender, materiais sempre localizados e disponíveis. Nesse período, estava estudando as práticas penitenciais. Também era um frequentador assíduo da *Bibliothèque de Saulchoir*, em Paris, na qual pesquisou livros que fundamentaram a *História da Sexualidade* (ERIBON, 1990).

Neste texto, o Foucault pesquisador é problematizado a partir dos lugares onde fazia suas pesquisas: as bibliotecas e os arquivos. Para tanto, nos utilizamos da biografia oficial produzida por Didier Eribon (1990) e a partir dela seguimos os rastros que apontam para os seus locais de pesquisa e para a escrita de seus livros. Não temos a pretensão aqui de apresentar um texto teoricamente denso, mas de compartilhar a vivência produzida pelo acesso aos manuscritos de Foucault e, a partir da análise de seus textos e de suas notas, as peculiaridades sobre como o filósofo escrevia.

Este texto nasce da curiosidade e da oportunidade de realizar o doutorado “sanduíche” na França por seis meses entre 2018 e 2019, financiado pela CAPES e incentivado pelo programa de Pós-Graduação

em Educação da UFPR. Deixamos aqui as pistas para que outras pessoas possam pesquisar os arquivos de Michel Foucault. Desejamos, também, que possam passar por essa experiência que afetou profundamente a nossa constituição enquanto pesquisadoras de arquivos e documentos: uma experiência transformadora de si.

A SALA DE MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA E A BIBLIOTECA DE SAULCHOIR

O prédio mais conhecido da Biblioteca Nacional da França é o que fica nas margens do rio Sena, em Paris, no 13º *arrondissement*, chamado François-Mitterrand. É composto por quatro blocos em formato de livros abertos, todos virados para um pátio interno. Foi a primeira tentativa na busca dos arquivos de Foucault. Lá uma funcionária explicou que a BNF tinha um setor de manuscritos na *Rue Richelieu*.

Ao chegar na Biblioteca *Richelieu*, na entrada, cada pessoa tem suas bolsas ou mochilas vistoriadas e é requisitada a passar por um detector de metais, pois a BNF é considerada um alvo em potencial para atentados terroristas. Mais à frente, há num grande saguão, no qual se encontra o setor de informações. À direita, uma sala de convivência com máquinas de café. É comum as pesquisadoras e os pesquisadores lancharem ou almoçarem nesse espaço. Não raro, passam o dia inteiro na Biblioteca, como Foucault fazia.

A Sala de Manuscritos fica no 3º andar. Ao sair do elevador, atravessa-se uma sala destinada às exposições temporárias. Em seguida, há uma passarela de vidro. Ao final, à esquerda, está uma porta de madeira imponente com um brasão e logo depois outra porta. À direita, uma pessoa recepciona quem chega: solicita a carteirinha, faz uma consulta no computador e pergunta se a reserva foi feita. Depois, deve-se dirigir ao *bureau* central, para a solicitação dos arquivos.

Os materiais que compõem o *Fonds* Foucault ficam no armário em meio às prateleiras com livros antigos que vão até o teto. Um total de 117 caixas guarda os documentos pertencentes ao filósofo. Muitas vezes, os/as atendentes pedem para ajudá-los/as a localizar o material reservado. Todas as caixas são da mesma cor. Divergem apenas na espessura, tamanho e etiquetas. Algumas são retiradas para consulta por pesquisadoras e pesquisadores responsáveis pela organização do material ou pela equipe que está editando novas publicações. Nas

vezes em que solicitaram nossa ajuda, percebemos manuscritos do filósofo ao lado dos de Simone de Beauvoir. Didier Eribon (1990) relata que Foucault não recebeu bem as críticas que a filósofa havia feito ao seu livro, *As Palavras e as Coisas*, e isso causou vários desentendimentos entre os dois. Hoje, estão lado a lado.

Foucault escrevia em cadernos e folhas sem linhas. Algumas escritas só na frente. Outras, em frente e verso. Uma letra difícil de entender, que precisava ser decifrada. Anotações de revisão, lembretes e referências dividiam o espaço com os textos. Páginas inteiras de referências e excertos. Livros inteiros escritos à mão, meticulosamente corrigidos. Bibliografias. Ideias para serem desenvolvidas, problematizadas. Cadernos tradicionais franceses com um quadriculado de linhas e páginas amareladas. Anotações de suas aulas na *École Normale Supérieure*. Preparação de cursos e seminários. Vários papéis pequenos. Até seus cartões de visita que informavam sua mudança de endereço para a *Rue Vaugirard* serviram para anotações. Uma forma de registrar, lembretes para a memória. Essa organização nos faz inferir a respeito de um pesquisador que estava o tempo todo pensando seus livros, suas aulas, suas conferências.

Foucault fez um testamento em nome de seu companheiro Daniel Defert. Numa entrevista concedida a Eric Aeschmann e Isabelle Monnin, Defert fala que ele lhe deixou: “[...] seu apartamento na rue de Vaugirard e tudo o que havia lá” (AESCHMANN & MONNIN, 2012, s. p.). O entrevistado relatou suas dificuldades em usufruir dos bens, pois na época gays não podiam receber heranças dos companheiros. Casais homoafetivos só passariam a ter a união oficializada na França a partir de 1999, com a possibilidade de se fazer um Pacto Civil de Solidariedade (PACS), que permitia a união estável e o direito à herança, desde que manifestado em testamento.

Michel Foucault deixou recomendações claras: não fazer publicações póstumas. Durante um tempo, essa vontade foi respeitada. Porém, havia uma demanda enorme pela consulta e pelas publicações dos seus cursos no *College de France*. O último volume da História da Sexualidade estava finalizado, em fase de revisão. Devido à enorme busca e ao medo que esses arquivos fossem separados, o companheiro de Foucault começou a ter dúvidas. Na mesma entrevista, Defert relata que Georges Dumézil, amigo e professor de Foucault, foi categórico: ou todo mundo teria acesso aos arquivos ou

ninguém (AESCHIMANN & MONNIN, 2012). Durante muito tempo, foi ninguém. Depois, Defert mudou de opinião.

No começo, publicaram-se os cursos. Ele mesmo se encarregou de organizar o primeiro, de 1970/1971, do qual não haviam gravações, apenas as anotações e os textos de Foucault. A própria confiança depositada pelo companheiro foi o que Defert fez mudar de ideia, conforme explicado na mesma entrevista:

Eu acho que se ele me confiou isso foi um ato de confiança e que ele me deixou desfrutar. Eu não revelo nada pessoal, desistam disso. É sobre pensamentos, não intimidade. O futuro será decidido coletivamente nesta área, com sua família e pesquisadores (AESCHIMANN & MONNIN, 2012, s. p.).

Uma parte do material, compreendendo o período entre 1986 e 1997, já havia sido enviado para o *Institut Memoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), para o qual também foi destinado o material em posse do *Centre Michel Foucault*, sediado inicialmente na Biblioteca de Soulchoir. Esses arquivos eram compostos por cursos dados no *Collège de France*, alguns seminários nos Estados Unidos, entrevistas e emissões radiofônicas (ALBARIC, 2019). O primeiro inventário feito depois que os arquivos foram adquiridos pela BNF foi realizado pelo próprio Defert e reorganizado posteriormente por pesquisadoras/es que se beneficiaram de uma bolsa de um ano, a *Bourse Defert*. Atualmente, estão acondicionados em 117 caixas (BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA [BNF], 2020).

Existem três subunidades de descrição dos arquivos. A primeira contém os treze cursos ministrados no *Collège de France*: *A Vontade de Saber* (1970/1971); *Teorias e Instituições Penais* (1971/1972); *A Sociedade Punitiva* (1972/1973); *O Poder Psiquiátrico* (1973/1974); *Os Anormais* (1974/1975); *Segurança, Território e População* (1977/1978); *Nascimento da Biopolítica* (1978/1979); *O Governo dos Vivos* (1979/1980); *Subjetividade e Verdade* (1980/1981); *A Hermenêutica do Sujeito* (1981/1982); *O Governo de Si e dos Outros* (1982/1983) e *A Coragem da Verdade* (1983/1984) (BNF, 2020).

A segunda subunidade é composta por 49 caixas, sendo que algumas se subdividem em pastas. Por exemplo, na primeira caixa existem cinco pastas, com notas de leitura sobre *Teoria Dominante* e

Sistema Penal (preparação de *Vigiar e Punir*). A ordem não é cronológica. A organização é a seguinte:

Tabela 1 - Catalogação dos documentos de Michel Foucault

CAIXA	CONTEÚDO
01/mai	Notas de leitura sobre teoria dominante e sistema penal (preparação de <i>Vigiar e Punir</i>).
6 – 10 bis	Poder psiquiátrico, Anormais, etc.
11	Notas de Leitura: trabalhos. Século XIX – preparação do curso de 1972-1973 – A Sociedade Punitiva – em torno de <i>Vigiar e Punir</i>
dez/15	Notas de leitura - Biopolítica, primeiros passos da História da Sexualidade
16 - 17	Sem descrição
18 -19	Notas de leitura – Economia
20 -23	Notas de leitura: reforma, Padres da Igreja, etc.
24	Notas de leitura: sobre os Padres da Igreja
25	Sem. (seminários?)
26	Pierre Rivière
27	Notas de leitura: direção da consciência
28	Notas de leitura: últimas notas
29-30	Conferências de Berkeley, março e outono de 1983
31 - 36	Notas de leitura
37 - 38	Notas de cursos e de leitura
39	Freud. Sexualidade. Loucura.
40	Conferencias em Berkeley e NYU, 1980
41	Defesa de <i>thèses</i> – 1961
42 -44	Notas de leituras iniciais 1952 – 1955
45	Notas de leitura – História de Sexualidade (Vincennes, 1969)
46	Curso na Universidade de Lille – 1952 – 1953
47	Curso de São Paulo, 1965
48	A Arqueologia do Saber
49	<i>Vigiar e Punir</i>
50	Reportagem sobre a revolução iraniana
51	História da sexualidade
52	O cuidado de si
53	Manuscritos e notas sobre a pintura

54	Manuscritos sobre a literatura
55	Cursos, conferências, artigos sobre criminologia, a confissão, a prisão
56	Curso de São Paulo 1975
57	Conferências sobre a loucura
58	O discurso filosófico, curso na Tunísia, 1966-1967
59	Conferências sobre o Édipo-Rei
60	Conferências sobre as Luzes
61	A noção de indivíduo perigoso
62 - 63	Conferências e entrevistas, Berkeley
64	A Vontade de Saber, A Cruzada das Crianças
65	Manuscritos e notas de leitura em torno de Nietzsche
66	Cursos em Buffalo – 1972
67 - 69	<i>Lettres de Cachet</i> escritas com Arlette Farge, notas de leitura, rascunhos
70	Sem descrição
71	O Uso dos Prazeres, O Cuidado de Si
72 - 74	O Governo de Si e dos Outros
75	A Vida dos Homens Infames
78	A Sexualidade, curso de Clermont
87	Sem descrição
88	Sem descrição
89	A carne e o corpo

Fonte: BNF, 2020 (Org. das autoras)

A terceira subunidade não tem descrição. Cabe ressaltar que os arquivos ainda estão sendo organizados. Publicações recentes resultaram dessas reorganizações feitas por pesquisadoras e pesquisadores, como o curso *La Société Punitiva*, 2013 (A Sociedade Punitiva); *Discours et Vérité*, 2016 (Discurso e Verdade); *Dire Vrai sur Soi-même*, 2017 (Dizer a Verdade sobre Si Mesmo); o quarto volume da História da Sexualidade - *Les Aveux de La Chair*, 2018 (As Confissões da Carne) e *Folie, Langage et Littérature*, 2019 (Loucura, Linguagem e Literatura).

A experiência de conhecer alguns dos arquivos, olhar para as anotações e ler os textos levantou uma grande curiosidade em saber como Foucault encontrava suas fontes.

Nas bibliotecas estão as pistas. Os arquivos da Sala de Manuscritos na Biblioteca de Richelieu nos dão uma ideia do que são e do que contêm as bibliotecas europeias. Em 1898, um inventário dos manuscritos gregos informava em sua introdução que eles ultrapassam 4.700 volumes repartidos em três fundos distintos: antigos, de *Coislin* e os suplementares. Nos manuscritos de *Coislin*, por exemplo, encontramos textos de Clemente de Alexandria, filósofo grego do século II, problematizado por Foucault no quarto volume da *História da Sexualidade*. No inventário existe uma lista dos copistas e outra dos anos dos manuscritos, que se inicia em 890 d.C. (OMONT, 1898). Hoje, esse acervo é muito maior.

A BNF conta com livros e manuscritos medievais, sendo que muitos pertenciam aos acervos das monarquias. Na coleção moderna e contemporânea existem materiais raros datados a partir do século XVII, como manuscritos de Pascal, Marie Curie, Rousseau, Diderot, Pasteur. A partir do século XX, se juntam às coleções os manuscritos de intelectuais como Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty (BNF, 2020). No século XXI, Foucault passou a fazer parte do acervo.

A Biblioteca dos Dominicanos de Paris, chamada Biblioteca Saulchoir entrou na rota de Foucault de maneira inusitada. Michel Albaric, bibliotecário da instituição entre 1973 e 1999, relata que o conheceu num jantar, durante o qual o filósofo lhe contou sua decepção com a BNF: havia perdido um dia de trabalho por causa do tempo de espera, da restrição de acesso e dos livros indisponíveis. Albaric o convidou para pesquisar Santo Agostinho em Saulchoir. Em novembro de 1979, Foucault fez sua inscrição e passou a frequentar regularmente a biblioteca. No volume II da *História da Sexualidade*, *O Uso dos Prazeres*, há uma nota de rodapé no índice de textos citados, agradecendo ao diretor da biblioteca. Os *Dits et Écrits I* (edição francesa) também é composto por materiais que estavam nesse espaço (ALBARIC, 2019).

Os fundos consultáveis de Saulchoir possuem 350 mil impressões, com 2000 obras a partir do século XVI. No acervo, existem 103 manuscritos, sendo sete medievais. Um tesouro para Foucault, que estava interessado na história do cristianismo, na antiguidade grega e latina (BIBLIOTECA DE SAULCHOIR, 2020). No site institucional, é possível ver uma foto da mesa onde Foucault se instalava: perto de uma janela voltada para um pátio interno.

Foi nessa biblioteca que nasceu em 1986 a Associação para o *Centre Michel Foucault*, onde permaneceu até 1997. Essa Associação era composta por 30 acadêmicas/os e pesquisadoras/es, como François Ewald, Paul Rabinow e Judith Revel. O seu objetivo era “[...] reunir documentos, arquivos e obras que compõem o trabalho de Michel Foucault; facilitar e coordenar pesquisas relacionadas ao seu trabalho ou inspiradas em suas orientações e métodos” (ALBARIC, 2019, s.p.). Os arquivos eram compostos pelos cursos e conferências do *College de France*. Depois de 1997, foram transferidos para o IMEC e hoje estão no Centre Michel Foucault, em Caen, na França.

FOUCAULT, OS ARQUIVOS, A ESCRITA: PRODUZINDO CAIXAS DE FERRAMENTAS

Didier Eribon (1990) nos relata um episódio ocorrido entre 1960 e 1966 na Universidade de Clermont-Ferrand: uma conversa entre Foucault e sua assistente. O filósofo faz uma pergunta a ela, à qual ele mesmo responde: “Sabe por que a gente escreve? Para ser amado” (ERIBON, 1990, p. 138).

O período de seis anos como professor de Filosofia em Clermont foi de intensa produção teórica. Em 1963, publicou *Nascimento da Clínica* e *Raymond Roussel*. Em 1966, foi lançado *As palavras e as Coisas*, livro que deu grande visibilidade ao filósofo, agraciado pela crítica e que o fez sair do círculo acadêmico. Foucault passou a ser amado. Muitas vezes, um amor passional.

Em entrevista concedida a R. P. Droit para o jornal *Le Monde*, em 1975, perguntaram a Foucault para quais lutas seus livros poderiam servir. O filósofo respondeu que seu discurso era intelectual e funcionava nas redes de poder existentes nesse meio. Porém, explica que quando se lança um livro, este “[...] é feito para servir a usos não definidos pela pessoa que o escreveu. Quanto mais novos, possíveis e imprevisíveis usos, mais feliz serei” (DROIT, 1975, s.p.).

Os livros tiveram usos que Foucault não previu. Estar nos jornais, rádios, televisão e revistas significava ser julgado e avaliado por pessoas que não compreendiam sua produção teórica e nem as especificidades da pesquisa acadêmica. Em entrevista concedida a Didier Eribon, pouco antes de morrer, contou seu desejo por um espaço de publicação voltado

para essas pesquisas. Um trabalho útil para as/os pesquisadoras/es e que materializasse o trabalho das universidades:

Você sabe com o que estou sonhando? Seria criar uma editora de pesquisa. Estou loucamente procurando essas possibilidades para fazer o trabalho aparecer em seu movimento, em sua forma problemática. Um local onde a pesquisa poderia ser realizada em seu caráter hipotético e provisório (ERIBON, 1985, s.p.).

O trabalho intelectual lhe exigia dedicação e tempo. Em entrevista de 1968 concedida ao *Bonniers Litteräre Magasin*, em Estocolmo, publicada nos *Ditos e Escritos*, volume VII, Foucault relatou que a ideia de viver escrevendo lhe parecia absurda e ele nunca pensou em tornar isso um modo de vida. Conta que foi na longa noite sueca quando adquiriu a mania que chamava de hábito horrível: escrever de cinco a seis horas por dia (FOUCAULT, 2011).

A escrita passou a ser um fardo, principalmente depois que ele anunciou os demais volumes da *História da Sexualidade* no lançamento do primeiro volume *A Vontade de Saber*. Essa pressão o atormentava e isso o fez trabalhar incansavelmente em seus últimos dias para terminá-los. Eribon relata uma confissão feita por Foucault: “Comecei a escrever por acaso. E uma vez que se começa, a gente se torna prisioneiro dessa atividade, não pode mais fugir” (ERIBON, 1990, p. 102). Nessa época, o filósofo manifestou a Paul Vayne seu desejo de deixar de escrever: “A gente começa a escrever por acaso e continua por força das circunstâncias” (ERIBON, 1990, p. 301). Ele estava cansado, atormentado pelas críticas que diziam que ele já havia escrito tudo e não terminaria o que propôs. Mesmo com as enxaquecas, a suspeita da AIDS, as tosses que lhe enfraqueciam a saúde, em 1984 ia constantemente à BNF para conferir suas notas e, assim, finalizar o trabalho (ERIBON, 1990).

O estudo constante fazia parte do seu cotidiano desde muito cedo. Quando decidiu ser filósofo, contra a vontade do pai, foi fazer o concurso para a *École Normale Supérieure* em Paris. O exame aprovava anualmente 100 candidatos e Foucault foi o 101º classificado. Entrou para a instituição no ano seguinte, depois de estudar incansavelmente. Na *École*, era um leitor voraz. Fazia fichamentos de suas leituras. Guardou suas anotações em caixas metodicamente organizadas, as quais podem ser consultadas na BNF. Aprendeu alemão para ler

Heiddegger. Manifestou interesse pela psicanálise, pela fenomenologia husserliana, pela psiquiatria. Na primeira vez que faz o exame d'Aggregation, uma sabatina de avaliações finais organizadas em duas etapas, Foucault foi reprovado no exame oral, contrariando todas as expectativas. No ano seguinte, estudou incansavelmente, simulando todas as questões. No exame oral, deveria dar uma aula sobre um tema sorteado: a sexualidade. Foi aprovado e seus resultados lhe agraciaram uma bolsa da Fundação Thiers para escrever sua tese. Nessa época começou a frequentar a BNF (ERIBON, 1990).

Em entrevista dada a Bernard Pivot, no programa *Apostrophes* gravado no Museu do Louvre em 1976, Foucault fala sobre o que o impulsionava a escrever:

Primeiro a gente escreve coisas porque as pensa e também para não pensar mais nelas. Terminar um livro é poder não vê-lo mais. Enquanto se ama um pouco o próprio livro, a gente trabalha. Quando se deixa de amá-lo, deixa de escrevê-lo (PIVOT, 1976, s. p.).

Escrevia para organizar o pensamento, para traçar a rota do poder e seus deslocamentos, para compreender o surgimento das práticas. Escrevia aquilo que não sabia e o escrevia para saber. Experiência pulsante. Para ele, seus livros eram caixas de ferramentas para compreender o mundo, como explicou na entrevista ao *Le Monde*:

Todos os meus livros, seja a História da Loucura ou aquele [Vigiar e Punir] são, se você quiser, pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas quiserem abri-las, use essa frase, uma ideia, uma análise como uma chave de fenda ou um parafuso solto para causar um curto-circuito, desqualificar, interromper os sistemas de energia, incluindo possivelmente aqueles mesmos que meus livros vêm ... bem, isso é bom! (DROIT, 1975, s.p.).

Seus livros nasciam de experiências pessoais. Era um escritor de si. A ideia de fazer uma história da sexualidade o perseguia muito antes de 1976, quando foi lançado o primeiro volume. Esse tema já aparecia na História da Loucura, em 1960, onde Foucault já nos dava pistas do que viria pela frente.

Será preciso fazer também a história, e não somente em termos de etnologia, dos interditos sexuais: em nossa própria cultura, falar das

formas continuamente moventes e obstinadas da repressão, e não para fazer a crônica da moralidade ou da tolerância, mas para trazer à tona, como limite do mundo ocidental e origem de sua moral, a divisão trágica do mundo feliz do desejo. É preciso, enfim, e em primeiro lugar, falar da experiência da loucura (FOUCAULT, 2002, p. 155).

A sexualidade era uma temática constante nos trabalhos de Foucault. Quando era professor de Psicologia em Clermond-Ferrant, ofertou um curso durante o qual trabalhou com a perspectiva da psicanálise infantil de Freud. Antes, na *Agregación*, foi a temática que lhe rendeu sua aprovação na École Normale. No curso Os Anormais, ministrado entre 1974/1975, no Collège de France, trabalhou com o onanista (masturbador) como uma das figuras da genealogia da anormalidade, problematizando como a medicina social patologizou as práticas de sexualidade na infância, transformando-as em causas de quase todas as doenças, devendo ser reprimidas (FOUCAULT, 2001).

A maneira como conhecemos os livros da História da Sexualidade (composto pelos volumes I - A Vontade de Saber, volume II - O uso dos Prazeres, volume III - O Cuidado de Si e volume IV - As Confissões da Carne) é muito diferente do que Foucault havia imaginado inicialmente. Didier Eribon (1990) relata que na época em que A Vontade de Saber foi lançado, Foucault anunciou outros volumes. O material para cada um deles estava guardado em envelopes diferentes com textos, anotações e referências. Esse material pode ser consultado na BNF. Os outros volumes seriam:

II – *Le chair e le corps* (A carne e o corpo)

III – *Le croisade des enfants* (A cruzada das crianças)

IV – *Le femme, le mère e l'hystérique* (A mulher, a mãe e a histérica)

V – *Les pervers* (Os perversos)

VI – *Populations et races* (Populações e raças)

No *Fonds Foucault* existem vários materiais escritos e arquivados por Foucault para escrever a História da Sexualidade. Na lista presente no setor de manuscritos, esses materiais compõem as seguintes caixas: 12, 45, 51, 64, 71, 78 e 89 (BNF, 2020). Porém, existem mais caixas não descritas nessa catalogação, que ainda estão sendo analisadas. Por exemplo, a caixa 84 contém o último trabalho que Foucault estava revisando: o volume IV da História da Sexualidade - *Les aveux de la Chair*. Frédéric Gross, por meio da nota de rodapé número

3, na página VII do *Avertissement* do livro, nos informa da sua existência. Foucault havia enviado os manuscritos para a editora Gallimard em 1982, advertindo que a publicação deveria esperar, pois queria escrever um livro que o precederia, consagrado à experiência grego-romano da *aphrodisia* (GROSS, 2018).

Nessa caixa, está a versão datilografada/digitada enviada pela editora a Foucault, que fazia um trabalho meticuloso de correção. Frédéric Gross conta que a secretária da editora que normalmente datilografava os textos do filósofo estava doente, sendo designada outra pessoa não familiarizada com a letra do filósofo, e que, por isso, havia cometido erros. Ele conseguiu revisar os dois primeiros capítulos, nos quais é possível ver as correções com a sua letra. No terceiro capítulo elas não existem mais.

Foucault terminou o segundo e o terceiro volumes da História da Sexualidade em maio de 1984, pouco antes de morrer, em 25 de junho. Para os amigos, o filósofo disse que precisaria de mais um mês ou dois de trabalho, e, então, terminaria o quarto volume. Não teve tempo. Na introdução do volume II, O Uso dos Prazeres, Foucault explica as modificações e os deslocamentos no seu projeto inicial:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade — em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia — quero dizer, a atividade filosófica senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 2012, p.12).

Entre o primeiro volume e o último existem oito anos. Nesse período muito se especulou sobre a capacidade de Foucault de ir até o fim. E ele foi. Não podemos esquecer que, no meio disso tudo, realizava os seminários, as conferências pelo mundo, as aulas dos cursos no *Collège de France*, os grupos de pesquisa que criava por onde passava, a militância, o trabalho como correspondente de imprensa, as entrevistas, os prefácios e os inúmeros artigos escritos.

As fontes que Foucault utilizava não eram as consideradas convencionais pela Filosofia e isso precisavam ser constantemente justificadas. Para escrever *A História da Loucura*, buscou nos arquivos e na literatura elementos para construir a tese. Os relatórios psiquiátricos serviram de partida para a análise dos deslocamentos nas formas de punição e nas práticas por onde o poder operava. Em sua aula inaugural no *Collège de France*, alertava que era necessário estudar “O efeito de um discurso com pretensão científica – discurso médico, psiquiátrico, discurso sociológico também – sobre esse conjunto de práticas e discursos prescritivos que o sistema penal constitui” (FOUCAULT, 2009, p. 63).

Com o Grupo de Investigação sobre as Prisões (GIP), Foucault novamente ressignificou o papel do intelectual. Em 1971, militantes da esquerda presos no ano anterior reivindicavam o status de presos políticos, que lhes daria alguns direitos específicos. Para tanto, uma das ações reivindicatórias foi uma greve de fome, a qual também tinha o objetivo atrair a atenção da sociedade e da imprensa para as condições do sistema penitenciário francês (ERIBON, 1990).

Daniel Defert, um dos responsáveis pela defesa dos militantes, propôs ao filósofo a organização de uma comissão de inquérito sobre as prisões, composta por intelectuais. Foucault pretendia escrever uma história da prisão, já anunciada por ele após o lançamento da *História da Loucura*. Entretanto, achou a expressão ‘comissão de inquérito’ muito judiciária, transformando-a em Grupo de Informações sobre as Prisões. Esse grupo propunha uma experiência coletiva e a abertura da palavra para os detentos e as detentas. O Manifesto do GIP, publicado em 1971, apresentava os seus objetivos:

Propomo-nos a fazer saber o que é a prisão: quem entra nela, como e por que se vai parar nela, o que se passa ali, o que é a vida dos prisioneiros e, igualmente, a do pessoal de vigilância, o que são os prédios, a alimentação, a higiene, como funcionam o regulamento interno, o

controle médico, os ateliês; como se sai dela e o que é, em nossa sociedade, ser um daqueles que dela saiu (FOUCAULT, 2006a, p. 2).

Os efeitos desse grupo foram gigantescos. Ao final do Manifesto do GIP, Foucault disponibilizou seu endereço para que as pessoas pudessem lhe enviar cartas sobre as prisões, sobre os prisioneiros e prisioneiras, recebendo um número enorme de correspondências. As rádios e os jornalistas passaram a frequentar essas instituições, o que era antes interdito. Entre 1971 e 1972, houve 38 rebeliões com a destruição de algumas dessas prisões (ERIBON, 1990).

Para conhecer as condições de vida dos presos e das presas, o GIP foi até seus portões abordar seus familiares nos dias de visita com o intuito de preencher um questionário. Esse inquérito buscava saber quem eram as pessoas presas, que tipo de sujeito era produzido por essa instituição, como eram suas vidas depois que saíam. Recolhiam relatos sobre o cotidiano dos condenados e das condenadas e o passado que revelava as suas vidas antes dessa condição. Coletavam fragmentos da história individual por meio dos quais davam visibilidade ao intolerável e mostravam que os poucos direitos que lhe sobravam não eram respeitados (FOUCAULT, 2006a).

O questionário também tinha como objetivo que os presos conversassem entre si dentro das prisões e entre as instituições, que pudessem falar para a população e que as suas revoltas se tornassem ações coordenadas. Para tanto, organizaram-se grupos com militantes, intelectuais, médicos/as, familiares, ex-detentos e ex-detentas que não concordavam com o atual regime das prisões para que continuassem as inquirições, planejassem ações que colocassem em xeque o seu funcionamento (FOUCAULT, 2006b).

Foucault, que já estava trabalhando em *Vigiar e Punir*, vasculhou a literatura policial, os projetos reformadores, os manuais dos quartéis e das escolas. Ele também se deparou com narrativas de existências nos arquivos, com especial atenção àqueles localizados na Biblioteca do Arsenal, como os arquivos da prisão da Bastilha. Esperou dois anos para publicá-lo, para não parecer que havia se aproveitado dos relatos dos presos e das presas para escrever seu livro (DEFERT, EWALD, 2006).

Nos arquivos, encontrava materiais que traziam figuras anônimas, cuja existência só foi possível pelo choque com o poder. Ao pesquisar os *Annales d'Hygiene Publique et de Médecine Légale*, de 1836, encontrou um vasto material sobre o acionamento dos saberes

psiquiátricos para a definição da culpabilidade e das penas determinadas pelo judiciário. Foi lá que se deparou com os documentos para a organização do livro *Eu, Pièrre Rivière*, que Matei e Degolei *Minha Mãe, Minha Irmã e Meu Irmão*. Normalmente, os dossiês apresentados nos *Annales* seguiam um formato: resumo dos fatos e perícias médico-legais. Porém, no caso de Pierre Rivière, essa ordem fora transgredida. Foucault nos descreve na apresentação essa documentação diferenciada:

1 - Uma série de três relatórios médicos, que não somente não traziam as mesmas conclusões e não faziam exatamente o mesmo gênero de análise, mas tinham cada um uma origem e um estatuto diferentes na instituição médica: o relatório de um médico de província; o relatório de um médico de cidade encarregado de um asilo importante; e o relatório enfim assinado pelos maiores nomes da psiquiatria e da medicina legal da época (Esquirol, Marc, Orfilia etc.)

2 - Um conjunto relativamente importante de peças judiciárias, entre elas as declarações das testemunhas - todas habitantes de uma pequena comuna normanda - interrogadas sobre a vida, a maneira de ser, o caráter, a loucura ou a imbecilidade do autor do crime.

3 - Finalmente, e sobretudo, um memorial, ou melhor, o fragmento de um memorial, redigido pelo próprio acusado, camponês de cerca de vinte anos que dizia mal saber ler e escrever, e que tinha empreendido, durante sua prisão preventiva, a tarefa de dar detalhes e explicação sobre seu crime: o assassinato de sua mãe, de sua irmã e de seu irmão (FOUCAULT, 1997, p. IX).

Foucault relata a estupefação de seu grupo ao se deparar com aquilo que chamou de 'beleza do manuscrito'. A publicação do livro seria um exemplo de como o material presente nos arquivos poderia oferecer um vasto material de consulta com elementos que permitissem compreender o surgimento de práticas e os seus deslocamentos. Para o filósofo, esses arquivos ofereceriam muitas possibilidades de pesquisa:

a) Visto que a lei de sua existência e de sua coerência não é nem a de uma obra, nem a de um texto, seu estudo deve permitir manter afastados os velhos métodos acadêmicos da análise textual e todas as noções que derivam do prestígio monótono e escolar da escrita.

b) Documentos como estes do caso Rivière devem permitir analisar a formação e o jogo de um saber (como o da medicina, da psiquiatria, da

psicopatologia) em suas relações com instituições e os papéis que são aí prescritos (como a instituição judiciária com o perito, o acusado, o louco-criminoso etc.).

c) Permitem decifrar as relações de poder, de dominação e de luta dentro das quais os discursos se estabelecem e funcionam; permitem pois uma análise do discurso (e até dos discursos científicos) que seja ao mesmo tempo política e relacionada com o acontecimento, logo estratégica.

d) Pode-se enfim captar aí o poder de perturbação próprio de um discurso como o de Rivière e o conjunto de táticas pelas quais se tenta recobri-lo, inseri-lo e classificá-lo como discurso de um louco ou de um criminoso (FOUCAULT, 1997, p. XIII).

Em *A Vida dos Homens Infames*, novamente os arquivos são fontes de pesquisa. Dessa vez, ele analisa, junto com a historiadora Arlete Farge, as *lettres de cachet*, cartas com ordens régias de prisão encontradas na Bastilha e que também se encontram na Biblioteca do Arsenal, que possui um acervo de 2.725 caixas e registros e mais de 800.000 folhas. Esses arquivos foram criados numa primeira etapa em 1660, por meio dos prisioneiros. Posteriormente, em 1716, recebeu documentos da polícia e, em 1765, os arquivos que continham os principais julgamentos criminais, julgados pela Câmara Real do Arsenal (BNF - GALLICA, 2020).

A Vida dos Homens Infames foi publicado no volume IV dos *Ditos e Escritos*, no Brasil. Antes do texto, há uma explicação dos editores informando que o projeto de trabalhar com arquivos da Bastilha e do Hospital Geral remonta desde a História da Loucura. Também informam que esse texto é uma introdução a uma antologia, *Vidas Paralelas*, a qual em 1978 tornou-se uma coleção, na qual também figura *Herculine Barbin* (FOUCAULT, 2006c).

Logo no início do texto, Foucault adverte:

Este não é um livro de história. A escolha que nele se encontrará não seguiu outra regra mais importante do que meu gosto, meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro ou qualquer outro sentimento, do qual teria dificuldades, talvez, em justificar a intensidade, agora que o primeiro momento da descoberta passou. É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome, juntadas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em livros e

documentos. Exemplo, mas – diferentemente do que os eruditos recolhiam no decorrer de suas leituras – são exemplos que trazem menos lições para meditar do que breves efeitos cuja força se extingue quase instantaneamente. O termo "notícia" me conviria bastante para designá-los, pela dupla referência que ele indica: a rapidez do relato e a realidade dos acontecimentos relatados; pois tal é, nesses textos, a condensação das coisas ditas, que não se sabe se a intensidade que os atravessa deve-se mais ao clamor das palavras ou à violência dos fatos que neles se encontram. Vidas singulares, tornadas, por não sei quais acasos. Estranhos poemas, eis o que eu quis juntar em uma espécie de herbário (FOUCAULT, 2006c, p. 203).

Foucault nos conta que a ideia de escrever *A Vida dos Homens Infames* veio quando ele realizava pesquisas na BNF e se deparou com um registro de internamento do século XVIII. Mais à frente na introdução do texto, faz uma provocação àqueles que diziam que os arquivos não eram uma fonte de pesquisa recomendável para a produção do conhecimento, alertando que o livro "[...] não convirá aos historiadores, menos ainda que os outros" (FOUCAULT, 2006c, p. 205).

Seguindo o texto, Foucault apresenta as condições impostas para apresentar as existências-relâmpago presentes nas *lettres de cachet*, chamadas por ele de poemas-vida, dada à rapidez com que eram descritas e que permitiam que se conhecesse de quem se falava, para logo depois caírem no esquecimento:

- que se tratasse de personagens tendo existido realmente; que essas existências tivessem sido, ao mesmo tempo, obscuras e desventuradas;
- que fossem contadas em algumas páginas, ou melhor, algumas frases, tão breves quanto possível;
- que esses relatos não constituíssem simplesmente historietas estranhas ou patéticas, mas que de uma maneira ou de outra (porque eram queixas, denúncias, ordens ou relações) tivessem feito parte realmente da história minúscula dessas existências, de sua desgraça, de sua raiva ou de sua incerta loucura;
- que do choque dessas palavras e dessas vidas nascesse para nós, ainda, um certo efeito misto de beleza e de terror (FOUCAULT, 2006c, p. 205).

As *lettres de cachet* permitiam compreender os jogos de poder resultantes do soberano sobre a vida de cada um dos/as súditos/as. A individualização das respostas dadas pelo monarca mostra um tipo de

poder que não tinha como objetivo a população, mas cada um individualmente.

Foucault transitava entre temas aparentemente diferentes e distantes entre si, mas que tinham em comum as problematizações sobre a constituição dos sujeitos e sobre o poder. Deslocamentos, rupturas, retomadas de um intelectual que estava atento aos acontecimentos de seu tempo, com uma postura combativa frente às arbitrariedades promovidas pelo Estado que colocavam em risco a própria vida. Sua obra constitui atos de resistência, de contra condutas. A vida como uma obra de arte.

PARA FINALIZAR, MAS NÃO CONCLUIR

Na apresentação que redigiu para a sua candidatura no *Collège de France*, em 1969, Foucault já anunciava a pesquisa nos arquivos como uma fonte de narrativas e práticas que permitiam problematizar as relações de poder que operam por meio de práticas cotidianas nas instituições:

Um objeto foi então desenhado para mim: o conhecimento investido em sistemas complexos de instituições. E um método se impunha. Ao invés de consultar apenas a biblioteca de livros científicos, como em geral se faz, convinha visitar uma série de arquivos, compreendendo decretos, regulamentos, registros de hospitais e de prisões, atos de jurisprudência. Foi no Arsenal ou nos Archives Nationales que realizei a análise de um saber cujo corpo visível não é o discurso teórico ou científico, mas uma prática cotidiana e regulamentada (FOUCAULT, 1994, p. 842).

A aula inaugural de Foucault no *Collège de France* era um prenúncio da revolução que provocaria naquela renomada instituição parisiense. Foucault dava suas aulas nos cursos às quartas-feiras, no fim da tarde e depois pela manhã, mudança que fez na esperança que o número de alunos e de alunas diminuísse. Também oferecia seminários às segundas-feiras, somente para quem desejasse formar grupos de trabalho. As notas introdutórias de seus cursos nos dão uma ideia desse acontecimento. Pessoas apinhadas, que a cada ano aumentavam, e que tornavam cada vez mais difícil o estabelecimento de um diálogo, como relatou na entrevista ao jornal *Le Monde*:

Seria bom poder discutir o que propus. Às vezes, quando a aula não foi boa, bastaria pouca coisa, uma pergunta, para por tudo no devido lugar. Mas essa pergunta nunca vem. De fato, na França, o efeito de grupo torna qualquer discussão real impossível. E como não há canal de retorno, o curso se teatraliza. Tenho com as pessoas que estão aqui uma relação de ator ou de acrobata, E quando termino de falar, uma sensação de total solidão... (DROIT, 1975, s.p.).

Foucault manifestava a solidão de quem pesquisa, de quem dedica grande parte do seu tempo às bibliotecas, aos documentos, aos livros, à escrita, às correções, à reescrita até a perfeição. Contava que não lia os livros depois de prontos. Não havia mais nada para fazer com eles. Estavam soltos, para que servissem de ferramentas teóricas para outros. Caixas de ferramentas para pensar o presente.

Ironicamente, como não podia deixar de ser, foi objetivado e subjetivado pelos efeitos daquilo que produziu como filósofo, ativista, intelectual e professor, pelas relações de poder que percorrem o meio acadêmico e editorial. Como ele já anunciava em sua aula inaugural, cumpriu os rituais e as exigências que lhe outorgaram o direito à fala. Mas não sem ter sido alvo de críticas, de ser marginalizado, de sofrer a angústia de ter que permanecer no jogo acadêmico e editorial, respondendo às pressões direcionadas a quem escreve e precisa se superar a cada livro publicado. Jogos de poder que orquestram as disputas e que legitimam os saberes. Os mesmos jogos que regem a vida das pesquisadoras e dos pesquisadores que se utilizam de suas chaves teóricas.

Sua fala foi publicada, divulgada, aclamada. Foucault revolucionou o mercado editorial. Seus escritos tornaram-se tesouro nacional e hoje ele se transformou em arquivos. Arquivos que o fazem permanecer na biblioteca, lugar onde deixou tanto da sua vida. De pesquisador de arquivos, Foucault passou a ser um arquivo pesquisado.

REFERÊNCIAS

AESCHIMANN, E., MONNIN, I. (2012, novembro 6). Les archives de Michel Foucault ont une histoire politique. *Le Nouvel Observatoire*. <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20121106.OBS8175/daniel-defert-les-archives-de-foucault-ont-une-histoire-politique.html>

ALBARIC, M. (2019, novembro 19). *Michel Foucault et la Bibliothèque du Saulchoir*. Hypothèses. <https://bibsaulchoir.hypotheses.org/la-bibliotheque/michel-foucault-et-la-bibliotheque-du-saulchoir>

BIBLIOTECA DE SAULCHOIR. (2020). *Fonds Consultables*. <https://bibsaulchoir.hypotheses.org/la-bibliotheque/description-des-f>

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA - GALLICA (BNF - GALLICA). (2020). *Arquivos da Bastilha*.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA (BNF). (2020). *Archives e Manuscrits. Fonds Michel Foucault*. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc986345>

DEFERT, D., & EWALD, F. (2006). Indicação da natureza do texto. Manifesto do GIP. In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder Saber*. (2a. ed., pp. 1-2). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1971).

DROIT, R. P. (1975, fevereiro 21). Des supplices aux cellules. *Le Monde*, n. 9363. (À l'occasion de la parution de *Surveiller et punir*). <http://libertaire.free.fr/MFoucault124.html>

ERIBON, D. (1985, julho 26). Un entretien inédit avec Michel Foucault pour en finir avec les mensonges. *Nouvel Observateur*, 2228(21). pp. 76-77. <http://hydra.humanities.uci.edu/foucault/mensonge.html>

ERIBON, D. (1990). *Michel Foucault, 1925 – 1984*. Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1989).

FOUCAULT, M. (1994). Titres et travaux. In D. Defert (Org.). *Dits et Écrits*, vol. I. 1954 – 1969. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1969).

FOUCAULT, M. (1997). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão ... um caso de parricídio do século XIX*. (5a ed.). Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1973).

FOUCAULT, M. (2001). *Os anormais*. (1a. ed.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 2001).

FOUCAULT, M. (2002). *A História da Loucura na Idade Clássica*. Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1961).

FOUCAULT, M. (2006a). Manifesto do GIP. In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder Saber*. Forense Universitária. (2. ed., pp. 1-3). (Trabalho original publicado em 1971).

FOUCAULT, M. (2006b). Sobre as prisões. In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder Saber*. (2. ed., pp. 4). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1971).

FOUCAULT, M. (2006c). A vida dos homens infames. In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. (2. ed., pp. 203-222). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1977).

FOUCAULT, M. (2009). *A Ordem do Discurso*. (18ª Ed.). Edições Loyola (Trabalho original publicado em 1971).

FOUCAULT, M. (2011). Entrevista com Michel Foucault. In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e escritos VII: Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina* (1a. ed., pp. 157-168.). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1976).

FOUCAULT, M. (2012). *História da Sexualidade Volume II O Uso dos Prazeres*. (13a. ed.). Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1973).

GROSS, F. (2018). Avertissement. In Foucault, M. *Les Aveux de La Chair*. Gallimard.
<https://gallica.bnf.fr/html/und/manuscrits/archives-de-la-bastille?mode=desktop>

OMONT, H. (1898). *Inventaire Sommaire des Manuscrits de La Bibliothèque de Nationale*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209136g/f1.image>

PIVOT, B. (1976, dezembro 17). *Apostrophes Michel Foucault*. Museu do Louvre – Paris. <https://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEduo1316/michel-foucault.html>

RÉROLLE, R. (2012, dezembro 20). Archives à vendre ou à laisser. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/culture/article/2012/12/20/archives-a-vendre-ou-a-laisser_1809068_3246.html

CAPÍTULO 7

ARQUIVOS MEDICALIZANTES E JUDICIALIZADORES DOS CORPOS: O GOVERNO DA INFÂNCIA, DA ADOLESCÊNCIA E DAS MULHERES

Flávia Cristina Silveira Lemos¹

Melina Navegantes Alves²

Giane Silva Santos Souza³

Karla Dalmaso Sousa⁴

Fernanda Teixeira de Barros Neta⁵

Busca-se com este artigo problematizar as práticas de governo das condutas de crianças, adolescentes e das mulheres mães, a partir dos estudos de Michel Foucault, em análises de documentos por meio de pesquisas históricas com os usos de conceitos da genealogia e da arqueologia. Trabalha-se com uma perspectiva da História Cultural, interrogando a produção dos arquivos a respeito das práticas de poder, saber e subjetivação de mulheres e as crianças, sobretudo, a partir do que Foucault denominou de governamentalidade.

O governo das condutas das mães, crianças, adolescentes, professores(as), trabalhadores(as) sociais, juristas, educadores(as), profissionais da saúde e do Estado, da filantropia e caridade bem como das famílias e vizinhança forja modos de se conduzir e estratégias de

¹ Pós-doutora em Psicologia/UFF; Doutora em História Cultural/UNESP; Mestre em Psicologia Social/UNESP; Graduada em Psicologia/UNESP; Bolsista de Produtividade em Pesquisa PQ2 e Professora associada III na UFPA. E-mail: flaviacslemos@gmail.com

² Graduada em Psicologia/UFPA. E-mail: melinanavegantesalves@gmail.com

³ Graduada em Psicologia/UNAMA; Mestre em Psicologia/UFPA; Doutoranda em Psicologia/UFPA. E-mail: gissouza@hotmail.com

⁴ Graduada em Psicologia/UFPA; Mestre em Serviço Social/UFPA; Doutoranda em Psicologia/UFPA. E-mail: karladalmaso@gmail.com

⁵ Graduada em Psicologia/UFPA; Mestre em Psicologia/UFPA; Doutora em Psicologia/UFPA. E-mail: fernandatbn@gmail.com

condução uns(umas) dos(as) outros(as), na tensão das práticas cotidianas de governamentalidade. Portanto, conduzir e ser conduzido(a) é uma maneira de viver, de se relacionar, de agir, de pensar a racionalidade das práticas e de decidir a respeito dos regimes de verdade que guiarão cada conduta e forma de ser (FOUCAULT, 2010).

Procura-se indagar-se a respeito da produção histórica da infância e adolescência de mulheres e de suas mães é importante em termos de como se tornaram objetivadas em seus corpos, subjetividades e relações, maneiras de sentir e pensar por práticas de governo moral, higienista, normalizante e jurídico, psicológico e médico-biológico, psicopedagógico e assistencial. Tais modos de analisar o governo de crianças, adolescentes e mulheres mães por meio dos arquivos com a história cultural permite desnaturalizar a infância e a adolescência como fases da vida e a maternidade como instituto amoroso e/ou como ação compulsória.

Os documentos públicos de arquivos da administração do Estado e de organizações não governamentais podem se tornar importantes fontes para quem deseja estudar as práticas de governo e os efeitos das mesmas nos corpos e vidas de quem é alvo do poder-saber e da moral nas táticas de controle social e político das condutas de crianças, adolescentes e mulheres. Também vale destacar as maneiras em que estas resistem e torcem os exercícios de poder, deslocando e tensionando a governamentalidade.

DOCUMENTOS E ARQUIVOS COMO DISPOSITIVOS

Conforme Lemos e colaboradoras (2010), o documento é um acontecimento que formado por práticas de saber, de poder e de subjetivação e, de acordo com Le Goff (2003) não há inocência nos documentos, pois, os mesmos são montados e desmontados, manejados e podem ser desorganizados e articulados como uma rede de tramas a serem analisados. Logo, para Veyne (1998), todo documento é um monumento fabricado, forjado por práticas que o modulam e arquivam em séries com diferentes intrigas e rastros. Deste modo, Rago (1995, p. 78) defende que o trabalho com documentos “(...) significará recusar a crença na transparência da linguagem a antiga certeza de encontrar através dos textos o passado tal e qual (...)”.

Portanto, nenhum é apolítico e, muito menos, neutro. Sempre há exercícios de poder na construção dos discursos que formam um documento, para além da noção de prova de um fato ocorrido. Com efeito, a história praticada na genealogia por Foucault e por toda uma tendência da História Nova pensa o documento como uma narrativa, uma versão entre outras que pululam e são materializadas nas disputas pelo controle discursivo e pela hierarquização da verdade. O recorte de um documento implica em pensar como ele foi montado e fabricado, quais as narrativas dos acontecimentos foram tecidas em uma trama política e social.

Cabe nos interrogar a respeito das lacunas, dos esquecimentos e apagamentos, dos silêncios e lugares de fala que marcam a produção dos documentos, em uma história política da verdade. Emerge uma “possibilidade de reconstrução de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida pela racionalidade moderna” (GOMES, 2018, p. 16). Desta feita, o pensamento colonial é resistência um padrão patriarcal, eurocêntrico, moderno, racista, imperial. O documento, ao selecionar o que deve ser escrito, a imagem, o tipo de abordagem, está, simultaneamente, silenciando outros modos de ser e de ser existir, ocultando outras versões e, portanto, uma análise genealógica deve “problematizar o processo de naturalização dos objetos” (LEMOS & CARDOSO Jr, 2009). Não se pode esquecer que o documento-acontecimento produz efeitos de poder e de subjetivação. A história é então entendida como devir e mutação.

Problematiza-se que esse saber não é absoluto, mas sempre relativo, sendo produzido no interior da epistemes, nascendo de disputas políticas, demarcando o campo em que as relações de poder, dominação e subordinação são construídas. Todo saber é local e histórico, está ligado a uma política da verdade e a um tempo e espaço no qual é fabricado (FOUCAULT, 1979).

O GOVERNO E A PRODUÇÃO DA NORMALIDADE E ANORMALIDADE

Para Foucault (1999b), a individualização teria nas tecnologias disciplinares os mecanismos que fabricam o indivíduo. Além das tecnologias disciplinares que individualizam os corpos, Foucault (1999b) analisou a biopolítica – governo da vida, governo das

populações. Esta segunda tecnologia opera junto às disciplinares, no entanto, produz totalizações, ou seja, estabelece comparações dos indivíduos frente a um modelo de referência, distribuindo-os de acordo com a proximidade ou o afastamento destes modelos.

Assim, quanto a individualização e totalização, observa-se, por exemplo, no caso do conceito de “normalidade”, há elementos da disciplina e da biopolítica. Normal e anormal entram no campo do modo indivíduo e da população como articulação entre corpo e subjetividade no âmbito do poder de governamentalidade no que tange à medicalização e judicialização das crianças, adolescentes e mulheres quanto ao desenvolvimento e também na situação de gestão dos riscos por meio das políticas sociais. Cria-se uma classificação de desrazão, como forma de autoafirmação de uma “razão” de base positivista.

Ao se pensar o normal e o patológico para Canguilhem (2002), traça-se uma crítica à noção de patologia como uma variação quantitativa do normal. Ao se pensar nas multiplicidades de indivíduos e de modos de ser também vem o questionamento de como estabelecer uma norma para estes? Esta torna-se impossível e inconcebível. A crítica vem do questionamento da doença como objetiva e quantificável em prol de uma cientificidade positivista ainda muito vigente (CAGUILHEM, 2002).

Para Foucault (1982), a patologização vem como nada mais do que uma forma de controle social, no poder-saber do enclausuramento e da psiquiatrização como governo das condutas de quem é considerado(a) estando em risco. Nesse sentido, Basaglia (2005) fala sobre a institucionalização do louco como forma de torná-lo “inofensivo”, mas que para que isso aconteça, o objetifica para uma ciência médica vigente. Isso pode ser pensado dos manicômios e hospitais psiquiátricos, porém, além destes espaços, opera também nas micropráticas da atualidade, na moralização de mulheres, na normalização de crianças e adolescentes em organizações parajudiciárias e médico-psicológicas.

A liberdade dos manicômios historicamente só se torna possível em via dos psicofármacos, já que estes mudam a relação do doente mental com sua doença, bem como a visão médica a este respeito (BASAGLIA, 2005). Assim, não se torna mais possível o isolamento arbitrário dos loucos e seu distanciamento social. Com o crescimento do capitalismo e neoliberalismo vigentes, passa-se a realizar um

esquadrinhamento de mulheres pela farmacologização de suas condutas consideradas desviantes dos papéis de mãe esperados pela sociedade normalizadora, bem como se farmacologiza a indisciplina escolar e a desobediência de adolescentes à ordem social.

Sendo a própria criação da doença mental e da patologia uma forma de domesticação dos corpos, daquilo que a ciência não explica, da desrazão (BEZERRA, 2014), surge o questionamento de quem serve os critérios diagnósticos em voga? A que sistema e hegemonia ele se baseia para a criação das normas? Ao se criar os sistemas classificatórios utilizam-se da ideia de neutralidade científica, sendo assim possível objetificar e universalizar as vivências e os indivíduos. Nesse sentido, é utilizado arranjos sistemáticos da realidade, ou melhor dizendo, de uma visão específica e reduzida da realidade para criar as classificações, que estão entrelaçadas diretamente com o cientista envolvido e os propósitos a que ele serve – suas escolhas, exclusões e privilégios. Esta estrutura na qual é basilar para a criação da própria classificação é fundamental para pensar-se nos interesses vigentes por trás desses sistemas (BEZERRA, 2014).

Entretanto, para Zanella (2018) o diagnóstico médico é um ato de julgamento moral que não pode ser considerado neutro. Assim, a autora pensa em determinantes histórico culturais no adoecimento da sociedade, bem como em sua patologização, na medida em que “os resultados epidemiológicos acabam por naturalizar diferenças construídas culturalmente, as quais deveriam ter sido problematizadas na base mesmo de definição do transtorno” (p.23).

Quanto aos sistemas classificatórios nada é mais característico do que o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder (DSM)*, atual sistema classificatório psiquiátrico em maior uso clínico, que segundo Bezerra (2014), surge a partir de conflitos e interesses transversais à história política da psiquiatria americana, na segunda metade do século XX a partir de uma iniciativa da Associação Americana de Psiquiatria (APA). Nesse sentido, o manual estabelece desde seu início um “modo de vida” e uma régua de delimitação entre um normal e patológico. Esse conceito nada mais é do que a regulação das condutas produtoras de perfis de anormalidade em nome da segurança, tornando os manuais diagnósticos em documentos escritos que guiam uma prática de peritos na criação de padronização de diagnósticos (LEMOS; GALINDO; COSTA, 2014).

O desvio e indisciplina de mulheres, crianças e adolescentes passa a ser arquivado em registros da infâmia também, podendo ser modulador de reprovação, de transferência para outra escola, de encaminhamento para órgãos do poder judiciário, em advertências da família dos alunos entre outros enquadramentos punitivos. São os pequenos desvios que são registrados, as infâmias que passam a ser matéria discursiva e, simultaneamente, de controle das existências. É essa compilação infinita das pequenas transgressões que permite que se faça uma história minúscula das desgraças, das mínimas desordens de certos grupos no interior da escola na atualização de racismos biopolíticos. O dispositivo da confissão que foi amplamente utilizado pela Igreja torna-se agenciamento administrativo, a partir do final do século XVII. “Procedimentos antigos, mas até então, localizados: a denúncia, a queixa, a inquirição, o relatório, a espionagem, o interrogatório. E tudo o que assim se diz, se registra por escrito, se acumula, constitui dossiês e arquivos” (FOUCAULT, 2003, p. 213), podendo ser utilizado para corrigir e punir as ínfimas irregularidades do dia-a-dia.

Imanente à observação, funciona a sanção normalizadora. Punir e recompensar os comportamentos a partir da contabilização dos comportamentos, distribuídos de acordo com a proximidade e o afastamento de um modelo ideal, ou seja, de uma média. O paradigma é o da inclusão, não há exterioridade das relações de poder. As estratégias podem ser mais intensivas para os que desviam bastante das regras, porém, a intenção é sempre aproximá-los de um modo homogêneo de ser, de sentir, de pensar e de agir.

Todos os espaços dispõem julgamentos dos comportamentos dos indivíduos e prescrevem medidas específicas – punições ou recompensas (FOUCAULT, 1999). O exame é uma técnica que combina a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora. O exame impõe uma visibilidade constante aos corpos, objetivando-os. As avaliações, as medições nos acompanham onde circulamos durante toda a nossa existência. Testes psicológicos, provas na escola, anamneses, entrevistas, avaliações de desempenho no trabalho, seleções para empregos, interrogações sem fim na escola após uma situação de depredação e ou violência.

Mas a tentativa de enquadrar a vida nos registros da confissão e do desempenho não obteria sucesso em termos de captura total. A

vida não seria um todo coerente que poderia ser apreendida como expressão unitária em qualquer registro punitivo. Em decorrência dessa crítica aos mecanismos de controle da história de vida, Levi (1986, p. 169) coloca a questão: “pode-se escrever a vida de um indivíduo?” Para ele, há uma abertura entre a imposição de regras e o cumprimento das mesmas e, a biografia seria uma possibilidade de estudarmos a relação dos indivíduos com os sistemas normativos. Os mecanismos de poder sempre deixariam margem para a resistência e expressão de singularidades.

GOVERNAMENTALIDADE DE MULHERES MÃES, DAS CRIANÇAS E ADOLESCENTES

A vertente biopolítica da governamentalidade dos corpos traz um relevante debate para pensarmos o dispositivo da sexualidade por meio dos movimentos feministas e estudiosas das questões de gênero. E, diante desta perspectiva, vale salientar que a visão biomédica das mulheres permitiu o controle higienista e eugenista dos corpos, transformando-os em organismos suscetíveis às modelagens de uma sociabilidade pautada na limpeza, na lógica procriativa do ato sexual e na vertente heterossexual da conjugalidade (RAGO, 1985).

Foucault (1988) assinala que nunca se falou tanto de sexo quanto na sociedade contemporânea, a partir do século XIX. Os discursos são constituídos pela objetivação dos corpos e das relações, em um amplo campo de saberes e poderes, tais como: medicina, psicologia, psiquiatria, epidemiologia, geografia, estatística, economia, ciência política, biologia, história, antropologia, sociologia, demografia e Direito (FOUCAULT, 1988).

As taxas de natalidade, de mortalidade, de procriação, de doenças sexualmente transmissíveis, de estupros, de gravidez por faixa etária, de abortos, os métodos contraceptivos, as relações sexuais dissidentes, as taxas de casamento e união sem casamento, a orientação sexual e as mudanças de sexo entre outras são aspectos bastante discutidos e problematizados no âmbito da colocação do sexo em discurso e dos dispositivos de controle dos corpos (FOUCAULT, 1988). Elementos higienistas e eugenistas foram utilizados para justificar e legitimar a violência de gênero contra mulheres em diversos âmbitos e no cotidiano das práticas, tanto na

perícia médico-psicológica quanto nos denominados inquéritos sociais realizados para a elaboração e execução das políticas assistenciais voltadas às mulheres em situação de vulnerabilidade econômica e social (DONZELOT, 1986).

A polícia das famílias toma os corpos das mulheres mães como parte de um dispositivo de controle social e da suposta defesa social normalizadora das condutas e moralizante das relações. A eleição dos fatores de riscos passa pela seleção de elementos valorativos da cultura e da sociedade em termos de escolha e decisão dos(as) gestores(as) na política social de proteção. Parte da medicalização opera pelo controle dos corpos das mulheres mães, no interior das famílias e no sistema educativo; outra parte, por meio dos programas sociais e das políticas de assistência social, na medida em que trazem acoplamentos morais e religiosos ou ainda higienistas.

Governamentalidade é a regulação das condutas por meio de práticas múltiplas ligadas às chamadas artes de governar a população e os corpos enquanto espécie biológica na biopolítica, corpo dócil e instrumentalizado na disciplina e corpo jurídico-político na soberania do Estado de Direito (FOUCAULT, 1979). Há uma relação entre as modalidades de governo das condutas na incidência sobre os corpos em suas especificidades. Assim, a gestão da vida das mulheres é realizada no entrecruzamento das forças da formulação, realização, execução e monitoramento das políticas públicas dos corpos de mulheres, sendo que foram construídos manuais de civilização e morais de como se deveria governar e proteger por meio de regras e leis (RAGO, 2019).

Há uma relação entre as modalidades de governo das condutas na incidência sobre os corpos e no entrecruzamento de forças da formulação, realização, execução e monitoramento das políticas públicas de gestão da vida e dos corpos de mulheres. As leis e normas que regem os corpos são agenciadas pelas estratégias de gênero, classe, raça/etnia, faixa etária, moradia, escolaridade, religião e por meio da divisão sexual do trabalho. Uma política pública organiza e gerencia um conjunto de artes de governar os corpos com muitos saberes e poderes, formando relações e subjetividades singulares no tempo e espaço de uma determinada sociedade (RAGO, 2019).

Os regimes de verdade estão vinculados às práticas jurídicas, sociais e culturais, pois, segundo Foucault (1996), os saberes das

ciências humanas e sociais são parajudiciários na medida em que estão sustentados e forjados pelo modelo do inquérito judicial concomitante ao social bem como ao médico-psicológico. Como nos salienta Sant'Anna (2000), o conhecimento sobre o corpo não se restringe ao solo fértil da história, ou mesmo da medicina, mas sim de todas as ciências e das artes. Desta forma, não nos arriscaremos, a realizar uma história do corpo ou mesmo de suas pesquisas. O que pretendemos traçar são alguns momentos peculiares sobre a noção do corpo feminino (LAURETIS, 2019).

Ora, se o corpo é colado à biologia e ao binarismo de gênero haverá uma concepção de sexo como diferença entre homem e mulher vinculada à propriedade dos órgãos sexuais reprodutores, herdados no nascimento por uma causa genética. Portanto, desta discussão, Lauretis (2019) afirma que definir gênero como diferença sexual é cair na armadilha do essencialismo identitário, referendando práticas de dominação e opressão históricas no campo das sexualidades e relações sociais. Efetivamente, gênero é um conjunto de técnicas políticas dirigidas aos corpos, que os conformam e modelam em modos de viver específicos, os organizando em dispositivos de governamentalidade, ou seja, em processos de produção da subjetividade que são específicos às técnicas de condução de si e dos outros.

A criação do objeto infância, historicamente, é realizada no século XVII como resultado de práticas discursivas (saber) e não discursivas (poder) que objetivam e subjetivam a criança em um modelo normativo e normalizador, denominado infância enquanto fase da vida, em suposto processo de desenvolvimento psicobiológico, psicopedagógico, jurídico, cultural e sócio-político. Parece natural tomar a infância enquanto uma fase da vida, como um período de desenvolvimento, hoje. Freud e Piaget, autores referência nas psicologias do desenvolvimento, estão mais presentes em nosso cotidiano do que imaginamos através da psicologização da sociedade (CASTEL, 1981). A criança teria sido infantilizada pelas práticas de pedagogos, de médicos, de psicólogos e trabalhadores sociais, de acordo com Donzelot (1986). Ser infantilizada é perder a emancipação e a fala, é ser retirada da esfera pública e dirigida à dimensão privada, sujeita às tiranias da intimidade da violência familiar, da violação dos seus direitos pelo próprio Estado e pelos profissionais que deveriam protegê-la.

Além de ser vista como um ser em desenvolvimento, a primeira infância seria concebida como a principal fase. Trata-se de um momento em que estaríamos preparando o adulto, A criança é percebida pelo que ela ainda não é, pela falta, pela carência de auto-governo e razão. Ela é vista em suas possibilidades potenciais de desenvolvimento cognitivo, emocional, social e biológico que poderão ser atualizadas quando adentrarem ao mundo das responsabilidades do adulto. Naturalizamos a infância e nos esquecemos disso.

O que denominamos como "descoberta" da Infância é uma invenção recente, que emerge com o nascimento de instituições como a escola, com o aparecimento de leis e de saberes que a constituem, a cercam e a tomam como objeto de conhecimento e de intervenção, ao mesmo tempo em que a produzem enquanto uma maneira específica de ser, em um esquadro linear e cronológico do processo de desenvolvimento. Para Foucault (2002), é por meio da importância conferida à infância que a psiquiatria generaliza-se na sociedade contemporânea e é erigida como adulto em fase embrionária, à disposição das tecnologias sociais para ser transformada em um adulto são, ordeiro, submisso e produtivo.

A infância se torna o alvo principal de governo porque passou a ser vista como futuro de uma nação desenvolvida e marcada pela ordem e progresso. Um conjunto de iniciativas é forjado para realizar um projeto de conservação das crianças, seu adestramento e docilidade. Para tanto, as relações familiares com a criança são recodificadas, atribuindo-se aos pais a tarefa de educadores, responsáveis por estes pequenos e frágeis corpos em formação e desenvolvimento. Vigiar atentamente os filhos, estar próximo, cuidar com afeto, mantê-los limpos, levá-los à escola e acompanhá-los cotidianamente são regras que são impostas aos pais (FOUCAULT,1979).

Desse modo, a criança passou a ocupar um lugar central na família, devendo receber "afeto", ser "cuidada" e "educada" pelos pais. A família reduziu-se ao núcleo casal-filhos e fechou-se em um mundo de intimismo e privacidade, tendo na casa higienizada seu local de refúgio (SENNETT, 1993; FOUCAULT, 1979). Na atualidade, podemos perceber como tais mudanças foram naturalizadas e codificadas em leis e normas. A família constituiu-se enquanto o lugar por excelência da felicidade, da expressão de afetos, núcleo essencial

da sociedade, destacando-se em relação às outras instituições. Nela, deve ser garantida a educação, a assistência, o desenvolvimento, a segurança (CAPONI, 2000).

A infância e a família modernas emergem como efeito de práticas discursivas, de poder e subjetivação. A composição e confronto de forças, ao acaso, produzem novos objetos. Um regime de dizibilidade, de visibilidade separa os corpos, os categoriza, define, compara, os diferencia. O termo adolescente é inventado ao final do século XIX, sendo objetivado como fase definida por vivências de crises e transições, considerada um período intermediário entre a infância e a vida adulta, concebida na literatura como momento com fortes turbulências, tormentas, rebeldias, expressões impulsivas, exposições de risco da sexualidade, desafios à sociedade por ser questionadora das normas e constituída por ambiguidades psicológicas.

A gestão de riscos por meio da regulação de fatores relacionados aos distúrbios na perspectiva psicopatológica e aos desvios sociais, no âmbito do governo cultural e político-econômico de adolescentes, os colocou na condição de desregrados masturbadores, inconsequentes consumidores, egoístas-hedonistas e desmedidos na revolta. A adolescência, além de uma marca biomédica, psicopedagógica e jurídica, também passou a ser vista como fase dos perigos e insurgências políticas.

A noção de adolescência como crise passou a operar moralmente, socialmente, neurofisiológica, psicologicamente e culturalmente como um dispositivo de controle social da delinquência a partir da criação de relações entre risco e perigo pela literatura jurídica e educacional no início do século XX, na medida em que a sociedade da vigilância disciplinar-punitiva era difundida e que o preventivismo higienista ganhava força por meio do darwinismo social (CÉSAR, 2008). A adolescência foi objetivada e subjetivada como um problema social e político, desde a sua emergência enquanto objeto de atenção dos especialistas da justiça, da psicopedagogia e da biomedicina.

O governo biopolítico das condutas visava promover a saúde como condicionante racista de Estado e de sociedade, articulado aos mecanismos de segurança por meio de uma inflação jurídica que antecipava a lógica penal pelo amplo uso do punitivismo (Foucault, 1988). A educação de adolescentes passou a ser orientada por pressupostos neuropsiquiátricos, biomédicos, psicopedagógicos e da

economia política com o objetivo de regular os corpos considerados disformes e difíceis destes seres denominados de sujeitos em formação, em uma perspectiva do desenvolvimento. A linha tênue entre a adolescência e a psicopatologia se tornou um discurso recorrente na psicologização e psiquiatrização dos adolescentes (LEMOS, 2003).

O governo dos corpos de adolescentes passou a ser guiado por uma noção ideal do adulto normal e saudável, ordeiro e produtivo. O modelo de adulto idealizado pela sociedade capitalista de vigilância, de controle e normalizadora tem sido aplicado na vida de adolescentes com fins utilitaristas, medicalizantes e judicializadores (LEMOS, 2007). Os mecanismos medicalizantes e judicializadores foram materializados em práticas de higiene sexual, física, mental e social de adolescentes. Lei e norma se tornaram dispositivos de regulação dos corpos das famílias de adolescentes para higienizá-los e estas práticas foram viabilizadas por uma polícia das famílias higienista (DONZELOT, 1986). Duas vias foram acionadas para a intervenção com adolescentes, uma preventiva e outra, corretiva. A primeira era medicalizante (norma) e a segunda, judicializante (lei).

A nascente sociedade capitalista e burguesa construiu práticas específicas para as famílias, crianças e, posteriormente, para os adolescentes, jovens, adultos e idosos. Para cada faixa etária e geração, para cada etnia, classe social e econômica, para cada segmento da população foram indicados normas e modelos a serem seguidos e obedecidos com fins disciplinares e biopolíticos. Enquanto a disciplina operava pela individualização e docilização política dos corpos; a biopolítica era voltada para a totalização e regulação coletiva em nome da vida e da saúde da população (FOUCAULT, 1988; 1996; 2002). A preocupação com a preparação de adolescentes para uma vida adulta normalizada e empreendedora foi pensada como um investimento econômico, social, político e ligado ao desenvolvimento não apenas de cada modo indivíduo, mas de todo um povo como uma nação próspera e reconhecida como modelo na concorrência liberal do capitalismo global (OLIVEIRA, 2018).

MODOS DE GOVERNAR PELO RISCO

Sabemos que a atenção à infância não é homogênea, pois se o objeto infância não é natural, as práticas que a circunscrevem também não o são. Só podemos pensar em uma atenção preventiva e de proteção integral na atualidade, quando priorizamos esta etapa da vida e elegemos o controle virtual como tática de governo dos corpos. Iniciava-se uma intensa racionalização do mundo da pobreza, fundada em uma ética utilitarista, tendo como parâmetros o bem-estar geral, a urgência social, a medicalização e instrumentalização das famílias, a eficiência na gestão e o controle das populações, conforme aponta Caponi (2000). “A criança seria o homem de amanhã, daí que ações preventivas e educativas a ela dirigidas resultariam na criação de um homem melhorado, sadio” (RIBEIRO, p. 75).

É preciso que, a cada momento, mesmo sendo jovens, mesmo na idade adulta, mesmo se estivermos ainda em plena atividade, tenhamos, para com tudo que fazemos e somos, a atitude, o comportamento, o desapego e a completude de alguém que já tivesse chegado à velhice e completado sua vida. (FOUCAULT, 2004, p. 137)

A infância passou a ser diferenciada por meio dos termos "criança" e "adolescente", para os filhos de famílias favorecidas; e "menor", para qualificar os filhos de famílias populares, que estivessem em condição de abandono, de delinquência e "em risco" (CASTEL, 1987; FRONTANA, 1999). O termo "crianças em risco psicossocial ou social" passou a compor os relatórios de "especialistas" dos "problemas da infância desvalida" e também os programas de proteção social deste segmento da população. A ideia de criança-problema foi forjada como avesso e desvio do modelo de infância objetivado pela modernidade. Qualquer situação, considerada pelos técnicos que comprometesse de alguma forma o bem-estar das crianças, seria tomada como "risco". Atestado o "risco" que ameaçava determinada criança, transcorreria uma série de medidas de vigilância, de correção e punição. O termo menor passou a ser um modo de infantilizar politicamente e de classificar crianças de uma determinada classe social e econômica pelo escopo médico-psicológico e jurídico-pedagógico (FOUCAULT, 1979; 1999; 2001).

Estas práticas denominadas de proteção integral da criança explicitaram um mecanismo de gerenciamento da virtualidade de possíveis tensões futuras a serem administradas, tais como: a relação entre riscos e perigos. Crianças definidas como menores de idade poderiam ser denominadas de seres em desenvolvimento psicopedagógico e biológico, juridicamente incapazes e normalizados por um campo de saberes medicalizantes no controle social dos supostos riscos, conforme o processo de desenvolvimento. Esta categoria risco passou a ser repetidamente usada como modo de medicalizar os modos de vida de crianças, na atualidade. Tornar a criança um objeto de preocupação biomédico é transformá-la em um corpo a ser administrado pelos saberes higienistas e, portanto, medicalizá-la por uma concepção reducionista. Esta vertente a retira do campo da emancipação política como cidadã e a delimita com restrições consideráveis em seus direitos políticos, sociais, culturais e civis.

Os binômios risco-menoridade e risco-perigo ganham expressão na organização de um projeto de defesa da sociedade, na construção dos Estados Modernos. Assim, cuidar e preservar as crianças, as infantilizando se tornou um importante passo da aliança do Estado com a medicina e o Direito na gestão da vida, nos primeiros anos desde o nascimento. Proteger a criança passou a ser um controle social dos corpos em prol da segurança, da ordem e da normalização cultural e legal, em uma sociedade disciplinar, baseada na vigilância e na submissão política dos corpos.

No mesmo período em que foi inventada a adolescência também fora constituída a noção de menoridade jurídica e médico-psicológica. Em 1927, no Brasil, foi promulgado o Código de Menores; em 1979, este Código foi revisto e, apenas em 1990, rompeu-se judicialmente com o termo menor. Porém, menor era mais do que uma condição jurídica e médico-psicológica, pois se tornou um nome usado com outros fins políticos (LEMOS, 2007). Além da ideia de um sujeito de menor idade e não consciente supostamente dos seus atos no que tange aspectos psicopedagógicos e biomédicos, havia também uma visão pejorativa e estigmatizante de quem era classificado como menor. A aprovação, no Brasil, do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em 1990 retirou o termo menor da lei. Contudo, muitos trabalhadores sociais e juristas bem como amplos setores da sociedade ainda utilizam este sistema de

nomeação para distinguir adolescentes pobres dos pertencentes às classes mais abastadas (LEMOS, 2003).

O ECA inaugura, na realidade brasileira, a visão do adolescente como sujeito de direitos e como ser em desenvolvimento, o qual deve ter acesso à proteção integral. Todavia, a vertente jurídica e psicopedagógica do ECA não elimina do cotidiano a ação de minorizar adolescentes na medida em que há práticas que estão bastante cristalizadas e ganham nuances de opressão, dominação e violências seculares (LEMOS, 2007). O moralismo da sociedade materializa-se pela naturalização da menoridade e da adolescência como fase universal supostamente presente em todas as sociedades de forma a-histórica. As concepções de desenvolvimento como evolução e progresso trazem efeitos prescritivos de cunho moralizador, traçando um dever ser sob a insígnia de necessidade natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto curto visou problematizar a construção da criança como infância, em especial, como menor e em risco psicossocial, em uma sociedade disciplinar e capitalista. O governo da infância emergiu como modo de defender a sociedade de riscos e perigos, especialmente, os ligados às esferas da seguridade médico-psicológica e à economia política. Portanto, a infância como alguém sem fala, em latim, configurou uma forma específica e datada de gerir as crianças como menores de idade e pessoas em risco psicossocial e biológico pautado em fases do desenvolvimento biológico, psicológico, socialmente e culturalmente.

A visão da criança como infantil a configura enquanto frágil, ingênua, despolitizada, sem fala, incapaz de se manifestar e de se posicionar com autodeterminação e como sujeito ético e de direitos. A definição jurídica de sujeito não anda lado a lado com a médico-psicológica e a sociocultural, pois, apesar do reconhecimento da criança como sujeito em diversos saberes, há práticas paradoxais que apontam para tensões nas maneiras de governar as crianças na Psicologia, na Medicina, na Sociologia e na Antropologia.

Pensar o adolecer como saída da menoridade e construção libertária da existência pressupõe interrogar as cristalizações e naturalizações moralistas e normalizadoras presentes no cotidiano das

práticas sociais de muitos especialistas e em diversos segmentos da sociedade, a qual tomam os adolescentes como objetos coisificados em instrumentalizações utilitaristas liberais e marcadamente medicalizantes e judicializantes. As práticas corretivas, disciplinares e biopolíticas formam um complexo tutelar que tendem a judicializar adolescentes e a propor a medicalização dos mesmos por meio de normas e moralizações, formando um dispositivo de governo das condutas do adolescente como acontecimento de racismo de Estado e de sociedade. Ao gerir a vida e disciplinar, ao defender legalmente e moralizar filantropicamente podemos nos tornar uma polícia de adolescentes e das suas famílias.

Historicizar o objeto adolescente, a ideia de fase chamada adolescência e o modo como são apropriados para minorizar os corpos, forjando intoleráveis e violências as mais diversas em nome da proteção, defesa social e garantia de direitos, que passam a ser transformados em gestões dos riscos e perigos como estratégias de saber e poder na regulação pelas normas, leis e morais de famílias e dos próprios adolescentes. Adolescer na sociedade disciplinar se tornou um projeto de segurança pela via da prevenção da delinquência e por meio do incentivo ao empreendedorismo alienante de corpos dedicados ao tecnicismo e à intensificação do produtivismo, atrelado à normalização das existências.

Portanto, todo corpo possui um regime de verdade na história. O corpo está engendrado por fatores sociais, culturais e de linguagem. Busca-se pensar a formação dos corpos por um conjunto de tecnologias de poder e de saber, o qual o performa e o posiciona em um campo complexo de relações que o constituem. Os corpos têm história e estão mergulhados na história, de acordo com Foucault (1979). O que está em jogo é trabalhar com o corpo para além da forma naturalista, ou seja, o corpo traz uma construção histórica, é afetado e fabricado por diferentes marcas em variados tempos, espaços e situações econômicas, possuindo um lugar central na construção da sujeição (GOELLNER, 2003).

Para Sant'Anna (2000), o corpo passa a ser redescoberto e ganha uma importância ainda maior nos últimos 40 anos do século XX, impulsionado pelos movimentos sociais da década de 60, onde os jovens levantavam a bandeira nas lutas políticas, pedindo a liberação sexual e o fim dos tabus relacionado ao corpo. Segundo Louro (2007),

os corpos não são apenas as supostas evidências definidoras de uma subjetividade, já que a sujeição e a sociedade estão em permanente transformação, principalmente na contemporaneidade onde os investimentos sobre os corpos são contínuos e constantes, esses investimentos passam pela roupa, tatuagem, cosméticos, plásticas, dietas, hormônios, lentes etc.

Essas práticas se tornaram cada vez mais visíveis no século XXI, onde as mulheres brasileiras se viram diante de um culto ao corpo, fragmentando-o em um produto social, cultural e histórico regulando normas e funções. Houve também a revolução silenciosa no corpo, à pílula anticoncepcional, transformou o sexo não mais uma questão apenas moral, mas recheada de prazer e bem-estar (DEL PRIORE, 2000, p. 11). Foucault (2009c), ao analisar a história política do corpo, propôs que, com o surgimento da modernidade, ocorreu um novo modo de poder, que não é gerido por um grupo ou instituição, mas se faz presente na sociedade capitalista. Ele se refere ao controle dos corpos, e para que esse controle se torne eficiente são necessários transformá-los em corpos dóceis (para o Estado) e úteis (para as fábricas).

[...] Em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. [...] Não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica - movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder. [...] sobre o corpo ativo. [...] Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade. São o que podemos chamar as disciplinas (FOUCAULT, 2009c, p.132,133).

A disciplina é, antes de tudo, a análise do espaço, a inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório e combinatório, pois o importante é exercer seu controle no seu desenvolvimento e não apenas no resultado da sua ação. A norma está vinculada à disciplina e vice-versa. Uma não se realiza sem a outra, afinal, a regra é prescritiva e é justamente este ato prescritivo que liga poder e saber na sociedade disciplinar aos corpos (FOUCAULT, 2011). Não basta olhá-los, às vezes ou ver se o que fizeram é conforme a regra (FOUCAULT, 2011). Disciplinar é submeter e docilizar, modelar e organizar os corpos

e relações. Disciplinar mulheres é dominar seus corpos, modelar seus pensamentos e desejos, organizar suas formas de trabalhar e estudar, repartir os espaços em que devem ou não participar, modular seus sentimentos e emoções, trabalhar suas sensibilidades e formar suas expectativas e projetos. É preciso vigiá-los durante todo o tempo da atividade e submetê-los a uma constante pirâmide de olhares, tendo como alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade.

Sendo assim, o objetivo da sociedade disciplinar é expandir seus espaços e aprimorar cada vez mais suas funções, para que não existam fissuras nem tão pouco interrupções na continuidade da modelagem dos corpos. Constituindo-se por vários espaços disciplinares, onde cada um deles se apropria dos corpos, formando redes articuladas. Os corpos sucedem inúmeras táticas de poder, que são apresentados no cenário como uma inscrição corporal engendrada por valores, sentido e discursos que se solidificam e produzem modo de subjetivação (DELEUZE, 1992). O processo de medicalização é um dos dispositivos disciplinares utilizado pelas “redes” para tornar o corpo das mulheres cada vez mais dóceis e úteis. No século XIX, os médicos higienistas, ao se apropriarem da medicina francesa, criaram normas de condutas e comportamentos sociais com o objetivo de gerir a vida das mulheres, das crianças e dos homens (SUDO, 2004).

[...] A construção da imagem feminina a partir da natureza e das suas leis implicaria qualificar a mulher como naturalmente frágil, bonita, sedutora, submissa, doce, etc. Aquelas que revelassem atributos opostos seriam consideradas seres antinaturais [...] vista como uma soma desarrazoada de atributos positivos e negativos [...] a mulher transformava-se num ser moral e socialmente perigoso, devendo ser submetida a um conjunto de medidas normatizadoras extremamente rígidas que assegurassem o cumprimento do seu papel social de esposa e mãe; o que garantia a vitória do bem sobre o mal (ENGEL, 2011, p.332).

Com a medicalização, o corpo feminino passa a ser um espaço de intervenção e de monopólio médico-psicológico. O saber médico passa a “ocupar o papel de defesa generalizada da sociedade, ao mesmo tempo em que conquista o direito de ingerência na sexualidade familiar” (FOUCAULT, 2011, p. 276). Tendo um status de neutralidade, hegemonia, sinônimo de verdade, passando a controlar assim, o campo da sexualidade e da reprodução. O corpo feminino se torna

subordinado ao controle médico-psicológico por meio das tecnologias disciplinares tão sutis que são pouco percebidas, mas não são ocultas (SUDO, 2004). Gerenciar os corpos de mulheres pelo marcador gênero biológico passou a ser adestrá-los para obedecer tanto às normas quanto para higienizar, padronizar valores e performances. Segundo Engel (2011), com o intuito de controlar as populações, a ciência médica utiliza o pretexto de controlar a natalidade e a mortalidade para se apropriar do corpo feminino como objeto de saber/poder. Também enfatiza que:

[...] de acordo com a perspectiva médica, a realização da maternidade seria capaz de prevenir e até mesmo curar os distúrbios psíquicos relacionados direta ou indiretamente à sexualidade e a própria fisiologia feminina, contraditoriamente a gravidez, o parto e o pós-parto seriam vistos como momentos extremamente propícios ao aparecimento ou à manifestação de tais distúrbios [...] a maternidade constituía um dos remédios mais eficazes - se não o mais eficaz - para evitar ou curar as moléstias femininas (ENGEL, 2011, p.336).

Na modernidade são estabelecidas novas técnicas de controle, vigilância e punição sobre os corpos. Desta forma, o corpo, a sexualidade e a subjetividade feminina foram submetidas aos mecanismos de poder e de subjetivação. Um exemplo disso são os dispositivos de sexualidade elencados por Foucault sobre a histerização do corpo da mulher:

[...] o corpo da mulher foi analisado - qualificado e desqualificado - como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológica-moral que dura todo o período de educação) (FOUCAULT, 2011, p. 115).

Foucault (2011) denominou de “poder normalizador”, a disciplinarização e a naturalização do corpo feminino, salienta que o objetivo da ciência médica é adestrar os corpos, criando formas de conduta para os sujeitos, e conseqüentemente, controlando sua

sexualidade e a sua moral. Para que se tenha êxito é necessário que deixe de atuar sobre uma tecnologia individualizante e passe para uma tecnologia massificante, nasce assim, o biopoder, seu objetivo é controlar o corpo, de forma a torná-lo produtivo, gerindo a vida da população, em especial a das mulheres, através de discursos legítimos.

Dito de outra forma, o foco principal da análise é entendermos que a relação entre o biopoder, o sexo e a sexualidade não são automáticos, mas nomeadas na esfera do governo da vida pelo dispositivo de confissão sobre o sexo e a sexualidade. Ora, esta gestão é realizada, normalizando, controlando e modelando a nossa sexualidade, ou seja, forjando um dispositivo da sexualidade que auxilia o Estado a consolidar as tecnologias de saber-poder produzidas sobre o corpo, materializando, assim, os processos de gestão da vida da população e psiquiatrização biomédica do sexo e da sexualidade (FOUCAULT, 2011). Com isso, passa-se a não ter apenas o controle da intimidade e da privacidade, mas também o controle no âmbito da esfera pública, na regulação da sexualidade do indivíduo. Controla-se o aspecto disciplinar, sua objetivação, e simultaneamente, temos também um dispositivo biopolítico por estar, por exemplo, em defesa da sociedade quando vinculamos o crime à uma identidade sexual.

REFERÊNCIAS

- BASAGLIA, Franco. *Escritos selecionados*. Editora Garamond, 2005.
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivos permanentes. Tratamento documental*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2018.
- Bolsanello, Maria Augusta. (1996). "Darwinismo social, eugenia e racismo científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. *Educar em Revista*, n. 12, p. 153-165.
- BOURDIEU, Pierre & CHARTIER, Roger. *O sociólogo e o historiador*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BRAY, Eva. Dossiê feminimos. In: *Revista USP*. São Paulo, n. 122, pp. 63-70, julho/agosto/setembro 2019.
- BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão de identidade. Tradução de Renata Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Tradução de Regina Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Vida precária*. Os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CANGUILHEM, G. *Le normal e le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1943.

CAPONI, S. *Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2000.

CARVALHO, J.M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CASTEL, R. *A gestão dos Riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

CASTEL, R. *O Psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASTEL, R. *A insegurança social*. O que é ser protegido? Petrópolis: Vozes, 2005.

CASTRO, Celso. *Pesquisando em Arquivos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CERTEAU, M. *A cultura no plural*. 3ª.ed. Campinas/SP: Papyrus, 2003.

CHARTIER, R. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CERTEAU, Michel. A operação histórica. In: *História: Novos Problemas*. LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.) 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

César, M. R de Assis. *A invenção da adolescência no discurso psicopedagógico*. São Paulo: EDUNESP, 2008.

CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 8 n. 16, pp. 179-192, 1995.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

COLLING, Ana Maria. *Tempos diferentes, discursos iguais: a construção do corpo feminino na história*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014. 114 p.

DEL PRIORE, Mary. (Org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.

_____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DONZELOT, J. *A Polícia das Famílias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ENGEL, M. *Psiquiatria e feminilidade*. In: DEL PRIORE, M. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2011.

_____. *Corpo a corpo com a mulher: pequenas histórias das transformações do corpo feminino no Brasil*. 2a.ed. São Paulo: Senac, 2000.

DUARTE, Constância Lima. *Feminismo: uma história a ser contada*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (orga.). *Pensamento feminista brasileiro*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp. 25-47.

ENGEL, Magali. *Psiquiatria e feminilidade*. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2011.

EWALD, F. *Foucault, a Norma e o Direito*. Lisboa: Vega, 1993.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: a história da violência nas prisões*. 19. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

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

_____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

_____. *Em defesa da sociedade*. 3ª ed. – Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. (1975) *Entrevista sobre a prisão: o livro e o seu método*. In: MOTTA, M. B. da (org.) *Estratégia, poder-saber*. Coleção Ditos e Escritos, vol. IV. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 21 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FRONTANA, I. C. R. C. *Crianças e Adolescentes nas Ruas de São Paulo*. São Paulo: Loyola, 1999.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GOELLNER, S. V. A produção cultural do corpo. In: LOURO, G. L.; NECKEL, J. F.; GOELLNER, S. (Orgs.) *Corpo gênero e sexualidade: um debate contemporâneo*. Petrópolis, Vozes, 2003.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista brasileiro*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp. 237-258.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Corpo. In: *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: UFGD, 2015, p. 135.

HIRATA, Helena. (2014). Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, 26(1), 61-73.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2020a.

HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020b.

LARROSA, J. Tecnologias do eu e educação In: SILVA, T. T. (org.) *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEMOS, Flavia Cristina Silveira. *Crianças e adolescentes entre a norma e a lei: uma análise foucaultiana*. 219 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (Campus de Assis). Assis, 2007.

LEMOS, Flávia Cristina Silveira. *Práticas de conselheiros tutelares frente à violência doméstica: proteção e controle*. 2003. 181 f. *Dissertação (mestrado)* - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2003.

LEMOS, Flávia Cristina Silveira; GALINDO, Dolores Cristina Gomes; COSTA, Jorge Moraes da. Contribuições de Michel Foucault para analisar documentos e arquivos na judicialização/jurisprudencialização. *Psicologia em estudo*, Maringá, v.19, n.3, p.427-436, Sept. 2014.

LEMOS, F.C.S.; GALINDO, D.; PIANI, P.P.F. Pesquisa-intervenção e direitos humanos. Apontamentos arqueológicos e genealógicos na análise de documentos. In: *Revista Polis e Psique*; 5 (2): pp 48-58, 2015.

MADEIRA, Felícia Reicher. *Quem mandou nascer mulher?* Rio de Janeiro: Record, 1997.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Pólen, 2019.

MOSÉ, V. *Nietzsche: e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

OLIVEIRA, S. Anotações para extermínio: higienizações e ilegalismos. *Verve: São Paulo*, 33, pp 101-114, 2018.

PAES, Marilena Leite Paes. *Arquivo. Teoria e Prática*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

PEREIRA, P.A.P. Políticas públicas e necessidades humanas com enfoque no gênero. *Sociedade em Debate (UCPel)*, v. 12, p. 67-86, 2006.

PIRES, F. P. *O direito à mobilidade na cidade: mulheres, crianças, idosos e deficientes*. Brasília: UnB/SER, 2009.

POSTMAN, Neil. *O desaparecimento da infância*. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista - Brasil 1890-1930*. São Paulo: Paz & Terra, 1985.

RAGO, Margareth. Práticas feministas em novos modos de subjetivação. In: *Revista Maracanã*. Rio de Janeiro, V.4; N.4; 2008. pp 15-35.

SAMARA, E. de & TUPY, I. S. S. T. *História, Documento e metodologia de pesquisa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SANT'ANNA, Denise, "Descobrir o corpo: uma história sem fim". *Educação e realidade*, vol.25, jul.-dez., p. 49/58. Porto Alegre. [s.e.]. 2000.

SANT'ANNA, D. B. As infinitas descobertas do corpo. *Cadernos Pagú (UNICAMP, Impresso)*, Campinas, v. 14, p. 235-249, 2000.

SENNETT, R. *O declínio do homem público: tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (orga.). *Pensamento feminista brasileiro*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp. 99-108.

SUDO, I. *De mulher para mulher: a lógica médica e o ato de amamentar como missão feminina*. 2004. 165f. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

VEYNE, P. “Foucault revoluciona a história”. In: *Como se escreve a história*. 4ª. ed. Brasília/DF: UNB, 1998.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.

CAPÍTULO 8

A CRÍTICA COMO VIRTUDE E RESISTÊNCIA À GOVERNAMENTALIZAÇÃO: MICHEL FOUCAULT E JUDITH BUTLER¹

Cristiane Maria Marinho²

Com o objetivo de mostrar como Foucault pensa a crítica enquanto resistência à governamentalidade, será apresentada a conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida por Michel Foucault, na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978, que traz uma genealogia da atitude crítica e sua relação com uma genealogia da governamentalidade ou do governo dos homens. O tema dessa conferência foi introduzido no Curso *Segurança, território e população*, o qual trata a condição polissêmica dessa noção. Ou seja, governo de si, governo das almas, governo das condutas, governo do Estado pelo Príncipe, governo da cidade e da população: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008, p. 118). Foucault conclui esse curso e profere a Conferência logo no mês seguinte, retomando a temática do governo, que havia marcado suas pesquisas naquele ano.

¹ Este artigo é uma adaptação de um trecho da tese da autora, intitulada *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*, sob a orientação da Profa. Dra. Adriana Delbó, indicada ao Prêmio Capes de Tese/Edição 2021 para representar o PPGFil – UFG e publicada pela Editora Intermeios.

² Professora Permanente de Filosofia no Mestrado Acadêmico em Serviço Social – MASS/UECE; Professora Emérita pela UECE; Doutora em Educação - UFC; Doutora em Filosofia - UFG; Estágio de Pós-Doutorado em Filosofia da Educação - FE/UNICAMP; Mestra em Filosofia - UFMG/UFPB; Especialista em Economia Política - UECE; Graduada em Filosofia – FAFIFOR. E-mail: cmarinho2004@gmail.com

Essa questão é fundamental para Foucault, visto que, nesse curso, ele afirma que não se governa Estado, território, estrutura política, cidade, mas sim “Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. [...]. Os homens é que são governados” (Idem, 2008, p. 164). Nesse sentido, há que se pensar o governo em uma relação de poder, que é determinada pela condução de condutas presente nas dimensões do governo e do sujeito, do sujeito na relação consigo e na relação com os outros; do governo como conjunto de técnicas de condução dos outros (Cf. FOUCAULT, 2018).

Butler retoma esse texto foucaultiano no seu escrito intitulado *O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault*, publicado em 2002. Nesse ensaio sobre Foucault, Butler, dentre outras coisas, aborda, centralmente, a ideia foucaultiana da crítica como virtude, presente no texto *O que é a crítica?*, mas também utiliza a introdução da *História da sexualidade* vol. II: o uso dos prazeres e algumas passagens da *História da sexualidade* vol. I: a vontade de saber, para fundamentar sua exposição em torno da noção da crítica como virtude em Foucault.

Em seu ensaio, Butler desenvolve uma reflexão a partir dessa questão central da crítica como virtude em Foucault, aprofundando e avançando em alguns pontos que ela considera inconclusos ou incompletos, no ensaio foucaultiano: “Não fica claro, [...], de que modo o desejo de não ser governado [a crítica] se liga à virtude” (BUTLER, 2013, p. 168). De fato, Foucault, em todo seu ensaio, só toca duas vezes na palavra virtude, considerando a crítica como virtude, no início do texto e numa só frase: “Há alguma coisa na crítica que se assemelha à virtude. E de certa forma, o que eu gostaria de lhes falar era da atitude crítica como virtude em geral” (FOUCAULT, 2018, pp. 12-13).

FOUCAULT: CRÍTICA COMO RESISTÊNCIA À GOVERNAMENTALIDADE

Na conferência *O que é a crítica?* Foucault apresenta a questão do governo como sendo inseparável da crítica, compreendida aqui como atitude moral e política de não ser governado de certa forma ou por determinados mecanismos. Surgida no século XVI, a arte de governar os homens se desenvolveu a partir do poder pastoral da Igreja, o qual pretendia dominar todos os indivíduos, em todos os detalhes de sua

vida, para governar e fazer deixar ser governado, pois o objetivo maior era a salvação e, para tanto, era necessário a obediência.

Com a Modernidade e o surgimento dos Estados nacionais europeus, com a Reforma e a Contra Reforma, a arte de governar os homens, surgida no berço religioso do Catolicismo, tende a laicizar-se e ampliar seus domínios para o governo da casa, da família, dos pobres, das cidades e dos Estados, do corpo e da alma. Essa ampliação traz a preocupação de como governar essa multiplicidade de áreas sociais (pedagógica, artística, política, econômica e institucional), num processo de governamentalização da prática social, que buscava sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se pretendiam portadores de uma verdade.

No entanto, como contraponto a essa governamentalização, surge a atitude crítica, na qual e com a qual o sujeito questiona a verdade e seus efeitos de poder e seus discursos de verdade, como “inservidão voluntária e indocilidade refletida” (Cf. FOUCAULT, 2018). Essa posição crítica como resistência à governamentalização se deve à aproximação que Foucault realiza entre a noção de Crítica e a definição kantiana de *Aufklärung* em uma retomada da tradição das Luzes, mas não na perspectiva de uma analítica da verdade, de estabelecer as condições formais do conhecimento racional possível, e sim uma retomada permanente da *Aufklärung* relacionada ao poder e não pela via do conhecimento.

Essa retomada permanente da atitude esclarecida está relacionada ao fato de que, para Foucault, o poder governamental não se evidencia somente de uma forma, pois se constitui de uma relação entre ações múltiplas. Esse amplo leque de possibilidades da existência das relações de poder, que está inevitavelmente associado a formas de saber, também inclui sua reversibilidade. Ou seja, ele pode se transformar por meio das resistências feitas a ele.

Na mesma conferência, Foucault, em um procedimento genealógico, opta por fazer a história da crítica a partir da pastoral cristã, ou da Igreja Cristã e sua atividade especificamente pastoral que

[...] desenvolveu a ideia – singular eu creio, e inteiramente estranha à cultura antiga – de que cada indivíduo, quaisquer que seja sua idade, estatuto, de uma ponta a outra de sua vida, até nos detalhes de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, ser dirigido

para a sua salvação, por alguém que o liga numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência (Idem, 2018, p. 13).

A operação que dirigia as pessoas, visando à salvação, se baseava na obediência e numa relação com a verdade enquanto dogma, direção de comportamento individualizante e técnica de ensino de regras e de conhecimentos, tais como preceitos, métodos de exame, confissão, conversações etc.: “Afinal não se deve esquecer que isso que, durante séculos, chamou-se na Igreja grega *technê technôn*, e na Igreja romana *ars artium*, era precisamente a direção de consciência, era a arte de governar os homens” (Idem, 2018, p. 14).

Foucault lembra que a arte de governar permaneceu por muito tempo ligada a práticas religiosas, nos conventos e em grupos espirituais relativamente restritos. Contudo, a partir do século XV, houve uma explosão da arte de governar os homens. Primeiro houve um deslocamento em relação ao foco religioso, uma “laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-lo” (Idem, 2018, p. 14). Depois ocorreu a multiplicação dessa arte de governar em diversos domínios: como governar as crianças, os pobres, os mendigos, a família, a casa, as forças armadas, as cidades, os Estados, “como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito? ‘como governar?’” (Idem, 2018, p. 14).

A atitude crítica foucaultiana, nessa aproximação kantiana, se caracteriza como uma não aceitação de ser conduzido, de ser governado de determinada forma. São as contracondutas que se expressam como expressões de crise de governamentalidades. Assim, afirma o filósofo: “Ora, esta governamentalização, que me parece ser característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada, ao que me parece, da questão “como não ser governado?” (Idem, 2018, p. 15).

Contudo, essa possibilidade de resistir à determinada forma de governamentalização não significa querer não ser absolutamente governado, mas não querer ser governado de certa forma, por certos princípios, meios e procedimentos. Para Foucault, é a esse movimento de resistência à governamentalização da sociedade e dos indivíduos, bem como à sua inserção histórica e amplitude, que podemos chamar de atitude crítica:

Em face, e como contrapartida, ou sobretudo como parceiro e adversário das artes de governar, como uma maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, com reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, atitude moral e política, maneira de pensar etc. E que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado desse modo e a este preço (Idem, 2018, p. 15-16).

A partir daí, Foucault propõe uma primeira definição da crítica, uma caracterização geral, qual seja, a Crítica como a “arte de não ser tão governado [*l’art de n’être pas tellement gouverné*]”. Dentro dessa definição, o filósofo demarca três ancoragens históricas da Crítica.

A primeira ancoragem histórica da Crítica é bíblica, religiosa, referente à posição de rebeldia protestante de acesso à Bíblia, pois não querer ser governado a partir da forma como a Igreja ensinava a narrativa bíblica era buscar na Escritura uma aprendizagem diferente daquela “ligada ao funcionamento do ensino de Deus, não querer ser governado era uma certa maneira de rejeitar, recusar, limitar [...], o magistério eclesiástico” (FOUCAULT, 2018, p. 16). Para Foucault, a Reforma foi o primeiro movimento crítico como arte de não ser governado de determinada forma.

A segunda ancoragem histórica da Crítica é jurídica, está relacionada ao direito natural. “Não querer ser governado desta forma” também se refere a não aceitação das leis injustas, por serem antigas, ameaçadoras ou ilegítimas. Dessa forma, a crítica jurídica deve, “face ao governo e à obediência que ele demanda, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qualquer que seja, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter” (Idem, 2018, p. 17). Assim, o direito natural assumiu, a partir do século XVI, uma função crítica que se conservará: “À questão ‘como não ser governado?’ ele responde dizendo: ‘quais são os limites do direito de governar?’” (Idem, 2018, p. 17).

A terceira ancoragem histórica da Crítica é relacionada à autoridade e implica em: “[...] ‘não querer ser governado’ é certamente não aceitar como verdade [...] isto que uma autoridade lhes diz ser verdade, ou pelo menos não o aceitar porque uma autoridade o disse” (Idem, 2018, p. 17).

É ter a consciência de só aceitar ser governado quando nós mesmos considerarmos como boas as razões para aceitá-lo. As ancoragens históricas da Crítica apontadas por Foucault são: religiosas, jurídica e científica e existem em jogo entre a governamentalização e a crítica, constituindo fenômenos capitais na história da cultura ocidental. Para Foucault, o núcleo da crítica faz a mediação e o relacionamento entre o poder, a verdade e o sujeito:

E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade, ora, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, em uma palavra, política da verdade (Idem, 2018, p. 17 e 18).

Todavia, o objetivo de Foucault não é simplesmente circunscrever a crítica ao momento kantiano, transformando-a em uma herança de um pensamento filosófico particular. Por isso, esboçou uma genealogia da crítica e sua relação contestadora frente ao processo de governamentalização, bem como a vinculou a elementos da vida religiosa, que a marcou deste o início. Mas, acima de tudo, Foucault pretendeu mostrar o potencial de contestação e a coragem de decisão dos assujeitados diante dos jogos de poder e jogos de verdade:

A crítica como questionamento da governamentalidade [...], de seus princípios, métodos e resultados, põe a questão da salvação de todos e de cada um: salvação, felicidade eterna, ou simplesmente alegria. A crítica como suspensão dos efeitos combinados do poder e da verdade [...] implica, para aquele que a empreende, uma decisão. Uma decisão que não é, com relação à atividade crítica, uma voz em *off*, [...], mas sim uma vontade permanente e definitiva, (Idem, 2018, p. 18).

Assim, para Foucault, é muito importante que a crítica seja uma experiência, “no sentido pleno do termo”, que, mesmo que se socialize, ela se reafirme como uma decisão individual e decisória. Mas que, também, por mais individual que a crítica seja, ela não perde a dimensão política e social e seu status de atitude, coisas que já estão

presentes desde suas raízes na espiritualidade cristã, pois a atitude crítica não “fala ‘aos quatro ventos’, ela se endereça a todos e a cada um; ela busca constituir um consenso geral ou, em todo caso, uma comunidade de sábios ou de espíritos esclarecidos” (Idem, 2018, p. 19).

Outra característica fundamental da crítica é que ela não tem repouso. Em um movimento agonístico ela está sempre lutando, mas nunca de forma solitária, pois busca “encontrar aliados, converter à sua própria conversão, ter adeptos. Ela trabalha e se esforça” (Idem, 2018, p. 19). Essa luta, que busca alianças, é um combate contra duas ordens de coisas:

[...] por um lado, uma autoridade, uma tradição, ou um abuso de poder, por outro, e de forma complementar, uma inércia, uma cegueira, uma ilusão, uma covardia. Em suma, contra o excesso e a favor do despertar. Dito em poucas palavras: a crítica é a atitude de colocar em questão o governo dos homens, entendido como o conjunto dos efeitos combinados da verdade e do poder, e isso na forma de um combate que, a partir de uma decisão individual, dá a si o objetivo de salvar a todos (Idem, 2018, p. 19).

Apesar das distâncias, Foucault aproxima algumas questões relativas à *Aufklärung* kantiana à sua noção de atitude Crítica, tais como: o *sapere aude*; a ultrapassagem da menoridade; a importância da coragem individual; a necessidade de se servir de seu próprio entendimento na sua condução; o necessário confronto com o excesso de autoridade; um chamado à coragem de fazer e saber.

Contudo, se Kant descrevia a *Aufklärung* ocidental de forma acentuadamente positiva, para Foucault, historicamente, a atitude crítica ocorre no grande processo de governamentalização da sociedade.

Entre *Aufklärung* e a crítica, no sentido foucaultiano, há a diferença no peso diverso dado à razão. Enquanto a preocupação kantiana priorizava a possibilidade de aperfeiçoamento da racionalidade e os processos de racionalização, a crítica em Foucault se pergunta sobre a relação entre a racionalidade e o poder, questiona a racionalização e seus efeitos de coerção. Ao vincular, em certos aspectos, a Crítica à *Aufklärung*, Foucault enfatiza seu distanciamento do Esclarecimento, ao demarcar seu engajamento prático-teórico a uma análise histórico-filosófica. A crítica deve ser pensada no contexto em que a história é tida

como uma relação entre o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição, relação esta desprezada pelos historiadores.

Dessa forma, a Filosofia que se pretende crítica deve ter esse caráter de análise imanente da escuta das “vozes próximas” e do reconhecimento de toda a sua grande importância, pois, para Foucault, são elas que nos mostram o caminho que estamos construindo e o conteúdo histórico que elaboramos com suas verdades ou pretensas verdades. A questão, portanto, para a filosofia crítica e para a prática histórico-filosófica, é dessubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico, ou seja, “liberar os conteúdos pela interrogação sobre os efeitos de poder da verdade de que, supostamente, esses efeitos dependem” (Idem, 2018, p. 29).

Entretanto, Foucault também compreende que esta prática histórico-filosófica está, privilegiadamente, relacionada, também, com a época da *Aufklärung*, “mesmo sendo relativa e necessariamente imprecisa, esta época é, certamente, designada como momento de formação da humanidade moderna” (Idem, 2018, p. 30). Esse período múltiplo e polissêmico, é marcado pela formação do capitalismo, pela constituição do mundo burguês, pela emergência de sistemas estatais, pela fundação da ciência moderna e, principalmente, pela “organização de um *vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser tão [tellemant] governado” (Idem, 2018, p. 30). Para Foucault, foi nesse período “que, de alguma maneira, apareceram manifestamente e na superfície de transformações visíveis essas relações entre poder, verdade e sujeito”, das quais ele fez a análise. (Idem, 2018, p. 30).

Para Foucault, foi possível, de forma privilegiada, formar, a partir desse período, uma matriz para analisar outros tantos domínios possíveis. Mas há que se fazer o seguinte alerta: não é porque se privilegiou o século XVIII que se encontrou o problema da *Aufklärung*; ao contrário,

[...] é porque queremos fundamentalmente colocar o problema O que é a *Aufklärung*? que encontramos o esquema histórico de nossa modernidade. [...] tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações nós podemos aplicar, não importa a qual momento da história, essa questão da *Aufklärung*, a saber, das relações entre poderes, a verdade e o sujeito (Idem, 2018, p. 31).

Contudo, apesar do reconhecimento de Foucault sobre a importância da *Aufklärung* para a própria constituição da sua análise histórico-filosófica, ele demarca sua diferença radical em relação a um ponto do pensamento kantiano: seu procedimento analítico não toma a forma de uma investigação sobre a legitimidade dos modos históricos de conhecer, mas sim busca acessar a questão da *Aufklärung*, não pelo problema do conhecimento, mas pelo do poder.

Dessa forma, diz Foucault, o que se procura na análise histórico-filosófica “não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundado ou não, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo”, mas sim “quais são os elos, quais são as conexões que podem ser assinaladas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de reenvio e apoio se desenvolvem de uns aos outros” (Idem, 2018, p. 33). Ou, ainda, o que faz com que determinado conhecimento possa adquirir efeitos de poder ou “o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.” (Idem, 2018, p. 33).

Portanto, não se trata de operar com legitimidade de conhecimento, buscando seus erros ou ilusões. Diversamente, Foucault centraliza suas análises em torno das duas palavras *saber* e *poder*, “que não têm como função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas apenas operar, em relação aos domínios aos quais elas se referem, uma redução sistemática de valor” (Idem, 2018, p. 33). Ou seja, a palavra *saber* “se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num domínio definido”, enquanto o “termo *poder*, que não faz outra coisa senão cobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos” (Idem, 2018, p. 33).

A partir da Conferência “*O que é a crítica?*”, é possível pensar a crítica como resistência, também a partir da própria caracterização do que Foucault chama de análise histórico-filosófica, que é a sua opção metodológica de análise da realidade, a partir da relação saber-poder. É possível observar isto quando, ao flexibilizar os lugares dos termos *saber* e *poder*, tanto individualmente quanto a relação entre eles, recusando uma essência universal em ambos, o filósofo abre a possibilidade de eles inverterem sua potencialidade singular de

coerção, bem como permite pensar o questionamento da condição de ser governado.

Essa caracterização da prática ou abordagem metodológica, pautada na relação saber/poder, é apresentada em três níveis: arqueologia, genealogia e estratégia, que não se separam, pois estão interligados por laços indissolúveis. Com relação ao nível da arqueologia, Foucault alerta que os termos saber-poder não expressam princípios gerais da realidade que se julgam legítimos, mas sim buscam estabelecer uma frente (*front*) de análise e o tipo de elementos que deve ser pertinente a ela:

Trata-se, igualmente, a cada momento da análise, de poder lhes dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; jamais devemos considerar que existe *um* saber ou *um* poder, menos ainda o saber ou o poder, que seriam operantes por si mesmos (Idem, 2018, p, 34).

Nessa perspectiva, para Foucault, saber e poder constituem somente uma rede de análise, na qual esses dois elementos não são estranhos entre si e nem constituem territórios exclusivos. Então, para Foucault, esse tipo de análise histórico-filosófica realiza esse procedimento arqueológico, não visando legitimar de forma universal seus resultados, mas, simplesmente, “percorre[r] o ciclo da positividade, indo do fato da aceitação ao sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder. Digamos que este é, aproximadamente, o nível da arqueologia” (Idem, 2018, p, 35).

O segundo aspecto metodológico que Foucault enfatiza na análise histórico-filosófica é o genealógico. Aí ele chama a atenção para a “força de cegar dos mecanismos de poder”. Ou seja, nem sempre fica claro os reais motivos ou circunstâncias que levaram determinado saber a se transformar em poder e, muitas vezes, isso é explicado a partir de elementos exteriores à situação, compreendidos como transcendentais. No entanto, o que ocorre é que, quase sempre, essa operação se realiza em função da imprevisibilidade daquela transformação e sua aceitação:

[...] e o que é preciso ressaltar para bem apreender o que pode torná-las aceitáveis, é que justamente isso não era evidente, não estava inscrito em nenhum *a priori*, não estava contido em nenhuma anterioridade.

Liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam a sua emergência são duas operações correlativas (Idem, 2018, p, 35-36).

Dito de outra forma, segundo Foucault, não se mostrava evidente que a loucura e a doença mental se tornassem objeto institucional e científico da psiquiatria; nem que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária fossem compor o sistema penal; da mesma forma era imprevisível que o desejo, a concupiscência e o comportamento sexual dos indivíduos fossem articular um sistema de saber chamado sexualidade (cf. FOUCAULT, 2018).

À essa imprevisibilidade, que para Foucault não deixa de ser perigosa e negativa, se junta o perigo da universalização desses saberes transformados em poder, seja científico ou institucional. Portanto, essa universalização acaba por negar as diferenças históricas desses saberes, bem como suas circunstâncias particulares. Assim, como forma de efetivar o caráter genealógico do procedimento de análise histórico-filosófica, é necessário retomar as positivities mostradas arqueologicamente e resgatar e reafirmar as “singularidades puras” das transformações relativas aos termos saber-poder, mostrando que não são “nem encarnações de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade como a loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta como a sexualidade, singularidade absoluta como o sistema jurídico-moral de nossas punições” (Idem, 2018, p, 36).

Foucault realça, ainda, que a abordagem histórico-filosófica se distingue de outros procedimentos metodológicos que são simplesmente explicativos e oferecem justificativas de cunho essencialista, baseadas em causas únicas, de origens unitárias e necessárias. Dessa forma, para Foucault, um dos pontos mais importantes, mas também dos mais contestáveis nessa abordagem histórico-filosófica é que não há nela “nenhum recurso fundador, nenhuma fuga numa forma pura [...]: se ela não quer cair numa filosofia da história, nem numa análise histórica, ela deve se manter no campo da imanência das singularidades puras” (Idem, 2018, p, 36).

Segundo Foucault, portanto, o que foi tomado como aceitável em termos de poder, fruto da relação saber e mecanismos de poder, não se analisa como sendo resultado de alguma essência, mas sim resultante das condições imanentes de aceitabilidade. Esse resultado

são singularidades puras que devem ser analisadas a partir do desenvolvimento de uma rede causal complexa nem essencialista e nem hierárquica (Cf. FOUCAULT, 2018, pp, 37-38). Assim, a análise do tipo histórico-filosófica se opõe a uma gênese, que teria uma causa principal. No lugar da busca de uma gênese é posto uma genealogia, “que procura restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes dos quais ela aparece não como produto, mas efeito” (Idem, 2018, p, 38).

O terceiro nível da caracterização da abordagem metodológica histórico-filosófica que Foucault esboça é referente ao aspecto estratégico desse tipo de análise: em primeiro lugar, as singularidades puras que emergem da relação saber-poder não encontram sua explicação nas coisas, mas sim nas “relações de interações entre indivíduos e grupos, ou seja, elas implicam sujeitos, tipos de comportamento, decisões, escolhas” (Idem, 2018, p, 38); em segundo lugar, temos que o aspecto estratégico dessa análise histórico-filosófica se sustenta, também, na ausência de um fechamento, pois as relações de interações, que tentam decifrar as singularidades puras, não constituem um plano único: “São relações que estão em perpétuo movimento de desprendimento umas com relação às outras” (Idem, 2018, p, 38), todos os elementos interagem entre si e em todos os níveis, sem haver elementos primários ou totalizantes, e podem ser recolocados num jogo que os tira de seus lugares, em uma constante afetação entre eles (Idem, 2018, p, 39).

E Foucault arremata a caracterização da abordagem histórico-filosófica, chamando a atenção para a inseparabilidade dos três aspectos acima descritos e reafirmando a possibilidade de sua transformação, que aqui compreendemos como possibilidade de resistência. Quanto à inseparabilidade das três dimensões da análise, diz Foucault:

Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de assinalar aqui três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas sobretudo de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir, na sua própria simultaneidade retomar o que há de positivo, ou seja, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela

assinalação das interações e das estratégias às quais ela se integra (Idem, 2018, p, 36).

Dessa forma, a pesquisa histórico-filosófica, segundo Foucault, em virtude das características dessas três dimensões, possibilita ser denominada de “procedimento de acontecimentalização”. Ou seja, “[...] algo cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento nunca são tal que não se possa pensar, de uma maneira ou de outra, se não seu desaparecimento, ao menos assinalar por onde e a partir de que, seu desaparecimento é possível” (Idem, 2018, p, 39). Esse procedimento de acontecimentalização, como sua fragilidade de fundamentos e debilidade de enraizamento é o que aqui, ontologicamente, compreendemos como a possibilidade de se afirmar a resistência com a provável transformação das circunstâncias. Portanto:

[...] não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação. Maestria, a título de dado fundamental, de princípio único de explicação ou de lei incontornável: ao contrário, trata-se de considera-lo sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensa-lo em uma relação indissociável das formas de saber; e trata-se de pensa-lo sempre de tal maneira que ele seja visto associado a um domínio de possibilidade e, como consequência, de reversibilidade, de reversão possível (Idem, 2018, p, 40).

Foucault finaliza a conferência fazendo duas importantes observações. A primeira diz respeito a sua opção metodológica de priorizar a relação saber-poder, ao invés de buscar a legitimidade do conhecimento. Ele diz que não se trata mais de procurar o erro, a ilusão ou a falta de legitimidade do conhecimento que teriam induzido a efeitos de dominação. Diversamente, a questão seria compreender como a indissociável relação entre saber e poder, e suas interações e estratégias múltiplas, podem levar, simultaneamente, à fixação de singularidades “a partir de suas condições de aceitabilidade” e que “um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de reversões e de deslocamentos eventuais” tornem aquelas singularidades frágeis e mutáveis, transformando em acontecimento o que era meramente efeito (cf. FOUCAULT, 2018, pp. 40-41).

A segunda importante observação se refere à reavaliação que Foucault realizou do projeto da *Aufklärung*, no âmbito do projeto crítico. Ou seja, não mais a legitimidade do conhecimento como motor

da questão da *Aufklärung*, mas a inversão do caminho em outro sentido, ou seja, colocar a questão do conhecimento na sua relação com o poder. Este redirecionamento deverá ser acompanhado “de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da sua menoridade. Questão de atitude” (Idem, 2018, p. 41).

BUTLER: CRÍTICA FOUCAULTIANA COMO VIRTUDE

Em item anterior, foi apresentado no pensamento de Foucault, no texto intitulado *O que é a crítica?*, a potência subversiva da crítica frente ao processo de governamentalização e como se expressava a crítica como resistência ao poder da arte de governar os homens. Nesse texto, fundamentalmente, Foucault realiza uma releitura da *Aufklärung* kantiana, propondo que a história do projeto crítico, na atualidade, deveria ser repensada a partir da atitude crítica de não se querer ser “tão” governado, tendo por base o poder e suas relações e não somente a busca do aperfeiçoamento da racionalidade, como em Kant. Ou seja, a crítica deveria ter uma base prática, de atitude, ser dimensionada tendo em vista as relações de poder e não as preocupações metafísicas do conhecimento.

A autora considera ser possível explicitar, no texto foucaultiano, a crítica como insubordinação ao poder, raciocínio que já caracteriza a trajetória do pensamento de Foucault e para quem “a ‘crítica’ é justamente a prática que não apenas suspende o juízo, mas que também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta própria suspensão” (BUTLER, 2013, p. 160). Isto é, o pensamento crítico, para Foucault, representa o esforço de pensar o problema da liberdade e da ética em geral, para além do juízo, da faculdade de julgar.

Algo que Butler considera muito importante no texto de Foucault é a forma de interrogação em que o assunto já é colocado no título, “*O que é a crítica?*”, pois para ela isso já é “uma instância do empreendimento crítico em questão” (Idem, 2013, p. 161). Ou seja, para Butler, a pergunta posiciona o problema, realiza um questionamento central à própria atividade da crítica e faz dessa questão “algo inteiramente diverso daquilo com que, talvez, nos acostumamos a esperar de uma crítica” (BUTLER, 2013, p. 161). Dessa forma, o objetivo da leitura do texto de Foucault realizada por Butler é:

[...] marcar a distância entre uma noção de crítica que é caracterizada como normativamente empobrecida [...] e outra [...] que tem fortes compromissos normativos que se revelam em formas que seriam difíceis, senão impossíveis, de ler dentro dos atuais parâmetros da normatividade (Idem, 2013, p. 162).

É possível traduzirmos o objetivo da leitura de Butler sobre a compreensão da crítica como virtude, em Foucault, indicando as seguintes características de uma ética aí presente: contribui para a teoria normativa não prescritiva; relaciona as noções de estética e de sujeito com a ética e a política; faz da criação do “eu” (*self*), como *poiesis*, algo central para a política de desassujeitamento que propõe; e, “paradoxalmente, a criação do “eu” e o desassujeitamento ocorrem concomitantemente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina de regime de verdade” (Idem, 2013, p. 162).

Uma das grandes contribuições de Foucault para os impasses da contemporaneidade, “é justamente nos pedir que repensemos a crítica como a prática na qual pomos em questão os limites de nossos modos de conhecimento mais certos [...]” (BUTLER, 2013, p. 163), pois as indagações que fazemos sobre os limites das certezas que acompanham o nosso conhecimento advêm da crise do campo epistemológico em que vivemos, fazendo com que as categorias que ordenam nossa vida social se mostrem ininteligíveis para nós. Assim,

[...] é a partir do esgarçamento do tecido de nossa rede epistemológica, que a prática da crítica emerge, juntamente com a consciência de que nenhum discurso aqui é adequado e de que um impasse foi produzido por nossos discursos dominantes. Com efeito, o próprio debate, no qual uma visão fortemente normativa guerreia contra a teoria crítica, pode vir a produzir justamente a forma de impasse discursivo a partir do qual a necessidade e a urgência da crítica se colocam (Idem, 2013, p. 164).

Segundo Butler, para Foucault, a crítica é “um meio para um futuro ou para uma verdade que ainda não se conhece ou que ainda não existe. Ela vai de encontro a um domínio que não deseja policiar e ao qual é incapaz de regular” (Idem, 2013, p. 164). A crítica, ao projetar novos modos de conhecimento que desafiam a ordenação vigente, realiza-se como prática da virtude contrária à regulação e à ordem,

desafiando a ordem estabelecida³. Prática crítica como virtude porque cria novas práticas de liberdade, nas quais são fundamentais os processos de subjetivação que prezam pela desobediência às regras ou por uma relação crítica com as normas:

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. A virtude é geralmente compreendida ou bem como atributo ou prática de um sujeito, ou bem como qualidade que condiciona e caracteriza determinado tipo de ação ou prática. [Entretanto], ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um modo de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delinea, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade (Idem, 2013, p. 164).

Butler recorre à Introdução da *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* para mostrar que o propósito de Foucault era “ultrapassar a concepção de filosofia ética que emite um conjunto de prescrições” (Idem, 2013, p. 164), buscando desenvolver um pensamento de investigação moral não-prescritivo e se indagando sobre as experiências morais “que não se definem rigidamente por uma lei jurídica, uma regra ou comando diante dos quais se supõe que o ‘eu’ submete-se mecânica ou uniformemente” (Idem, 2013, p. 164), bem como uma experiência moral que lance mão de uma forma de conhecimento diverso da qual o sujeito está acostumado. Ou seja, Foucault desenvolve “uma investigação das experiências morais que não é primária ou fundamentalmente pautada por uma proibição ou interdição” (Idem, 2013, p. 165).

Butler lembra que no vol. I da HS, Foucault já considerava os seguintes aspectos: as proibições culturais não podem ser assumidas como constantes históricas; a experiência moral não pode ser compreendida somente por intermédio de um conjunto histórico de interdições dominantes; os códigos relativos à experiência moral

³ “[...] a compreensão foucaultiana da resistência como trabalho crítico e reflexivo de transformação de si e dos outros, mediado pela extrema atenção à atualidade e seus limites, se completa perfeitamente com a ideia butleriana a respeito das possíveis alianças entre diferentes grupos marcados pela precariedade e vulnerabilidade socialmente induzidas” (DUARTE; CÉSAR, 2019, p. 49).

devem ser estudados relacionados, também, aos respectivos modos de subjetivação; e, a jurisdicização da lei, no âmbito moral, somente ganhou certa hegemonia a partir do Século XIII, pois, na cultura clássica greco-romana, era possível encontrar práticas ou artes de existência que estabeleciam o cuidado de si distanciado de um código de leis ou de normas.

Conforme Butler, a noção foucaultiana de “artes de existência” valoriza as ações do sujeito, nas quais os homens estabelecem para si uma regra de conduta, transformam a si próprios em um ser singular e fazem de sua vida uma obra de arte:

Tal vida não se conforma simplesmente com os preceitos ou normas morais, de sorte a encaixar o seu “eu” em um molde que é fixado pelo preceito, feito algo preformado em uma linha de montagem. Muito pelo contrário, o “eu” que se modela nos termos da norma, passa a habitá-la e a incorporá-la; todavia *a norma não é nesse sentido exterior ao princípio pelo qual o “eu” se forma*. O que está em jogo, para Foucault, não são os comportamentos, as ideias, as sociedades nem as “ideologias”, mas “as problematizações pelas quais o ser se deixa, necessariamente, pensar – e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam” (BUTLER, 2013, p. 166).

Comumente, algumas práticas morais acabam por cair em um domínio ontológico rígido, limitando novas possibilidades de ser e conhecer. E é a partir desse horizonte ontológico dominante que pensamos os preceitos morais vigentes e os que ainda se formarão. Para Butler, contudo, Foucault realizará uma guinada crítica nesse âmbito, “porquanto a relação subjetiva com essas normas não será previsível nem mecânica. A relação será ‘crítica’ na medida em que não se conformará com nenhuma categoria dada” (Idem, 2013, p. 166).

A relação subjetiva com as normas será, antes de tudo, “problematizadora com o próprio campo de categorização, remetendo-se, no mínimo implicitamente, para os limites do horizonte epistemológico dentro dos quais essas práticas se formam” (Idem, 2013, p. 166). O que interessa não é remeter a prática àquele domínio pré-existente enrijecido do código moral, mas sim “firmar a crítica como a prática que expõe os limites do próprio horizonte epistemológico, fazendo que os contornos desse horizonte apareçam, por assim dizer, pela primeira vez no seu limite” (Idem, 2013, p. 166). E,

o mais importante, é que, na relação com a regra de conduta, a prática crítica implicará uma transformação do “eu”, enquanto prática de liberdade e virtude, expondo, também, o limite do horizonte epistemológico, pois não há dúvida que uma condução que simplesmente se adequa à código de conduta “não é a mesma coisa que se constituir como sujeito ético na relação com um código de conduta (mais diferente ainda será constituir-se como aquele que desafia a ordenação rígida do próprio código)” (Idem, 2013, p. 166).

Contudo, Butler lembra que, para Foucault, uma modalidade ética de conduta e um modo de estilizar não significam uma desobediência radical, e isso não implica em passividade ou inatividade, pois uma obediência pode ser virtude desde que não seja uma obediência irrefletida. No ensaio *O que é a crítica?*, “Foucault contrasta a maneira como interpreta a virtude com a obediência, mostrando como a possibilidade dessa forma de virtude se estabelece a partir da diferença com a obediência irrefletida à autoridade” (Idem, 2013, p. 167). Em Foucault, a virtude não é obediência, mas sim desobediência às normas, mas se a obediência for consciente e refletida, poderá ser virtude. Essa compreensão ética foucaultiana foge aos padrões de uma ética tradicional, moralista e prescritiva.

A resistência à autoridade, como principal característica do Esclarecimento, é pensada de forma muito singular por Foucault, e, no centro dessa compreensão, está que a noção de transformação de si está, intimamente, relacionada com o problema da “crítica” que, por sua vez, se configura como resistência aos poderes: “Adotar uma postura crítica diante de uma autoridade que se pretende absoluta exige uma prática crítica que tem por base a transformação de ‘eu’” (Idem, 2013, p. 167).

Dessa maneira, é possível observar que, na relação com as normas éticas, tanto a transformação de si quanto a prática da crítica, são consideradas formas de “arte”, estilizações. Ou seja, “isto sugere que não há como aceitar ou rejeitar uma regra sem um ‘eu’ que se estilize em resposta à demanda ética que se lhe impõe” (Idem, 2013, p. 168). Nessa estilização, para Foucault, o principal motor da crítica é o desejo que leva a não se querer ser governado, mas não ser governado de forma absoluta, reivindicando uma anarquia total. Ao contrário, o não querer ser governado é um não querer ser governado de modo

específico, dessa forma, assim, por alguém. Dessa maneira, o desejo de não ser tão governado

[...] revela-se um marco essencial da “atitude crítica” e de sua virtude particular. Para Foucault, o próprio questionamento inaugura uma atitude política e moral [...]. A virtude que Foucault aqui nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus custos, contra o modo como ele é administrado por aqueles que o administram (Idem, 2013, p. 168).

No entanto, a estilização de si não é um ato solipsista. É necessário compreender que essa crítica é uma virtude porque transforma o sujeito em uma obra de arte, quando ele enfrenta as normas morais e as desobedece, essa “crítica é um ato, uma prática de liberdade que não se deixa reduzir facilmente ao voluntarismo [...]” (Idem, 2013, p. 169). E isso ocorre, precisamente, porque a crítica como prática virtuosa se dá, contesta e enfrenta uma ordem epistemológica e social. Para Butler (2013), em Foucault, essa prática crítica indica os limites da autoridade e do horizonte social em que opera, não nasce da alma, mas se forma de uma luta “entre um conjunto de regras ou preceitos (que já estão dados) e uma estilização de atos (que expande e reformula esse conjunto prévio de regras e preceitos). Essa estilização do “eu”, em relação às regras, acaba por constituir uma “prática” (BUTLER, 2013, p. 169).

Butler compreende que, em Foucault, o enfrentamento reflexivo da crítica à autoridade “não ocorre em algum local interno do sujeito” (Idem, 2013, p. 169). Inversamente, é um ato arriscado, pois não se trata simplesmente de uma objeção à uma exigência governamental, mas também examinar a ordem que a legitima. Ao criticar as ordenações epistemológicas que validam a ordem governamental, “dizer ‘não’ a essa ordem implicará, portanto, abandonar os fundamentos estabelecidos de sua validade e impor-lhes um limite – o que é diferente e muito mais arriscado do que classificar uma dada ordem de inválida” (Idem, 2013, p. 169).

Para Butler, é o enfrentamento objetivo da ordem governamental e seus preceitos éticos pelo sujeito que dá início à relação crítica entre eles. E o problema maior dos fundamentos que dão sustentação a uma ordem e seus preceitos não é que meramente sejam moralistas, mas sim porque “visam obliterar e sabotar o surgimento de qualquer

relação crítica, isto é, eles visam a expandir o seu poder de modo a ordenar o campo dos juízos morais e políticos em sua completude. Eles fabricam o campo da própria certeza e o esgotam” (Idem, 2013, p. 170).

Assim, a prática crítica, ao enfrentar as regras e suas certezas, questionando seus fundamentos, expõe o sujeito a uma indeterminação social que lhe “suscita as acusações de imoralidade, maldade e esteticismo” (Idem, 2013, p. 170), já que não cabe mais nos enquadramentos normativos hegemônicos. Por isso, a atitude crítica não é moralmente moral, no sentido de somente interrogar as normas, mas implica em uma estética de si e em um desafio prático de transformação das normas. É nesse sentido que Butler relembra a distinção, no pensamento foucaultiano, entre governo e governamentalização:

A distinção entre governo e governamentalização visa a mostrar que o aparato compreendido pelo primeiro imiscui-se nas práticas dos que estão a ser governados, entranhando-se no seu próprio modo de ser e de conhecer. Ser governado implica, além de ter um modelo imposto sob a sua existência, receber de antemão os termos dentro dos quais sua existência será ou não possível. O sujeito despontará a partir de sua relação com um regime de verdade estabelecido, porém ele também poderá adotar uma perspectiva perante esse regime que suspende, retrospectivamente, seu fundamento ontológico (Idem, 2013, p. 170).

Por sua vez, a governamentalização não é infalível, enquanto assujeitamento dos indivíduos a uma prática social e seus mecanismos de poder e regimes de verdade, pois nela há espaço para a resistência. A crítica será o movimento de desassujeitamento, no qual “*o sujeito se dá o direito [le sujet se donne le droit] de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade*” (FOUCAULT *apud* BUTLER, 2013, p. 170; FOUCAULT, 2018, p. 18). Crítica, diz Foucault, como “arte da inservidão voluntária” e “indocilidade reflexiva [*indocilité réfléchies*]”.

A crítica é uma “arte”, uma estética da existência, que não diz respeito somente ao domínio subjetivo, pois se dá em meio a uma ordem governamental que ela enfrenta e que, de alguma forma, também a produz, mesmo que sob a marca da contingência e da imprevisibilidade: “A estilização dessa ‘vontade’ produzirá, pois, um sujeito que não é prontamente cognoscível sob o parâmetro de

verdade estabelecido” (BUTLER, 2013, p. 171), a crítica desassujeita o sujeito no jogo [*le jeu*] da política da verdade.

Butler analisa que, para Foucault, kantianamente, o que está em disputa nesse processo de desassujeitamento é a relação entre os limites da ontologia e da epistemologia. E nessa relação entre o que posso ser e o que ousa saber se localiza a questão da liberdade, que ocorre nos limites do conhecimento. É no desassujeitamento do sujeito em um dado regime de verdade que nasce uma prática questionadora que pergunta:

[...] o que, de acordo com a ordem ontológica contemporânea, posso ser? Se a posição dessa questão põe em jogo nossa liberdade, então é possível que a manifestação da liberdade tenha que ver com aquilo que Foucault denomina de virtude, com um certo risco que é posto em marcha pelo pensamento e, com efeito, pela linguagem, local em que a ordenação do ser contemporânea é levada ao seu limite (Idem, 2013, p. 171).

Nesse sentido, para Foucault, o poder, extremamente, cultivado da razão, salienta Butler, “[...] adquire nova forma quando se põe a serviço do biopoder. E o que continua sendo difícil para a maioria dos atores sociais e críticos, dentro desta situação, é discernir a relação entre ‘racionalização e poder’” (Idem, 2013, p. 172), pois não se trata do saber se apoiar em uma, pretensamente, inocente base da razão, em uma mera ordem epistêmica racional que não revela seus interesses e “tampouco se dispõe a admitir que a intensificação e a totalização da racionalização e seus efeitos gera uma intensificação do poder” (Idem, 2013, p. 172). Ou seja, nem toda razão é crítica, principalmente se acompanhada pela avidez do poder.

E, nesse âmbito, há uma centralidade efetiva do assujeitamento do sujeito no exercício da racionalização que “conduz ao furor do poder”. A racionalização consegue se apropriar, devassar e controlar a vida cotidiana, a prática científica, as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e o comportamento dos indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A resistência ao assujeitamento pode se traduzir em uma estética da existência desafiando os limites impostos pelas normas, inclusive

quando essas normas nos conduzem a jogar o jogo do poder vigente. Portanto, criticar também é explicitar a relação entre os mecanismos de poder e os elementos do conhecimento, “uma vez que nos disponhamos a jogar para o alto aquela segurança e conforto presentes dentro da ontologia disponível” (BUTLER, 2013, p. 172). Para Foucault, saber e poder não se separam e, por isso, ambos devem ser pensados juntos para compreender e possibilitar transformar os jogos de verdade. Não se trata de descrever o que é um e outro ou como um reprimiria o outro, mas sim de explicitar o nexo de saber-poder que torna um sistema de poder aceitável.

Butler, apoiada em Foucault, sustenta que há uma tarefa dupla para o crítico: primeiro, detectar e explicitar a articulação entre conhecimento e poder que ordena um regime de verdade aceitável e, segundo, reconhecer e seguir as linhas de ruptura daquela articulação, suas descontinuidades e colapsos. Contudo, nessa dinâmica da crítica, um elemento crucial é o do desassujeitamento.

A crítica inicia como enfrentamento à governamentalização e tem continuidade na tentativa da governamentalização se apropriar, conhecer e assujeitar o sujeito. Contudo, essa crítica, que se expressa como resistência à governamentalidade como vontade de não ser governado, não é uma aspiração da liberdade originária, mas sim uma prática histórica de revolta, uma vontade de não ser “governado assim, dessa forma, por estas pessoas, por esse preço”, como diz Foucault. Pois como já visto acima, não há uma ausência completa e absoluta da ausência de relações de poder.

Butler recorda que, na *Introdução* do livro *O Uso dos prazeres*, Foucault caracteriza as “artes da existência” como uma relação de cuidado de si e de produção de sujeitos que transformam sua vida em uma obra de arte, mas não há uma mera estetização da existência em detrimento da ética.

Nessa perspectiva, lembra Butler, estão dispostos os conceitos foucaultianos de assujeitamento e subjetivação, que implicam em como o sujeito é formado e como o sujeito torna-se capaz de se formar. Como visto mais acima, em uma perspectiva ética, assujeitamento e subjetivação não são processos que ocorrem meramente na consciência, pois implicam em escolhas entre as políticas das normas para suas práticas morais, pois a criação estética do “eu” acontece em

uma prática ética, num contexto político mais amplo, não há formação e nem desassujeitamento do sujeito fora das normas.

A questão da virtude está intrinsicamente colada nesses processos, quando “essa formação de si é feita em desobediência aos princípios pelos quais o ‘eu’ se forma, então a virtude será a prática pela qual o sujeito se forma pelo seu desassujeitamento” (Idem, 2013, p. 178), pois, criticar a autoridade estabelecida não é apenas reconhecer os efeitos coercitivos do conhecimento na formação do próprio sujeito, mas significa, também, pôr em risco a própria formação enquanto sujeitos.

Para Butler, no ensaio foucaultiano, o termo virtude é uma resistência que se redescreve continuamente, mas virtude também é uma arte de não ser governado “tanto assim”. Temos, então, uma equivalência, ou redescrição, como prefere Butler, entre crítica, resistência e virtude que se expressam na estética da existência, a qual surge a partir da arte de “não se deixar ser governado tanto assim”. Ou seja, se pensarmos mais amplamente, existe aí uma relação entre estética, política e ética: a virtude como resistência e crítica do assujeitamento pelos regimes de verdade e a possível criação estética da vida. Algo que poderíamos chamar de bio-resistência, uma resistência que faça valer a vida que se insurge diante da governamentalização.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v.1 n.22 (2013), 159-179. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>>. Acesso em: 15 ago. de 2020.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Crítica e coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 31, n. 52, maio 2019. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24770>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

FOUCAULT, Michel. *O que é a Crítica?* Tradução do original “*Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*” por Tradutores Independentes.

2018. Disponível em: <<https://medium.com/@oqueeacritica>>. Acesso em: 01 ago. de 2020.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*: curso dado no Collège de France (1977-1978) Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Sennelart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

MARINHO, Cristiane M. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência*: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11098>>. Acesso em: 10 jan. de 2022.

CAPÍTULO 9

A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E AS FIGURAS FEMININAS DO AMOR E DA MORTE: ENTRECRUZAMENTOS ENTRE FOUCAULT, VERNANT E DURAS¹

Cassiana Stephan²

De acordo com Foucault, desde a Antiguidade arcaica o espelho e o cadáver mostram que “nosso corpo não é pura e simples utopia” (FOUCAULT, 2013, p.15). Supomos, com base nisso, que o espelho utilizado por Foucault não nos reenvia aos tradicionais reflexos de Narciso, mas sim à máscara de Medusa que exhibe, àqueles que a encaram, a precariedade da vida. Segundo Vernant, “sobre a máscara de Medusa, como em um espelho de fundo duplo, a estranha beleza da face feminina, brilhante de sedução, e a horrível fascinação da morte se sobrepõem e se interferem” (VERNANT, 2011, p.129). A partir disso, propomos que pensar e viver à vertical do presente depende da experiência que articula o amor à morte e que, desse modo, nos faz comunicar “com o universo do outro” (FOUCAULT, 2013, p.12). Nesse

¹ Este ensaio é resultado das pesquisas desenvolvidas em decorrência da primeira bolsa de estudos outorgada pelo *Centre Michel Foucault* (CMF) em associação com o *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC). O presente artigo foi primeiramente proferido como conferência de encerramento dos *Rencontres doctorales du Centre Michel Foucault* em 13 de setembro de 2019, com o título *Avant que ce soit la fin*: <https://centremichelfoucault.com/event/rencontres-doctorales-du-centre-michel-foucault-2019/>. Um extrato da conferência pode ser lido no artigo *L'amour est politique*, publicado em 2020 na edição de outono dos *Carnets de recherche de l'IMEC*: <https://www.imec-archives.com/archives/carnets-de-recherche/l-amour-est-politique>. Em 26 de dezembro de 2019, o texto foi publicado na *Revista Manuscrita*, da Universidade de São Paulo (USP), com o mesmo título de nosso capítulo: <https://www.revistas.usp.br/manuscritica/article/view/177938>.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil): cassianastephan@yahoo.com.br.

sentido, as investigações desenvolvidas, entre julho e setembro de 2019, no IMEC (*Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*) em parceria com o *Centre Michel Foucault* foram motivadas pela seguinte interrogação: conduzir esteticamente a própria vida em direção ao presente consiste em colocá-la face a face com a morte no mundo? Durante nossa residência de pesquisa na *Abbaye d'Ardenne*, nós construímos possíveis relações entre Foucault, Vernant e Duras com o intuito de confrontar, através de uma abordagem contemporânea, a aporia da morte. O ensaio que será apresentado na sequência contém a descrição de alguns destes entrecruzamentos interpretativos que nos permitiram jogar com as figuras do amor, da morte e do espelho por meio de uma perspectiva atípica ou não-tradicional no que se refere aos discursos e análises que normalmente vigoram na História da Filosofia. As pesquisas desenvolvidas entre os arquivos de Foucault, Vernant e Duras nos fizeram perceber que a tematização crítica da aporia da morte pode nos conduzir a uma maneira interessante de compreender as relações trans-históricas³ entre a espiritualidade ascética, vinculada ao cuidado de si helenístico-romano, e o preceito contemporâneo da estética da existência. A fim de indicar esta possibilidade hermenêutica, nós discutiremos, na primeira parte do texto, o caráter contra-utópico do amor atrelado ao espelho de Medusa. Em seguida, esboçaremos os traços que podem ser articulados à beleza medúsica de interface feminina para, finalmente, evocar as hipóteses levantadas durante nosso trabalho de pesquisa junto aos arquivos dos referidos autores.

NO ESPELHO DE MEDUSA

A morte é uma antiga aporia ou, como afirma Sarah Kofman, “a aporia mais temida” (KOFMAN, 1983, p.73). Foi justamente em razão desta aporia que o encontro entre Foucault, Vernant e Duras se tornou

³ Para o conceito de *trans-historiedade* em Foucault, cf. FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a, Aula de 29 de fevereiro de 1985 – segunda hora, pp.155-167. Ademais, para uma análise acerca do valor transhistórico das continuidades estabelecidas por Foucault entre a Modernidade e a Antiguidade, cf. LORENZINI, D. *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 492fls. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculté de Lettres, Langues et Sciences Humaines. Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014, pp.317-321.

possível. Tais autores foram entrelaçados nos incontornáveis limites da finitude que manifesta a urgência de se estilizar a existência para que possamos, a partir da transformação estética de nossas próprias vidas, criar a experiência do tempo presente. Apaziguar a utopia que nos impede de viver o presente é reunir diferentemente três elementos que sempre fizeram parte da existência e sem os quais nós não seríamos capazes de experimentar o si e o outro. Para contarmos uma história menos convencional acerca do amor, do espelho e da morte, nós precisamos entrecruzar a filosofia com a antropologia e a literatura. Para afastarmos a filosofia de sua tradição utópica, a qual nos ensinou a viver a nostalgia por um passado esquecido (Ibidem., pp.41-57) e a esperança em um futuro *post-mortem* (FOUCAULT, 2018, pp.157-159), ou seja, para desviarmos a filosofia de suas grades platônicas e cristãs, precisamos vinculá-la aos fatos da cultura através do aporte crítico da história, o qual nos permite desconfiar, como explica Vernant, “de toda a forma de interpretação simbólica que é imediata e universal” (VERNANT, 2000, p.98). Dessa maneira, nós nos aproximamos da morte, do espelho e do amor relativamente à cultura do cuidado de si a partir da perspectiva, aberta por Foucault, de que a história pode ser praticada como por ficção e de que a ficção nem sempre é utópica.⁴ Mobilizar o amor, o espelho e a morte para reagir à utopia de uma ficção cuja tradição nos prende à espera pela imortalidade é constituir ou reconstituir a dimensão contra-utópica da espiritualidade ascética, compreendida em Foucault como um “trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, uma transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*askésis*)” (FOUCAULT, 2010, p.16). Assim, no caso de nossa pesquisa, nós tentamos nos distanciar da espiritualidade ascensional historicamente vinculada ao cuidado de si socrático-platônico que articula a morte, o espelho e o amor a partir do éros, concebido como um “movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual (...) a verdade vem até ele e o ilumina” (Ibidem.).

⁴ A noção de “ficção” atrelada à história e à filosofia aparece em FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* Paris: Vrin, 2015, p.48. Butler também discute a relação da ficção e da crítica em um ensaio dedicado ao referido texto de Foucault, cf. BUTLER, J. *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*. Disponível em: <https://eipcp.net/transversal/0806/butler/en.html>, 2001. Acesso em: 26 de jan. de 2019.

Parece que para se viver o presente fora de toda utopia – isto é, para se viver o presente como o instante finito que emana da finitude mesma da vida, para vivê-lo efetivamente, praticando-o a partir da transformação de si e da intervenção circunstancial neste mundo que, como nos diz Blanchot, “é nosso por não ser de ninguém” (BLANCHOT, 2012, p.51) – nós precisamos de um amor outro que aquele significado pelo Éros masculino e pelo espelho de Narciso. Conforme Vernant, Narciso representa o homem que teria levado ao pé da letra o amor platônico, pois “fascinado por sua própria imagem, apaixonado por seu fantasma, Narciso cessa de existir; ele define ou desaparece, engolido pelo ilusório simulacro que de si mesmo projetou na superfície transparente da fonte na qual se observava” (FRONTSI-DUCROUX; VERNANT, 1997, p.254). Antes que seja o fim, antes que sejamos engolidos pela inoperante vontade de imortalidade que faz do outro um simples duplo ou um simples reflexo de si mesmo, precisamos recorrer a um espelho que não entra na história a partir da tradição ascensional, mas que dela participa pelo viés de uma cultura contra-utópica da espiritualidade. Trata-se de um espelho cujo reflexo manifesta o entrecruzamento do amor com a morte e não com a imortalidade inacabada de Narciso. Como nos explica Vernant, no período arcaico, este instrumento era utilizado sobretudo pelas mulheres. Em geral, a mulher o utilizava para apreender a singularidade de sua fisionomia, para observar a maneira pela qual a figura individualizada de sua própria face era percebida por aqueles que a abordavam de frente (VERNANT, 2011, p.118). Diferentemente do espelho de Narciso, o espelho de interface feminina figura o *radicalmente outro*, ou seja, figura o olhar que nos acompanha a partir do feixe intransponível da distância. Neste caso, a constituição distintiva de si mesmo se deve às intersecções espontâneas dos olhares que, no intervalo de trocas recíprocas, incitam o si e o outro ao contato físico de seus corpos, os quais se tocam em diversas ocasiões: na ocasião do conflito, da manifestação, da insurreição e do amor, de tal maneira que “sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir” (FOUCAULT, 2013, p.16) e nós, nós mesmos, passamos a existir diferentemente. O movimento espiritual que faz do outro o espelho a partir do qual o si experiencia a potência polêmica do amor não é ascensional. Ao contrário, este movimento é imanente e depende de um esforço de

tipo ascético, pois os vínculos que ele incita não são estáveis, isto é, não têm como objetivo o conforto da estabilidade racional ou da racionalidade que identifica o homem ao divino. A aproximação entre o si e o outro produz simultaneamente suas respectivas transformações e, por consequência, restabelece entre eles o feixe intransponível da distância. Dessa maneira, como nos afirma Vernant, a história do espelho de interface feminina mostra aos olhos de quem o observa “o cruzamento das imagens do combate à morte e do corpo a corpo erótico” (VERNANT, 2011, p.139).

O espelho de Medusa nos reenvia a um amor subterrâneo ou ctônico que não evoca a Beleza luminosa da “realidade verdadeira perpetuamente idêntica a si mesma” (KOFMAN, 1983, p.90). Ao contrário, o espelho de Medusa manifesta a terrível beleza que nos petrificando, petrificando nossos olhos pudicos, arranca-nos de nossa condição atual, incessantemente coagulada na brancura de um amor demasiado humano, demasiado normativo, demasiado puro. Petrificando-nos, a máscara não-utópica de Medusa, esta máscara que não esconde nada e nem ninguém, expõe-nos ao movimento à medida que interroga nossos afetos, ou ainda, à medida que coloca em questão a maneira e as razões pelas quais nos aproximamos e nos afastamos dos outros. A máscara de Medusa interpela nossa espiritualidade e, assim, a relação do si com o tempo e com o espaço de uma vida envolvida pela própria morte e pela morte dos outros. De acordo com Giovanni Ferrari, em seu estudo intitulado *Notes on the Myth of Perseus*⁵, nós precisamos problematizar a noção de “máscara” no caso de Medusa, justamente porque não há nada sob sua face mascarada. Medusa não dissimula segredo algum: nada a desvelar, a descobrir, a desmascarar. Em outros termos, o enigma atrelado à máscara de Medusa não se deve à ultrapassagem da máscara, mas sim a sua confrontação, a pergunta é: como confrontá-la? Quando encaramos Medusa, não resolvemos a aporia da morte a partir da ascensão filosófica que promete a imortalidade de uma outra vida e de

⁵ A referida análise de Giovanni Ferrari foi pesquisada no Fundo Jean-Pierre Vernant no IMEC, arquivo 380 VRN 19.3, onde nós encontramos as notas de trabalho de Vernant sobre as Górgonas. Giovanni Ferrari enviou seu estudo a Vernant para que eles pudessem discuti-lo. Ferrari desenvolve uma interpretação muito interessante de Medusa, pois ele nos mostra que a deusa é responsável, tanto no mito de *Perseu* quanto na *Odisseia*, pela ruptura do contrato do casamento e pela entrada dos amantes no mundo dos mortos.

um outro mundo. Medusa engaja o trabalho de si na finitude e, dessa maneira, ela o desvia da reserva fastidiosa do mesmo, do absoluto e do necessário. Medusa não excita a utopia – pelo contrário, a petrificação do olhar incita a ação neste mundo, ou melhor, incita a criação do tempo presente que toca e retoca o real, como as mãos do amante tocam e retocam o corpo daquele que é amado, deslocando-o no aqui e no agora. Assim, Foucault nos remete a um antigo conto japonês em que: “Seikichi, com todo amor, queria embelezar com seu desenho a pele viçosa da jovem. Aplicou-lhe então a ponta de seus pincéis coloridos que segurava entre o polegar, o anular e o pequeno dedo da mão esquerda e, na medida em que as linhas eram desenhadas, picava-as com a agulha que segurava na mão direita” (FOUCAULT, 2013, p.13). A morbidez de Medusa, que nos expõe à finitude – que nos mostra que para além deste limite não há nada a ser vivido, convida-nos a um movimento de intervenção que é, ao mesmo tempo, um movimento de criação.

Talvez a mortífera potência de Medusa recaia sobre o Baudelaire de Foucault através da chave trans-histórica da ética e da estética do si (FOUCAULT, 2010, p.224), dado que “aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência, na hora em que o mundo adormece, começa a nele trabalhar e a transfigurá-lo. Transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade” (Idem., 2001, nº339, p.1389). Nesse sentido, a criação do tempo presente dispensa a projeção utópica do espelho que quer nos liberar da morte a partir de uma espiritualidade sublime demais. A espiritualidade do artista moderno, bem como aquela do amante japonês ou a do guerreiro arcaico, é tão sombria quanto a noite desenhada com nanquim. O espelho de Medusa detém um aspecto tenebroso e, por isso mesmo, causa medo em todos aqueles que insistem nos bons costumes em nome do princípio de imortalidade, o qual justifica a heterossexualidade pelos impulsos reprodutivos e a purificação repressiva das almas corrompidas pela crença no sacrifício que conduziria ao reino dos fins. O labor que corresponde à espiritualidade ascética é imundo, pois ele não é constituído pela monotonia contemplativa ou erudita que protege o indivíduo de tudo o que existe como um “lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão” (Idem., 2011a, p.165). Quando utilizamos o espelho de

Medusa para enfrentar a morte, abstenho-nos da busca asséptica por pureza. Assim, enquanto todos sonham com o despertar da vida eterna, o artista faz do mundo o ateliê no qual propaga, através da transfiguração de si mesmo, a estranheza de tipo medúsica. O artista, ao trabalhar na calada da noite, interrompe o sono dos outros e, petrificando-os, reconhece a sua própria diferença. Dito de outro modo, ao se enxergar no olhar daqueles que acordam assombrados, o pintor moderno por excelência se dá conta de sua peculiaridade neste mundo. Da mesma maneira, Medusa teria percebido no reflexo do olhar dos homens que petrificara o caráter de sua monstruosidade distintiva (VERNANT, 2000, p.82).

O indivíduo que figura o espelho de Medusa participa do mundo de maneira caótica. Ele interrompe, a partir da experiência imanente da comunidade, a busca utópica por uma ordem natural, segundo a qual a multidão é idealizada tal que um corpo “liso, castrado, arredondado como uma bolha de sabão” (FOUCAULT, 2013, p.9). A diversidade se instala na realidade de modo a romper subterraneamente a bolha de sabão. É desde a parte mais baixa desta bolha idealizada que os sujeitos medúsicos a deformam com suas mãos e com seus corpos, considerados ainda extremamente vulgares pelos olhos herdados de Narciso. A transfiguração ética e estética de si e do mundo passa pela desfiguração da Beleza transcendental. À medida que os sujeitos medúsicos se apropriam de suas próprias capacidades de petrificar, radicalizando e afirmando a monstruosidade que caracteriza a criatividade de seus modos de vida, eles confrontam os poderes e saberes que nos governam do interior da bolha de sabão. Como nos diz Paul B. Preciado, as diferenças desses sujeitos medúsicos “não são ‘representáveis’ porque ‘monstruosas’ e é justamente por isso que elas recolocam em questão tanto os regimes de representação política, quanto os sistemas de produção de saber científico dos ‘normais’” (PRECIADO, 2007, p.264). A diferença nos interpela – a nós, os mesmos – e nos move, lembrando-nos de que ela está aqui e de que com ela nós podemos nos transformar e nos tornar aquilo que jamais fomos. A diferença nos instiga a agitar a multidão, a embaraçá-la, a bagunçá-la, a complexificar suas grupalidades, a tocar o corpo, a cutucar a bolha de sabão como uma criança astuciosa que não deixa de viver o tempo presente. Ao desfigurarmos a Beleza utopista do real também criamos, a partir

deste real, uma outra maneira de embelezá-lo. Para embelezá-lo diferentemente, o que nós devemos fazer? É simples, nós precisamos nos apaixonar pela diferença que é agora, em parceria com a morte, a única certeza da vida. O amor – talvez possamos afirmar – é uma questão de gosto, mas quando o gosto é parametrizado, sem crítica, por um símbolo universal e absoluto, os efeitos sociais são catastróficos. Nós já vivemos alguns desses efeitos, contudo, a passagem do tempo – e estamos de acordo – não pode ser catastrófica, tendo em vista que dispomos apenas de uma vida e de que ela só pode ser vivida de uma única vez. Com efeito, para que o tempo passe e para que o presente seja praticado, nós precisamos participar cada vez mais da sociabilização antissocial dos amores medúscos, de maneira a nos desviarmos laboriosamente da frágil estrutura normativa. Embora a normatividade sempre opere de forma peremptória na bolha de sabão, ela nunca é efetivamente consumada. Como nos diz Butler, “a parte cômica desse drama aparece quando acabamos por compreender que a identidade é em todos os casos um ideal impossível de se atingir” (BUTLER, 2002, p.72).

A ESTÉTICA DO DESCONFORTO

A espiritualidade ascético-estética consiste em um trabalho a realizar sobre a superfície imanente do mundo, que de tão imanente chega a ser subterrânea, ctônica. Trabalhar o si no mundo é elaborá-lo fora e dentro de nossas casas, na rua, na propriedade que não nos é própria e que constitui o lugar no qual nos instalamos. O espelho de Medusa é retomado pela literatura de Duras como um instrumento que faz parte destes espaços em que o amor “não se segue nem da Afrodite urânica e nem da Afrodite terrestre (as duas únicas Afrodites conhecidas por Pausânias), mas da terceira Afrodite, a Subterrânea, que se faz um com a morte” (KOFMAN, 1983, p.94). Como nos indica Blanchot, no que concerne à comunidade dos amantes em Duras, paradoxalmente o ideal urânico e terrestre da imortalidade mata a possibilidade de se viver o amor no instante presente. O amor não pode ser reduzido aos limites das funções que estruturam o desejo de amar, impedindo-nos de praticá-lo diferentemente. Segundo Duras, a potência ao mesmo tempo destrutiva e criativa do amor se deve ao desejo que recai sobre a ação de amar com o outro a vida em sua

finitude. Os amantes respondem à exigência comunitária na medida em que se expõem “um ao outro à dispersão da morte” (BLANCHOT, 2012, p.77).⁶ Dispersar a morte corresponde a disseminá-la, a propagá-la e a compartilhá-la como a experiência que une o si e o outro, pois se abandonar ao outro, mediante a presença contra-utópica do amor, é morrer para a sua própria transformação e conjuntamente para a mortífera transformação do outro. Sendo assim, a partir da figura ctônica do amor, o espelho de Medusa caracteriza os personagens durassianos, concedendo-os o poder de morte que incita tanto a destruição das identidades idênticas a si mesmas, quanto a criação da diferença no que tange à maneira pela qual nos vinculamos a nós mesmos e aos outros na vida cotidiana. O cotidiano é cenicamente representado por Duras através do espaço difuso da cama e do quarto que, quando ocupados pela estranha beleza dos indivíduos medúsicos, manifestam a fragilidade da intimidade fundada na norma. De acordo com Sylvie Loigon, no livro intitulado *Le regard dans l'œuvre de Marguerite Duras*, “os textos durassianos são percorridos de personagens medusados ou de personagens medúsicos. De fato, Medusa, cujos dois traços distintivos conforme Jean-Pierre Vernant são a beleza e a monstruosidade, incarna a proibição que pesa sobre o olhar que se conduz face a face (...). Igualmente, Medusa incarna, em vários textos de Duras, a transformação dos amantes (...)” (LOIGNON, 2001, p.293). O que está em jogo na literatura de Duras é a fascinação em relação à diferença, à diferença de si mesmo perante o outro e à diferença do outro perante o si que já não é mais o mesmo. Desejar o ato de amar é querer enfrentar a diferença que destrói a intimidade estagnante, constituída pelo afastamento solitário, celular e privado de uns em relação aos outros. Nesse sentido, desejar amar a diferença nada mais é do que buscar o movimento em direção ao tempo presente, pois “é em razão deste gesto que fascina que o movimento (re) começa” (Ibidem.).

Na literatura de Duras, tais movimentos são como as ondas do mar que envolvem o quarto à medida que se misturam à escuridão da noite. Eles são incessantes, não evolutivos e não progressivos. Geralmente, em Duras os indivíduos medúsicos têm os cabelos negros como a Noite e os

⁶ É importante dizer que Blanchot cita *Comment s'en sortir?* de Sarah Kofman para desenvolver, no capítulo “La communauté des amants” (Ibidem., pp.50-93), sua própria interpretação do *récit* intitulado *La maladie de la mort* de Marguerite Duras.

olhos azuis como o Mar, de maneira que “os cabelos negros tornam os olhos de um azul índigo” (DURAS, 1987, p.19). No contexto da adaptação teatral de *La maladie de la mort*, a saber, *Les yeux bleus cheveux noirs*, tanto a mulher que abandona as convenções do casamento e da maternidade – isto é, *La pute de la côte Normande* (Idem., 1986) –, quanto o homem que não se submete aos códigos heterossexuais possuem a cabeça de Medusa e os dois fazem uso do espelho que reflete tal aparência: “Ele acha que eles se parecem. Ele diz a ela. Ela também acha, como ele, que eles têm o mesmo tamanho, os olhos da mesma cor azul, os cabelos negros. Eles sorriem” (Idem., 1987, p.45). O Mar e a Noite envolvem o quarto dos amantes, espaço que sempre permanece aberto à entrada do mundo. O mundo invade o quarto como o mar aliado à noite invade a casa, destruindo as estruturas que foram construídas por e para a utopia. A invasão da vida privada pela vida pública, do interior pelo exterior, expõe o si ao outro e à diversidade do mundo que nunca será completamente apreendida, porque ela não constitui um Todo universal e absoluto. Assim, a invasão da vida privada pela vida pública expõe o si ao desconhecido e nos mostra que a Razão não é universal. Em *La maladie de la mort*, o Mar e a Noite figuram a ruptura das fronteiras entre a vida privada e a vida pública, bem como a destruição da introspecção que é concebida como um espaço interno à parte dos acontecimentos sociais e políticos:

Você escuta o barulho do mar que começa a subir (...). você retorna à varanda em frente ao mar (...). Cai uma chuva fina, o mar ainda está negro sob o céu descolorido de luz. Você ouve o barulho dele. A água negra continua a subir, ela se reaproxima. Ela se move. Ela não para de se mover. Longas lâminas brancas a atravessam, um longo vagalhão que quebra num estrondo de brancura. O mar negro está forte. Há uma tempestade ao longe, é frequente, à noite. (Idem., 2010, pp.30-32)⁷

⁷ Em Duras, a casa da família e o quarto dos amantes podem ser igualmente envolvidos pela Floresta e pela Noite, é o caso de *Détruire dit-elle* (1987), e pelo Lago e pela Noite, é o caso de *Nathalie Granger*. A floresta e o lago possuem a mesma tonalidade sombria que o mar, pois eles se misturam à noite e, como o mar, eles representam a invasão do interior pelo exterior e a relação do si com o desconhecido e com a morte. No Fundo Marguerite Duras, no IMEC, nós podemos encontrar o roteiro de *Détruire dit-elle* (1967-1970), arquivo 76 DRS 11.7, e o de *Nathalie Granger* (1972-1974), arquivo 76 DRS 26.1 – 26.23.

Hesíodo nos conta que Medusa morava onde o ilustre Oceano fazia fronteira com a Noite, ou seja, ela habitava a extensão do horizonte que abrangia o lugar de nascimento de Afrodite, a qual se formara junto à espuma que desemboca na praia. Parece que Medusa, justamente por ser a única mortal entre as Górgones, tornara-se responsável pela passagem da vida à morte. Trabalhando ao lado de Afrodite, ela confrontava os amantes à transformação de suas vidas finitas (HÉSIODE, 2018, §190-200 e §270-280). Além disso, o nascimento de Afrodite, como nos explica Vernant, “precede imediatamente o catálogo dos filhos da Noite, cujos primeiros a nascer dizem a morte sob três nomes: odioso Destino (*Móros*), negra *Kèrè*, *Thánatos*” (VERNANT, 2011, p.134).⁸ Como nós podemos perceber, na *Teogonia*, o amor está envolvido genealógica e geograficamente pela morte. Esta composição é resignificada por Duras a partir da constante presença cênica do Mar e da Noite e a partir da mistura de cores com a quais a autora toca e retoca o real. Em Duras, o movimento de transformação dos amantes que intervêm no mundo é caracterizado pelo movimento do Mar e pela chegada da Noite. Esta se articula à genealogia de Afrodite através da morte, como nos mostrou Vernant, mas também através do caos e da anarquia, dado que na *Teogonia* a Noite é filha do primeiro e avó da segunda: “Do Caos (*Cháeos*) nasceram a Escuridão (*Érebós*) e a negra Noite (*Nùx*). (...) E ela, a Noite, deu nascimento ainda à Luta (*Érin*) de coração violento. E a odiosa Luta, ela, deu nascimento à Anarquia (*Dusnomíen*) e à Desordem (*Aáten*), que andam juntas” (HÉSIODE, 2018, §123 e §220-230). A anarquia está vinculada, no caso dos personagens durassianos, à estranha beleza de interface feminina que liga o amor à morte de maneira a instaurar o caos no mundo. Mais precisamente, o amor que transgride a norma, intervindo de modo anômico no mundo, desorganiza a ordem utópica do real e incita o caos pela experiência da diferença.⁹ A noite corresponde ao instante em que os amantes abandonam a utopia em virtude da distinção de seus modos de amar e de viver a vida para a morte. Portanto, por um

⁸ Cf. também HÉSIODE, 2018, §200-230.

⁹ O interesse de Duras pelo caos pode ser atestado por uma série de fragmentos de ensaios sobre esta temática que estão disponíveis no Fundo Marguerite Duras no IMEC, arquivo 76 DRS 43.15. Entre os fragmentos, provavelmente reunidos pela autora, nós encontramos os resumos de ensaios que abordam o caos a partir de diferentes perspectivas e domínios do conhecimento, a saber, a partir das artes, da literatura, da filosofia, da história e da matemática.

lado, a Afrodite de Duras é ctônica porque o amor é medusado e medúsico; por outro lado, a Medusa de Duras é afrodisíaca porque este espelho de interface feminina responde à exigência comunitária que faz de toda a existência uma coexistência. Como nos diz Blanchot a propósito do amor durassiano: “a Afrodite ctônica ou subterrânea pertence à morte e a isto conduz os que são por ela própria escolhidos ou os que se deixam escolher, unindo, como vemos aqui, o mar do qual nasce (e não cessa de nascer), a noite que designa o sono perpétuo e a injunção silenciosa endereçada à ‘comunidade dos amantes’” (BLANCHOT, 2011, pp.76-77).

ANTES QUE SEJA O FIM

A noite e o sono nos reenviam ao cenário do artista moderno do qual fala Foucault ao discutir Baudelaire. Foucault nos diz que o artista moderno é aquele que trabalha durante à noite, quando o mundo inteiro está dormindo (FOUCAULT, nº339, p.1389). Para transfigurar, para desfigurar a realidade utópica que encapsula o mundo no fantasma da bolha de sabão, parece que o artista moderno faz uso do mesmo espelho instrumentalizado pelos amantes de Duras e da mesma palheta de cores escuras que marcam os olhos e cabelos dos indivíduos medúsicos. A partir desta constatação, nós podemos nos perguntar: o que isso quer dizer? Nós podemos até mesmo pensar que tais entrecruzamentos figurativos não atestam efetivamente nada, pois as relações entre Foucault, Vernant e Duras foram construídas de modo interpretativo ao invés de serem recuperadas ou desveladas analiticamente. Por certo, estes vínculos não fazem parte das articulações bibliográficas mais evidentes em Foucault. Faz-se necessário dizer também que a intenção de nossa pesquisa não é a de provar que tais diálogos possuem uma dimensão biográfica. Não se trata de demonstrar as influências intelectuais de um autor sobre o outro, mas de contar diferentemente, como dizíamos no início de nosso ensaio, a história do espelho, do amor e da morte. No que concerne à filosofia de Foucault, sem a qual nossa problemática não existiria, estes enleios figurativos, que misturam a experiência óptica do amor e da morte na Grécia arcaica com a escrita fotográfica de Duras, permitem-nos delinear a interface e a tonalidade da espiritualidade ascética. Em outras palavras, a partir da transposição

ficcional e crítica entre o passado e o presente, nós tentamos mostrar – e se trata verdadeiramente de uma tentativa, de um ensaio – a dimensão estética da espiritualidade ascética e a dimensão espiritual da estética da existência. Aparentemente, estetizar a própria vida é se confrontar à finitude por meio da criação asceticamente espiritual da estranha beleza de interface feminina. O desenvolvimento desta pressuposição depende da confirmação de que uma das práticas mais características das filosofias helenístico-romanas, a saber, a meditação da morte, não está inscrita na tradição platônica dos exercícios espirituais e de que a idade de ouro da cultura de si retoma certas vias arcaicas quando concebe a importância do enfrentamento da precariedade da vida, e não a de sua negação, para a transformação ética do indivíduo. Além disso, a comprovação de nossa suspeita se fará por meio da elaboração de uma outra conjectura – menos filológica, mas ainda histórica e sobretudo política. Nós gostaríamos de desenvolver a hipótese segundo a qual o preceito contemporâneo da estética da existência poderia ser atrelado – ou talvez deva ser atrelado, trans-historicamente, à espiritualidade ascética.

Segundo Foucault, a ascese helenístico-romana constitui “uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ela proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.” (Idem., 2011b, p.50). Tais relações interindividuais, diferentes daquelas ligadas à espiritualidade ascensional, não nos arrancam deste mundo e desta vida em nome da promessa erótica da imortalidade propagada pelos raios solares da Beleza divina. Pelo contrário, elas nos reenviam os cantos mais obscuros e subterrâneos do mundo, os quais nos permitem compreender a grandeza do universo – grandeza esta que não se deve à unidade substancial, mas sim à complexidade das múltiplas diferenças. Como nos conta Foucault, Sêneca se questionava sempre: “O que há de grande aqui embaixo?” (Idem., 2010, p.237) Segundo os estoicos, os vínculos sociais mais imanentes são aqueles que nos permitem percorrer e penetrar o mundo. Foucault explica que, nesse sentido, o amor ascético é contra-utópico justamente porque ele nos dá “a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo -, [a medida] de nossa pequenez” (Ibidem., p.248) Com base nisso, não podemos negar que o espelho de Medusa aí está, entre as mãos destes

filósofos pouco tradicionais, e que ele reapareceu e ainda reaparece, entre as mãos dos artistas e dos amantes, na forma da paleta de cores escuras com as quais os sujeitos medúsicos embelezam o mundo, ou seja, com as quais eles rompem a ordem que se outorga natural. É claro que a imagem do espelho de Medusa, bem como a espiritualidade ascética assumem diferentes papéis no decorrer da história dos saberes e dos poderes. No presente texto, nós tentamos apresentar mais as continuidades do que as discontinuidades entre as figuras históricas do amor medúsico, pois nossa intenção foi a de traçar de forma bastante geral, e jamais restritiva, alguns dos contornos estilísticos da estética da existência.

Nós nos inspiramos nas falas e conversas de Foucault em Berkeley sobre a estética da existência e na entrevista *Du sujet au sujet moral* que constitui a versão integral daquela publicada com o título “Le retour de la morale”. Nestas peças de arquivos, encontramos reflexões sobre a beleza ético-política do dandismo, do anarquismo, da insurreição e até mesmo do movimento punk. Ademais, nós nos inspiramos em Foucault e em seu *gay savoir*, tal como ele o discute com Jean le Bitoux em 1978. Nessa ocasião, Foucault evoca as intersecções possíveis entre o movimento gay e o movimento feminista, apresentando-as como uma estratégia capaz de afrontar a cultura falocrática na qual nos inscrevemos.¹⁰ Sem dúvida, esses documentos nos mostram que a estética da existência é uma estética do desconforto e que ela tem uma interface feminina, ou ainda feminista, que influencia os estudos de gênero e que foi influenciada, muito provavelmente, pela dimensão ascética da espiritualidade antiga. Diz-se que Foucault não desenvolveu de modo exaustivo as relações entre o cuidado de si e a feminilidade, sobretudo porque as filosofias antigas teriam, em geral, um caráter viril. No entanto, supomos que é possível

¹⁰ Os documentos estudados foram respectivamente: (1) *Entretien de Berkeley sur l'esthétique de l'existence* (1983), arquivo FCL 16 D 250 11r, e (2) *The third thing is that : entretien et libre conversation à Berkeley* (1983), arquivo FCL D 250 10 r – a maioria desses dois materiais foi publicada com o título “À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours” (FOUCAULT, 2001, nº326); (3) *Du sujet au sujet moral* (1984), arquivo FCL 2.10, a maioria da entrevista foi publicada com o título “Le retour de la morale” (Ibidem., nº 354); e (4) *Interview Michel Foucault : entretien avec Jean le Bitoux* (1978), arquivo FCL 2.5, discussão publicada no livro organizado por Jean le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, com o título “Le gay savoir” (LE BITOUX, J. *Entretiens sur la question gay*. Béziers: H&O, 2005, pp. 45-72).

problematizar essa articulação para além da tematização da virgindade e da purificação, se analisamos a figuração feminina do amor e da morte na Grécia antiga. Mas, independentemente das hipóteses que foram aqui levantadas, concluímos, com base nos autores e nos arquivos pesquisados na biblioteca do IMEC, que o amor pode ser mais subterrâneo do que imaginávamos e que vivê-lo desta maneira é, até o momento, a alternativa mais potente. Não há muito tempo para sentirmos medo de amar e de abandonar a utopia que nos promete a salvação e a imortalidade. Precisamos desconfiar dos lampejos político-religiosos que asseveram o esplendor social de alguns poucos bons cidadãos, daqueles que são iluminados pela luz de Deus, do Estado e de sua Razão. A luminosidade nos cega, ela nos ofusca e incendeia nossas florestas, nossas casas, nossos pontos de espaço e nossos pontos de tempo, a presença do presente. Contudo, não podemos negar que ainda existem amores suficientemente medúsicos, ctônicos e obscuros capazes de enfrentar a fulguração desta violência, capazes de enfrentá-la antes que seja o fim.

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012.
- BUTLER, J. *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. London, Taylor & Francis e-Library, 2002.
- BUTLER, J. *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*. Disponível em: <https://eipcp.net/transversal/0806/butler/en.html>, 2001. Acesso em: 26 de jan. de 2019.
- DURAS, M. *La maladie de la mort*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- DURAS, M. *La pute de la côte normande*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- DURAS, M. *Les yeux bleus cheveux noirs*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.
- DURAS, M. *Détruire dit-elle*. Paris : Les éditions de minuit, 1987.
- DURAS, M. ; DELLA TORRE, L. P. *Marguerite Duras: La Passion Suspendue*. Paris: Seuil, 2013.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011b.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4 : Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias / Le corps utopique, les hétérotopies*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1, 2013.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ?* Paris: Vrin, 2015.

FRONTSI-DUCROUX, F. ; VERNANT, J-P. *Dans l'œil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997.

HESIODE. *Théogonie*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 2018.

KOFMAN, S. *Comment s'en sortir ?* Paris : Galilée, 1983.

LE BITOUX, J. *Entretiens sur la question gay*. Béziers: H&O, 2005.

LOIGNON, S. *Le regard dans l'œuvre de Marguerite Duras : circulez, y'a rien à voir*. Paris: L'Harmattan, 2001.

LORENZINI, D. *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 492fls. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculté de Lettres, Langues et Sciences Humaines. Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014, pp.317-321.

PRECIADO, P. B. *Multitude queer: notes pour une politique des « anormaux »*. In : BOUTANG, Y. M. (coord.), *Politiques des multitudes : démocratie, intelligence collective & puissance de la vie à l'heure du capitalisme cognitif*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007, pp.259-269.

VERNANT, J-P. *La mort dans les yeux: Figures de l'Autre en Grèce ancienne Artémis, Gorgô suivi de Dialogue avec Pierre Kanh*. Paris: Le Grand Livre du Mois, 2000.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 2011.

CAPÍTULO 10

DISCIPLINA, SABER-PODER, VERDADE: A CIRCULAÇÃO DISCURSIVA EM “O SENHOR DOS ANÉIS (AS DUAS TORRES)”

Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros*

O presente capítulo resulta de uma investigação realizada a partir de projeto PIBIC¹, desenvolvido, sob a minha coordenação e orientação, de agosto de 2017 a julho de 2018, na Universidade Federal de Sergipe, com bolsa de IC², atribuída pela Coordenação de Pesquisa (COPES) à graduanda do curso de Letras Vernáculas. Por objetivarmos analisar discursivamente a trilogia de *O Senhor dos Anéis*, consideramos tal projeto integrante de um programa de investigação científica, cujo objeto de pesquisa consiste em uma produção audiovisual adaptada da obra de Tolkien (1930), sob a direção de Peter Jackson: “A Sociedade do Anel” (2001), “As Duas Torres” (2002, um longa-metragem com 3h55min (três horas e cinquenta e cinco minutos)); “O Retorno do Rei” (2003). A análise está ancorada em múltiplas áreas do saber, quais sejam: a Mídia Cinematográfica; a Análise Arquegenealógica; o Mito, daí a sua natureza compósita.

Trazemos essas análises à tona, mais uma vez, por, neste ano (2022), estar completando vinte anos de sua estreia no cinema. Após a sua retirada das telas de cinema, ele continuou sendo reiteradamente

*Professora associada (nível 3), Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atua no Departamento de Letras Vernáculas (Ensino, Orientação de projetos de IC), no Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM). E-mail: mebarretob@gmail.com

¹ Apesar de partirmos da elaboração do projeto PIBIC (Programa de Institucional de Bolsas de Iniciação Científica), chamamos atenção para uma nova versão deste artigo, inicialmente, publicado em Anais do V CIAD. Disponível em http://www.ciad.ufscar.br/wp-content/uploads/2020/03/AnaisVCIAD_comISBN_compressed.pdf Acesso em 06 de março de 2022 (pp. 977 – 988).

² IC (Iniciação Científica); pesquisadora DA SILVA, Ionária S.

veiculado pelas televisões abertas, fechadas, no *streaming* Netflix³, numa contínua reprodução de sentidos. Neste ano, a Prime Vídeo (Amazon) está anunciando o lançamento de uma série, cujo tema remonta à história anterior à Segunda Era: “O Senhor dos Anéis: Os Anéis de Poder”, a ser estreada em 22 de setembro. Dada a sua ampla divulgação, entendemos essa produção fílmica enquanto integrante de uma rede de sentidos, atravessada por múltiplos discursos.

O seu enredo continua a história da Terra-Média, inicialmente apresentada do primeiro filme, no período da Segunda Era. E, apesar de serem considerados anônimos, no que concerne ao heroísmo de um povo guerreiro, a narração ocorre sob o ponto de vista dos hobbits que, no final, despontam como os heróis da trilogia. O início deste filme é marcado pela retomada do anterior, explicitando o surgimento dos Grandes Anéis: três entregues aos elfos; sete, aos anões; nove, aos homens, reis da Terra Média, com o fim de proporcionarem equilíbrio entre as relações de poder na Terra. Entretanto, instaura-se um perigo, pois, em segredo, um outro anel fora forjado por Sauron, Senhor do Escuro, por quem uma força superior aos demais é atribuída ao anel forjado, para subjugar os demais povos. O anel, porém, fora-lhe arrancado numa batalha, durante a qual Isildor, rei de Gondor, derrotou Sauron. Após tal batalha, o anel se perdera, mas o mal se reergueu. Por conseguinte, uma Sociedade do Anel fora instituída, com nove participantes: um elfo (Legolas), um anão (Gimli), um mago (Gandalf), dois homens (Boromir, Aragorn) quatro hobbits (Frodo, Merry, Pippin, Sam), pois constituía uma força necessária para a luta contra o poder deste anel. Frodo fora designado como responsável para levá-lo até a Montanha da Perdição, onde deveria ser destruído, e a ameaça de desequilíbrio das relações de poder, extinta.

Após a retomada desses acontecimentos, ainda no início de “O Senhor dos Anéis: As Duas Torres”, a antiga Sociedade do Anel se dispersa: Gandalf (o Mago Cinzento) desaparece; Boromir morre. Frodo e Sam seguem a sua jornada, em busca da Montanha da Perdição, no caminho da qual se encontram com Gollum⁴, um guia para

³ Atualmente, esses filmes foram retirados desse *streaming*, dada uma sociedade entre a Sony e Prime Vídeo (Amazon) para a produção e veiculação da série. Os filmes estão disponíveis neste último *streaming*, para ‘alugar’.

⁴ Essa criatura era um hobbit, antes de sua personificação maléfica, pois fora subjugado pelo poder do anel forjado.

o Portão Negro, a entrada de Mordor. Aragorn, Legolas, Gimli entram nas planícies do reino de Rohan, formado por homens, na caçada aos Orcs, criaturas geradas por *Saruman* (o Mago Branco), raptos de Merry e de Pippin. Estes, porém, escapam dos seus raptos e entram na Floresta de Fangorn, onde conhecem o Ent⁵ Barbárvore, líder do conselho Entebate, em que devem decidir sobre a participação ou não das Árvores Falantes na guerra aberta contra Saruman, em defesa da Terra Média. Mais tarde, nessa mesma floresta, quando estão em busca dos hobbits raptados, Aragorn, Legolas e Gimli reencontram Gandalf vivo, agora, com vestimentas brancas, dotado de imensa luz, porquanto lutou contra o demônio Antigo Balrog⁶, vencendo dele.

Nesse ínterim, Saruman, de Isengard, lança seus exércitos sobre Rohan, em busca da destruição dos homens, mas o que restava da Sociedade do Anel resiste às forças do mal. Além da resistência dessa Sociedade, os Ents decidem marchar para destruírem Isengard, sugerindo-nos uma forma de resistência da natureza, ao se voltar contra o mal que a agrediu. Entendemos que essa grande batalha representa a união entre todos os seres vivos contra o poder do anel, de Sauron e de Saruman, por isso reclama a análise dos sentidos produzidos nela/por ela.

Diante desse contexto, vislumbramos a necessidade de uma análise discursiva, principalmente por essa filmografia ter a ampla veiculação, anteriormente apontada. Consideramos ainda a mídia cinematográfica como um meio propício para a disseminação de discursos, um dispositivo de poder, nos termos de Deleuze (2015), Foucault (2008), Gregolin (2016), revelando uma tensão entre a *memória* e o *acontecimento*, num vasto processo de *reatualização* discursiva que, conforme Foucault ([1969], 2009, p. 284), consiste na “[...] reinserção de um discurso em um domínio de generalização, de aplicação ou de transformação que é novo para ele”.

⁵ Árvores falantes.

⁶ O demônio Balrog, criado por J. R. R. Tolkien, faz parte do seu universo fantástico de histórias. Era Maiar, assim como Sauron o é, servidores de Melkor (na Primeira Era). Há discordâncias quanto ao número de Balrog existentes, ora aparecem como três, ora como sete, chegam a ser citados como exércitos. A mais famosa batalha de Balrog é a realizada contra Gandalf, o Mago Cinzento, responsável por sua morte, entre os filmes *Senhor dos Anéis: a Sociedade do Anel* e *As Duas Torres*.

Entendemos ainda que o cinema, ao adaptar determinada obra para exibição, tem como um dos seus princípios corroborar/contestar discursos circulados na sociedade. Nessa direção, enfatizamos a importância de observarmos como a linguagem mítica, as relações de poder/saber vêm sendo utilizadas pela mídia cinematográfica.

E, por conta da dimensão deste artigo, além dessas palavras iniciais e das considerações finais, elaboramos o item intitulado “Entre a teoria e as análises: em busca da movência de sentidos”. Esperamos que tal organização nos possibilite minimamente abordar um tema tão amplo, com demandas de múltiplas áreas do saber.

ENTRE A TEORIA E AS ANÁLISES, EM BUSCA DA MOVÊNCIA DE SENTIDOS

Com vistas à análise discursiva da materialidade fílmica em estudo, consideramos a pesquisa de Foucault (1997a, 1997b, 2003, 2007, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013) e de Castelo Branco (2015), atentando para os conceitos de discurso, de sujeito, para as relações de vigilância, de poder/saber/verdade, do biopoder. Fundamentando-nos em tais conceitos, e ainda como um recurso metodológico, neste trabalho, efetuamos a análise de seis sequências enunciativas (doravante SE): a *reatualização* discursiva (tensão entre memória e acontecimento); a simbologia do fogo (na luta contra o demônio da Antiguidade); o olho vigilante de Sauron; a relação entre o bem e o mal / luta pela reaquisição do poder do anel (o precioso); a defesa da Terra Média (poder, vigilância, biopoder). As análises dessas sequências enunciativas procuram responder as perguntas norteadoras de pesquisa: quais discursos subjazem o desenvolvimento da trama? Por que a mídia cinematográfica tem trazido os mitos à tona reiteradamente? Em que medida os discursos perpassados na obra de Tolkien movimentam discursos da atualidade?

Por utilizarmos o termo “sequências enunciativas” como um recurso metodológico de análise, apresentamos a conceituação de Foucault (1997b, p. 32) acerca do enunciado, por entendermos esse filme enquanto tal:

[...] um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. [...] *abre para si mesmo uma*

existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; [...] está aberto à repetição, à transformação, à reativação; [...] está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem (grifos nossos).

O argumento segundo o qual o *enunciado* se inscreve no *campo da memória*, sob a *forma de qualquer registro*, possibilita-nos analisar discursivamente o nosso objeto de estudo, colocando-o para além de uma linguagem verbal; ao contrário disso, circunscreve-se o campo das audiovisualidades. Isso nos remete ao ponto de vista de Gregolin (2011, p. 86), para quem “[...] o ‘enunciado’, na análise arqueológica de Foucault, não é exclusivamente linguístico, tem natureza *semiológica*”. Ainda consoante essa linguista (2011, p. 87), “[...] a ‘semiologia’ pensada por Foucault tem natureza essencialmente histórica”.

Levamos em conta ainda a definição de discurso, em concordância com Foucault (2012 [1977], p. 248), “[...] uma série de acontecimentos, como acontecimentos políticos, através dos quais o poder é vinculado e orientado”. Em decorrência dessa perspectiva conceitual, as teorias foucaultianas estão situadas no âmbito da história, buscando ‘explicar a constituição do sujeito nessa trama’, colocando-o como um objeto historicamente constituído. Foucault (2012 [1978]) ressalta, por sua vez, o seu distanciamento de uma análise materialista do discurso, pois ele nega situar na base do sistema as forças produtivas; contrariando tal direcionamento, para ele, há relações muito mais complexas que ligam a tecnologia do poder e o desenvolvimento das forças produtivas. De acordo com esse filósofo (2003), a análise do discurso não consiste em um desvelamento dos sentidos; contraditoriamente, ela aponta para o “jogo de rarefação imposta”.

De igual modo, como já afirmado, nosso objeto de estudo foi produzido e, depois, amplamente divulgado, inicialmente, pela mídia cinematográfica; posteriormente, a mídia televisiva deu continuidade a essa divulgação. Neste trabalho, nós nos detemos à primeira, a qual percebemos como um dispositivo de poder (GREGOLIN, 2016), capaz de veicular discursos ditos e esquecidos, num constante processo de *reatualização discursiva* (FOUCAULT, 2009 [1969]). Com efeito, tais acontecimentos são trazidos para a contemporaneidade, remetendo-

nos à ‘história do presente’; daí tentarmos compreender a tensão entre memória e acontecimento, responsável pela *movência dos sentidos* (GREGOLIN, 2016). Ainda consoante esse filósofo: “[...] meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos. Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje” (2012 [1978], p. 251).

A tensão, acima referida, pode ser observada, primeiramente, ao confrontarmos o título da obra de Tolkien (1930, *O Senhor dos Anéis: As Duas Torres*), com o contexto histórico da sua retomada pela cinematografia, Jackson (2002). Em 11 de setembro de 2001, os Estados Unidos vivenciam o atentado às Torres Gêmeas (*World Trade Center*, O Centro de Comércio Mundial), abalando tanto a sua estrutura econômica quanto a política desse país. Para além desse aspecto, o mundo inteiro presenciou esse ataque repetidamente, pelos canais de televisão, provocando uma comoção pela tragédia sofrida por esse povo. Abaixo, apresentamos duas imagens, contrastando os dois acontecimentos: as Duas Torres (estreado em 2002), as Torres Gêmeas, tentando pensar sobre o processo de reatualização discursiva.

Essa reatualização se deriva de uma possível comparação intericônica, a partir da exposição das figuras abaixo. Essa intericonicidade⁷ pode ser autorizada quando trazemos à tona a aproximação da data de estreia do filme e o ocorrido na cidade de Nova Iorque, em 2001, principalmente, quando associamos esses acontecimentos ao espectador estadunidense. Ademais, levamos em conta o elucidativo prólogo sobre *hobbits*, no primeiro livro de ‘O Senhor dos Anéis’, no qual Tolkien define a Terra Média, remetendo-nos à sua possível origem mitológica (*Midgard*)⁸, numa relação com a própria história de origem da Terra. Leva-nos, então, a uma narrativa da história:

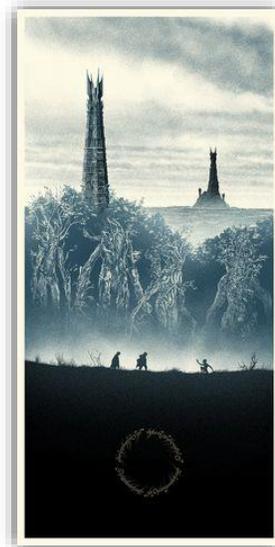
Terra-Média é apenas a palavra em inglês arcaico [OIKOUMENE], o mundo habitado dos homens. Encontrava-se então como se encontra. Na verdade, exatamente da mesma forma em que se encontra, redondo

⁷ Grosso modo, esse termo, cunhado por Courtine, pode ser entendido como a possível relação entre imagens externas, mas, ao mesmo tempo, internas, provenientes de imagens da rememoração, as impressões visuais armazenadas pelos sujeitos. Esse conceito nos leva também ao de interdiscurso, o dito e esquecido.

⁸ Mais especificamente, essa divisão se refere à mitologia nórdica, da qual Tolkien recebe maior influência.

e inescapável. Essa é em parte a questão. A nova situação, estabelecida no início da Terceira Era, leva eventual e inevitavelmente à História habitual, e vemos aqui o processo culminando-se⁹ (grifos nossos).

Figura 1 - Torres gêmeas: WTC, durante o atentado terrorista em 2001. **Figura 2** - Isengard Middle Earth



Nesse sentido, a Terra Média tolkieniana é *reatualizada* pelas mãos de Peter Jackson (2002). E, em um cenário de guerra estadunidense, esse coautor da obra em questão nos permite superpor as imagens da obra, o seu próprio título, e as Torres Gêmeas, com possíveis estabelecimentos de relações: em ambas, tudo se volta em torno do crescimento econômico, das relações de interesse, das instituições detentoras de poder, da guerra. O que afasta o filme da suposta realidade é a forma mítica em que se apresenta, mesmo que essa traga em seu bojo uma relação com a condição humana

⁹ Disponível em: <<https://tolkientalksite.wordpress.com/2017/12/21/traduzindo-middle-earth-ha-uma-forma-inteiramente-correta/>>. Acesso em 07 de jul. de 2020.

historicamente constituída. E Tolkien¹⁰, Jackson, ao reiterarem o discurso sobre a/ da guerra, corroboram a sua naturalização.

A partir da relação autor/coautor, trazemos à tona as teorias de Foucault (2009 [1969]) sobre a questão da autoria, segundo a qual não existe um sujeito fundador, discurso original, mas fundadores de discursividades, a partir dos quais nós enunciamos. É nesses termos que consideramos Tolkien, autor da trilogia, enquanto fundador de discursividade, nos termos de Foucault [1969] 2009, p. 279 – 280):

[...] a função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que contém, determina, articula o universo dos discursos; ela não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir ocupar.

E, na medida em que Jackson se constitui enquanto diretor dos filmes da trilogia mencionada, derivados da obra tolkieniana, ele se constitui coautor dessa obra, estabelecendo diálogos entre o passado remoto e a contemporaneidade, a partir do jogo de imagens, de luzes, de cores, da relação entre espaços em que as cenas são filmadas. Partindo desse ponto, remetemos a Bernardet (1980, p.105), segundo o qual os filmes podem ser lidos para além do entretenimento, por trazerem em seu bojo informação, tanto no âmbito dos assuntos abordados como no da linguagem utilizada. Esse teórico também ressalta a peculiaridade da linguagem cinematográfica, ao mencionar que ela possibilita a congregação de outras artes, tais como a música, as artes visuais, na sua composição textual, proporcionando diferentes efeitos de sentido. Para além dessas considerações, Foucault (2003) alega que não existe discurso neutro. Tal alegação pode ser observada, quando atentamos para a trama mítica dessa trilogia, ao se pautar preponderantemente na mitologia nórdica, remetendo-nos a uma sociedade pré-cristã de cavaleiros e senhores, enaltecendo a etnia branca.

¹⁰ Consideramos que as guerras entre povos da Terra Média, na obra de Tolkien, remetem-nos para o confronto bélico vivenciado por esse autor, durante a I Guerra Mundial. Ele não só presenciou tal confronto como participou dele.

Para além dessa mitologia, no decorrer da narrativa, atentamos para outros mitos: o relacionado à Torre de Babel, ao utilizar mais de uma língua (a dos homens, a dos elfos, a de Mordor – uma língua de dominação); o referente ao Paraíso Perdido, remetendo-nos às terras paradisíacas dos hobbits, dos elfos, em contraposição à imagem do Inferno, em Isengard; o do Santo Graal, dada a busca pelo objeto sagrado, nesse caso, as espadas.

À luz de Barthes (1987)¹¹, o mito é uma fala, um sistema de comunicação, uma mensagem, um modelo de significação, uma forma. O mito, segundo ele, não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como a profere. Nessa perspectiva, o mito pode ter ampla duração ou não, a depender da própria história, pois esta transforma o real em discurso, comanda a vida e a morte da linguagem mítica. O mito é uma linguagem escolhida pela história. A mitologia, segundo ele, está na interface da semiologia, da ideologia, como ciência histórica, por estudar as ideias-em-forma. No mito, existem dois sistemas semiológicos: um linguístico (a língua); e o próprio mito, uma segunda língua na qual se fala da primeira.

Esse semiólogo (1987) defende ainda que a significação do mito não é completamente arbitrária, é sempre motivada, contém uma parte de analogia; “[...] o mito joga com a analogia do sentido e da forma” (1987, p. 147). Essa motivação determina a riqueza do mito ao mesmo tempo em que lhe confere, no âmbito da ética, um valor incômodo, por o mito recorrer a uma falsa natureza. Segundo ele, a motivação é fatal e, em geral, o mito dá preferência ao trabalho com imagens pobres, incompletas, a partir das quais o sentido está já diminuído, disponível para uma significação: caricaturas, símbolos etc. É nesse sentido que ele faz a seguinte afirmação: “[...] a imprensa encarrega-se de demonstrar todos os dias que a reserva dos significantes míticos é inesgotável” (1987, p. 148). No que diz respeito ao nosso objeto, compreendemos que a mídia cinematográfica assume esse papel, dada a constante remissão aos mitos, em geral; aos nórdicos, em particular.

Observamos, então, que a *reatualização* do mito, no filme em estudo, é capaz de reiterar discursos, colocando-os na ordem do dia,

¹¹ Entendemos que a visão de Barthes sobre o mito se alinha à pesquisa de Saussure, circunscrevendo-se ao estruturalismo. Apesar de não estarmos pautadas nessa linha, entendemos a importância de trazer o ponto de vista de Barthes (1987) sobre o mito.

como já sublinhado. A partir dos mitos, podemos ainda constatar as relações hierarquizadas de poder, principalmente no que concerne às relações institucionalmente demarcadas (FOUCAULT, 2003), notadamente, a circulação de discursos advindos da igreja, do Estado, da escola, da mídia. Ainda de acordo com esse filósofo (2003), as relações discursivas, por seu turno, são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, entre outros fatores. E essas relações colocam o objeto (neste caso, o filme em questão) em um campo de exterioridade. As relações discursivas caracterizam o próprio discurso enquanto prática (FOUCAULT, [1978] 2012). Castelo Branco (2015), à luz dos ensinamentos de Foucault, afirma que, no geral, as estratégias de poder se adaptaram às novas formas de vida, sejam os discursos religiosos, políticos, pedagógicos, entre outros, todos têm sua forma de controle.

No que se refere ao discurso religioso, estudamos a simbologia do fogo, sob a ótica da religião judaico-cristã, pois consideramos que o discurso religioso tenha marcado Tolkien¹², enquanto a sua posição de autoria da obra escrita, uma vez que, por ocasião da sua orfandade, fora tutorado pelo padre Francis Morgan (SANTOS DE JESUS, 2016). Por conseguinte, entendemos que o filme, na mesma medida em que revela sua aproximação com a mitologia nórdica, *reatualiza* o discurso judaico-cristão, trazendo à baila elementos dessa religião. A sequência enunciativa (SE_i) é representativa da simbologia do fogo (a luta contra o demônio da Antiguidade, Balrog):

¹² Segundo Foucault ([1969] 2009, p. 274), a função-autor “[...] é, [...], característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”.

Figura 3 SE₁(0:03:01), cena retirada do filme - Gandalf (Mago Cinzento) – luta contra o Demônio da Antiguidade, Balrog.



Na SE₁, o fogo figurativiza a purificação da alma, por ser responsável pela transformação do personagem Gandalf, em Mago Branco, dotado de imensa luz. Essa iluminação é igualmente indicativa da ressurreição desse Mago, uma vez que, durante a luta contra esse Demônio, ele morre. Relacionamos essa SE com os dizeres de Mateus (3:11)¹³, referindo-se ao batismo de Cristo, por João Batista: “Eu vos batizo com água, para arrependimento; mas aquele que vem depois de mim é mais poderoso do que eu, [...]. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com *fogo*” (*grifos nossos*). Essa simbologia bíblica da purificação a partir do fogo corrobora o atravessamento da posição autor (Tolkien) pelo discurso judaico-cristão.

O fogo também pode apresentar uma significação contrária, quando relacionado à punição das almas errantes. Quanto a essa simbologia, para Chevalier (1906, p. 441): “[...] o aspecto destruidor do fogo implica [...], um lado negativo; e o *domínio do fogo* é igualmente uma função diabólica”. No filme, há uma dupla significação do fogo, como é possível observar na sequência enunciativa 2 (SE₂) a seguir, em que Gandalf luta com o demônio: “Sou um servo do ‘fogo secreto’, o controlador das chamas e Anor. Volte para a sombra, o fogo negro não é bom para você. Chama de Udun” (00:01:24 - 00:01:46). O ‘fogo secreto’ caracteriza as forças do bem, representadas por Gandalf.

¹³ Deve-se ler da seguinte forma: capítulo 3; versículo 11.

Como observado, ao vencer o fogo maléfico, Gandalf ressurgue como o Mago Branco, revelando o fogo enquanto um instrumento do exorcismo (00:59:07 – 00:59:16).

À luz dessas sequências enunciativas (SE₁, SE₂), ora o fogo como representação da purificação ora do maléfico, verificamos a *movência de sentido* do discurso religioso. Isso ocorre sob o ponto de vista da presença das forças do mal, simbolizadas pela figura do demônio, com os personagens componentes do eixo representativo da vilania (Sauron, Saruman, os Orcs, Gríma, Gollum), em contraposição às de uma divindade, com força capaz de vencer a luta contra o mal (Gandalf e todos os componentes da demanda do anel). Esse dualismo reitera os discursos segundo os quais há um eterno embate entre deuses e demônios, consoante os dogmas tanto da fé cristã como da mitologia (tanto nórdica quanto grega). Quanto à reatualização do discurso religioso pela materialidade fílmica em estudo, é importante ressaltarmos que a igreja, como diversas instituições detentoras de poder, controla os modos de subjetivação (FOUCAULT, 2013). Castelo Branco (2015), por sua vez, defende que o cristianismo busca conhecer a alma para controlar a subjetividade, pois só se controla aquilo que se conhece. Afirma ainda que, no geral, as estratégias de poder se adaptaram às novas formas de vida.

Percebemos ainda, à luz de Foucault (1997a), o olhar/a vigilância hierárquico/a, a sanção normalizadora e o exame. Consoante esse autor (1997a), a vigilância hierarquizada possibilita que o poder disciplinar se torne um sistema ligado à economia, à política, à moral, aos interesses do dispositivo em que é exercido. Essa disseminação da vigilância hierarquizada permite ao poder disciplinar ser discreto e indiscreto simultaneamente, pois pode estar em toda parte, controlando continuamente aqueles encarregados de controlar, funcionando, em grande parte, em silêncio. Um modelo compacto dessa conjuntura é o *Panóptico de Bentham* (FOUCAULT, 1997a), figura arquitetural de um mecanismo capaz de estabelecer relações de poder, em que o monitoramento acontece de maneira simbólica e real, pois o vigiado tem a certeza de estar sendo observado a qualquer tempo, mesmo sem a presença marcada do vigilante. Este, por sua vez, tem sua presença efetivada de maneira simbólica ou empírica e, mesmo sem ser visto/identificado pelo vigiado, tem certeza de que o outro está ali. Sob esse aspecto, na sequência enunciativa 3 (SE₃),

enfatizamos a vigilância constante do Grande olho de Sauron, na Montanha da Perdição.

Figura 4: SE3 (0:15:12), retirada do filme – O Olho vigilante de Sauron (Senhor do Escuro)



Nesse caminho, trazemos a reflexão de Foucault (2012 [1978], p. 240) sobre o Panóptico: “Acho que o pan-óptico representa uma espécie de motivo mitológico de um novo tipo de sistema de poder: aquele ao qual nossa sociedade recorre nos dias de hoje”. Constatamos que o olho vigilante de Sauron percebe todas as manobras de Frodo, na medida em que ele deixa o anel do poder ser captado pelo olho. Por conseguinte, ele, assim como os partícipes restantes da Sociedade do Anel, pode ser vigiado por esse mesmo olho. O Grande Olho, posicionado no topo da Montanha da Perdição, controla, vigia a Terra Média, os partícipes da demanda do anel, sob o jugo do medo¹⁴.

Tal posição nos leva a relacioná-lo também com o discurso religioso judaico-cristão, no tocante à onipresença de um deus que tudo vê e, em decorrência disso, subjuga, amedronta os servos, coagindo-os a fazer o que lhes é dito e creditado como verdade indiscutível. Remetemo-nos, então, para Foucault (1997a), para quem tudo está ligado, prática e estratégia, as quais estão sempre se modificando. Se antes tínhamos a noção de que éramos vistos sem ver,

¹⁴ Atualmente, esse medo é evidenciado pela crise de saúde pública mundial. Cada época apresenta seus medos.

agora nos deparamos com a vigilância que vem de todos os lugares; trata-se de um controle intenso, contínuo. Vigilância, purificação/punição se completam, fecham o ciclo que nos remete aos ditames do projeto religioso de colonização dos continentes americanos. Mas esse é um processo que nos leva a outras discussões (futuras).

Analisamos ainda a simbologia das árvores, representada na sequência enunciativa₄ (SE₄): Merry e Pippin, na Floresta de Fangorn se deparam com o Ent Barbárvore. Como observado, o conselho, liderado por esse Ent, decide-se por não se envolver no dilema entre os povos, Saruman, Sauron. Entretanto, Pippin sabiamente o direciona para Isengard, onde esse Ent se assusta com a destruição florestal promovida por Saruman, dada a transformação das árvores em Orcs, a construção de uma represa, promovendo a devastação da natureza. Decide convocar as árvores falantes para lutarem contra tal devastação. Estas acatam tal convocação marchando rumo à destruição de Isengard: a natureza na luta pela (re)conquista do seu lugar, levando-nos a percebermos o envolvimento dos seres vivos dos mundos na luta contra o poder totalitário de Saruman.

Figura 5: SE₄ (0:47:04): Merry e Pippin, na Floresta de Fangorn com o ent Barbárvore.



Com relação às árvores, às florestas, Chevalier (1993) defende que muitas culturas associam as florestas a um santuário natural; ao símbolo da vida. Ainda segundo esse autor (1993, p. 85), na cultura judaico-cristã, cujo discurso tem forte influência sobre Tolkien, como citado, as árvores simbolizam “o pilar central que sustenta o templo ou a casa, [...] a coluna vertebral a sustentar o corpo humano, templo da alma”. Num gesto de

reatualização dos discursos, as árvores, na obra de Tolkien, constituem-se como sujeitos capazes de recuperarem o ambiente inóspito de Isengard, possibilitando que as águas retomem o seu curso natural; simbolizam a vida, a suposta esperança de salvação para Terra Média. Entretanto, para ocorrer essa salvação, as próprias árvores participam da guerra, numa ênfase do confronto entre as forças do bem e as do mal, reatualizando os discursos decorrentes da guerra. O filme, então, ao reiterar o discurso sobre a/ da guerra, corroborando a sua naturalização, vida e morte subjazem ao discurso sobre/das árvores. Para colaborar com tal constatação, apresentamos o argumento de Castelo Branco (2015), segundo o qual hoje vivemos a era do governo que deixa morrer: a era da democracia, da liberdade, com suas próprias restrições. Esse é o principal argumento presente na sequência enunciativa 5 (SE₅) (02:31:06 – 02:31:50), em que Barbárvore, ao ser conduzido por Pippin e Merry, ao local em que a floresta fora destruída pelo exército de Saruman, lamenta:

Barbárvore: Muitas dessas árvores eram minhas amigas, criaturas que conheci desde que eram sementes.

Pippin: sinto muito.

Barbárvore: os humanos deveriam saber das coisas.

Essa sequência traz em seu bojo o discurso ecológico, à luz do qual são analisadas as consequências do desenvolvimento industrial, tecnológico; a ocupação espacial etc.: o surgimento de uma série de problemas no planeta, tais como a poluição, o desmatamento, o superaquecimento, os grandes desastres naturais. A evidência desses fatores, por sua vez, provoca uma grande circulação discursiva em torno da preservação do planeta, tendo como alvo, principalmente, o indivíduo, ao responsabilizá-lo sobre tais desastres, ao invés de alvejar as indústrias, as grandes construtoras, os mantenedores do sistema capitalista, enfim. Nessa direção, Castelo Branco (2015) chama atenção sobre o fato de as relações de poder demandarem mudanças, pois governar não se restringe apenas à população, mas diz respeito a tudo que existe em relação a ela, numa perspectiva holística. A despeito dessa compreensão, as estratégias se voltam para os novos estilos de vida, nelas se criam novas experimentações políticas, em direção a uma efetivação do capitalismo, em termos de se constituir um sistema

‘mais adequado’. Em vista disso, supostamente, renovam-se os cuidados com o planeta (ecopolítica), com as espécies (biopolítica).

Como afirmado, nessa direção, os indivíduos são levados a acreditarem que os resultados de suas ações são de sua responsabilidade, em torno de um bem comum. Nesse modelo político, cada um tem a sua responsabilidade e culpa; o dever é de todos. “A questão, assim, é inventar novos modos de subjetividade, novos estilos de vida, novos vínculos e laços comunitários, que se contrapõem aos sistemas hegemônicos de poder” (CASTELO BRANCO, 2015, pp. 35-36). Essa é uma estratégia liberal de poder, uma forma de governar, a cujo termo, esse filósofo, a partir das teorias foucaultianas, remete-nos: a governamentalidade. Ainda de acordo com Castelo Branco (2015), o Estado exerce sua força de forma discreta e silenciosa, sua ocupação principal é a administração, regulamentação e planejamento estratégico socioeconômico.

[...] na verdade, a governamentalidade é a forma mais bem realizada do exercício de poder em sua versão liberal, burguesa, na qual cada cidadão é responsabilizado pelo comportamento dos outros, e convocado para o exercício cotidiano do controle sobre si e sobre os demais membros da sociedade. (CASTELO BRANCO, 2015, p. 40-41)

Barbárvore, ao mencionar que “os humanos deveriam saber das coisas”, utiliza um termo generalizado, responsabilizando todos os indivíduos pelos atos de destruição da floresta. No âmbito do filme em análise, essa responsabilidade se refere, mais especificamente, a Saruman e aos seus exércitos, referentes à destruição da floresta, à sua transformação num terreno inóspito.

Ainda pautado nas reflexões de Foucault, Castelo Branco (2015) afirma que muitas lutas, com vistas ao bem de todos, acabam consolidando estruturas de poder. Para ele, atualmente, governa-se em nome da liberdade, do direito de leis, fatores que, muitas vezes, aprisionam-nos na teia dos detentores de poder. Os discursos circulados na/pela mídia são reveladores de um sistema político com suas próprias estratégias de poder. É nessa direção que este filósofo (2015) expõe a questão do “eu universal”, do “nós” como um discurso da modernidade. Esse “nós” consiste em uma estratégia, denominada de ‘bem comum’. Essa abordagem nos remete ao personagem/enunciador Frodo que, ao ser escolhido como condutor do anel até a

Montanha da Perdição, onde o anel deverá ser destruído, assume a condição do ‘bem comum’. No âmbito desse personagem/enunciador, notamos, em toda jornada, a necessidade de se constituir como um exímio portador do ‘anel’, a responsabilidade sobre a missão o persegue: a salvação da Terra Média depende dele, representante do “nós”. Tal perspectiva discursiva é reiteradamente utilizada pela mídia.

Dando seguimento às nossas análises, observamos o discurso econômico na *sequência enunciativa 6 (SE₆)* (00:15:41- 00:15:49): “O velho mundo sucumbirá ao poder da indústria. As florestas serão destruídas. Uma nova ordem surgirá. Conduziremos a máquina da guerra com a espada, a lança e os punhos de ferro dos Orcs”. Para Castelo Branco (2015), a prática efetiva de poder, desde o começo do século XX, não se limita ao âmbito do Estado; antes disso, está articulado a uma série de parceiros e instituições que compartilham, numa gigantesca rede, todo o domínio de poder e de intervenção social que vai das grandes instituições até os pequenos acontecimentos e relações interpessoais. Para esse autor, o foco do governo é o biopoder. Na obra analisada, podemos ver que Saruman se interessava pelo controle de tudo, mas sofre grandes movimentos de resistência, desde a Sociedade do Anel, sofre várias investidas contra o seu poder e o de seu exército de Orcs. Mas, como bem defende Foucault (2013), a resistência nada mais é que uma forma de o poder manter seu próprio funcionamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste capítulo, na tentativa de relacionar as teorias ao nosso *corpus*, buscamos responder às perguntas elaboradas como fins metodológicos de uma análise discursiva. Em primeiro lugar, atentamos para *quais discursos subjazem o desenvolvimento da trama*. Percebemos que, notadamente, há dois discursos que atravessam toda a materialidade fílmica em análise: o discurso mítico (mitologia nórdica, Torre de Babel, Paraíso Perdido); o religioso (relação entre o bem e o mal; a salvação da Terra Média). Em decorrência desses, os demais discursos vêm à tona, tais como o pedagógico (no sentido de controle dos corpos e vigilância), o discurso político (relacionado à detenção do poder, do saber e, conseqüentemente, provocando os processos de subjetivação).

Em seguida, questionamos *por que a mídia cinematográfica tem trazido os mitos à tona reiteradamente*. Conforme as análises efetuadas, o referencial teórico abordado, constatamos que a mídia cinematográfica, ao adaptar determinada obra literária, tem como objetivo *reatualizar* discursos, os quais perpassam valores morais, religiosos, tal como os mitos da trama. Nesse ponto, trouxemos os argumentos de Barthes (1987), segundo o qual o mito é definido enquanto fala, sistema de comunicação, mensagem, modelo de significação, forma. Nessa perspectiva, o mito não se definiria pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como é proferido, disso decorre a duração do mito: ampla ou não, conforme a própria história. Esta transforma, ainda de acordo com Barthes (1987), o real em discurso, comanda a vida e a morte da linguagem mítica. O mito representa uma linguagem escolhida pela história. De igual modo, nós apontamos para Foucault (2003), para quem não há discurso neutro, pois todo discurso possui uma ligação com desejo e o poder. Com efeito, a mídia, ao trabalhar esses discursos, objetiva tanto mantê-los em circulação como imprimi-los enquanto linguagem no imaginário dos sujeitos.

Quanto ao terceiro questionamento (Em que medida os discursos perpassados na obra de Tolkien movimentam discursos da atualidade?), a partir das discussões teóricas, das *seqüências enunciativas*, da comparação entre as Duas Torres e as Torres Gêmeas, pudemos, da mesma forma, constatar uma movência de sentidos, um deslocamento discursivo, no que diz respeito à relação entre o passado remoto (1930, ano da publicação da obra de Tolkien) e o passado relativamente mais próximo (2001, atentado às Torres Gêmeas; um ano após, 2002, estreia do filme). Ao remeter os espectadores para o cenário de “As Duas Torres”, Jackson (2002), sub-repticiamente, movimenta imagens do atentado das Torres Gêmeas, num momento em que o mundo se encontrava ainda sob o signo da comoção, da busca pelos culpados de tal atentado.

Nesse sentido, a mídia cinematográfica, identicamente, numa tensão entre *memória* e *esquecimento*, põe tais discursos (os dos mitos, os religiosos judaico-cristãos, os políticos e ecológicos) no eixo da atualidade, promovendo um (re)acionamento de discursos *ditos* e *esquecidos*, ao mesmo tempo em que promove processos de ressignificação de tais discursos. Por conseguinte, compreendemos

que esse gesto de retomada de discursos *já ditos* constitui um processo discursivo de retorno ao passado, talvez, numa tentativa de recuperar o *mesmo*. Entretanto, por não acreditarmos num continuum histórico, o *mesmo* é submetido a um processo de ressignificação, transformando-se no *outro*, novos sentidos são produzidos, dada a própria dispersão da história do presente.

Ainda no que diz respeito às simbologias presentes na trama, constatamos que o fogo simboliza a purificação do ser, mas também a sua punição, a qual pode estar vinculada ao próprio sistema de vigilância da Sociedade do Anel, o Olho vigilante de Sauron. Atentamos, de igual modo, para o significado da árvore, tanto numa perspectiva positiva, enquanto representação da vida, quanto no seu inverso, como representação da morte, associada à cruz. Consideramos ainda que, na obra de Tolkien, as árvores também se presentificam enquanto sujeitos, na medida em que agem, na tentativa de recuperarem o ambiente inóspito de Isengard, possibilitando que as águas retomem o seu curso natural; simbolizam a vida, a suposta esperança de salvação para a Terra Média. Mas essa simbologia, semelhantemente, remete-nos a um discurso ecológico, trazendo à tona o conceito de governamentalidade, nos termos de Castelo Branco (2015), consoante Foucault, a partir do qual podemos perceber o exercício da força estatal, discreta e silenciosamente.

Finalmente, chegamos ao discurso do biopoder, a partir da análise da última *sequência enunciativa*, em que trazemos à baila a sucumbência do mundo da natureza pelo mundo da indústria, sob o poder de Sauron / Saruman. Mas, ao mesmo tempo em que desejava o poder, o controle, sofria grandes investidas de resistência de todos os povos da Terra Média. Tal resistência, porém, fazia parte da própria manutenção do funcionamento do poder.

E, se de um lado, Sauron / Saruman representou o desejo pelo controle, pelo poder; de outro, a escolha do personagem/enunciador Frodo, como condutor para a destruição do anel do poder, simbolizou a condição do ‘bem comum’, em defesa da Terra Média. Fecha-se, assim, o ciclo do poder. Neste sentido, configura-se o conceito de discurso, nos termos de Foucault (2013 [1976]), para quem o discurso é um conjunto de fatos estratégicos, de ação e de reação, de luta.

REFERÊNCIAS:

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil – DIFER, 1987, pp. 131 – 178.
- BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. Trad. CNBB. Brasília: Edições CNBB, s/d.
- BALROG. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Balrog#:~:text=Os%20Balrogs%20foram%2C%20dentro%20do,sua%20fortaleza%20no%20norte%2C%20Utumno>>
- Acesso em 08 de março de 2022.
- BERNARDET, J. *O que é cinema*. São Paulo: Nova Cultural/ Brasiliense, 1985.
- CASTELO BRANCO, G. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CHEVALIER, J. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera Costa e Silva [et al.]. 7.ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? *In: O mistério de Ariana*. Trad. Edmundo Cordeiro. Lisboa: Nova Vega/Passagens, 2015, pp. 83- 96.
- FOUCAULT, M. [1975] *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1997a.
- FOUCAULT, M. [1969] *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1997b.
- FOUCAULT, M. [1970] *A Ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.
- FOUCAULT, Michel. [1969] O que é um autor? *In: MOTTA, Manuel Barros da (org.). Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Petrópolis: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, M. [1977] Poderes e estratégias. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. *In: MOTTA, M. de B. da (org.). Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. v. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 236 - 246.
- FOUCAULT, M. [1978] Diálogos sobre o poder. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. *In: MOTTA, M. de B. da (org.). Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. v. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, pp. 247 – 260.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 272 – 295.

GREGOLIN, M. do R. V. Análise do discurso e semiologia: enfrentando discursividades contemporâneas. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. (org.) *Discurso, semiologia e história*. São Carlos: Claraluz, 2011. pp. 83 – 105

GREGOLIN, Maria do Rosário de Fátima Valencise. *Discurso, história e a produção de identidades na mídia*, 2016. Disponível em: <http://geadaaraquara.blogspot.com.br/2016/04/discurso-historia-e-producao-de.html> Acesso em 09 de jun. de 2017.

Isengard Middle Earth. Disponível em:

<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.shoptime.com.br%2Fbusca%2Fsenhor-dos-aneis-as-duas-torres&psig=AOvVawoi7TreD8rYio8Mb8OLlGmP&ust=1646960933576000&source=images&cd=vfe&ved=oCHAQr4kDahcKEwi43s7krbr2AhUAAAAAHQAAAAAQHQ>> Acesso em 08 de mar. de 2022

O SENHOR DOS ANÉIS: As Duas Torres (The Lord of the Rings: The Two Towers). Direção de Peter Jackson. New Line Productions / New Line Home Entertainment: USA, 2003. [DVD]. 235 min, colorido.

SANTOS de JESUS, N. V. dos. *O Senhor dos Anéis (A Sociedade do Anel): entre os mitos e as relações de poder/saber*. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Sergipe, 2016.

Torres gêmeas: WTC, durante o atentado terrorista em 2001. Disponível em: <<https://lealtudo.blogspot.com/2011/09/torres-gemeas-wtc-ny-atentado-11-de.html>> Acesso em 08 de mar. de 2022.

CAPÍTULO 11

NEOLIBERALISMO E CIBERCULTURA: NOTAS SOBRE A GOVERNAMENTALIDADE CONTEMPORÂNEA

Raquel Rodrigues Rocha¹

A inquietação de pensar o nosso tempo a partir da trama que compõe a sociedade contemporânea é o que motiva a construção destas notas. O ponto de partida para refletir acerca da governamentalidade na atualidade se dá na perspectiva de considerar o neoliberalismo enquanto um sistema de normas que vai além do aspecto econômico, impactando a vida em todas as suas esferas. Em outras palavras, compreender a maneira como o neoliberalismo incide sobre a vida dos sujeitos, torna-o um componente essencial na relação estabelecida entre biopolítica e cibercultura. *Neoliberalismo*, *Cibercultura* e *Biopolítica* formam a tríade que compõe os modos de atuação da governamentalidade em nossa sociedade, ela contorna as relações que constituem os sujeitos e a sociedade, demarcando o nosso tempo.

Seguindo o fio de entendimento do neoliberalismo enquanto sistema que atua sob nossas vidas, tomamos como pressuposto o fato de vivermos em uma época na qual a governamentalidade, em especial nas duas últimas décadas, volta-se para um governo da vida que ocorre tanto *online* quanto *off-line* e tem, como um dos seus princípios a cooptação, o acúmulo e análise de dados em diálogo direto com a biopolítica. Tal modelo de governo, denominado como *algorítmico*, contribui para manutenção e expansão do neoliberalismo enquanto um sistema que incide tanto sobre a vida biológica dos sujeitos quanto

¹ Pós-doutoranda no Instituto de Humanidades – UNILAB, pesquisadora do grupo de pesquisa e extensão universitária CLIPES, vinculado a UFBA e do grupo de pesquisa Teoria Crítica e Educação, vinculado a FACED-UFC. E-mail: raquelrocharodrigues9@gmail.com

sobre a absorção da vida pela cibercultura, mais especificamente, pela *Big Data*. O neoliberalismo, desta forma, é constantemente atualizado e reforçado pelas relações estabelecidas entre os algoritmos e as práticas biopolíticas de governo da vida.

Neste cenário, vislumbramos com maior nitidez a relação entre a cibercultura e as transformações no governo e conduta da vida não apenas no âmbito sócio-político-econômico, como, também, na própria constituição da subjetividade dos indivíduos cada vez mais conectados e dependentes das tecnologias para estruturar a vida. Sob este aspecto, argumentamos que a vida, cada vez mais voltada para o mundo *online* em suas telas e conexões, reforça a lógica neoliberal de condução dos sujeitos e de suas relações políticas, econômicas e sociais. Tudo está cooptado pelas formas de poder, vigilância e controle que aliam o biopoder as práticas de ciberpoder². Tais mecanismos configuram um tipo de governamentalidade que atua dentro e fora das formas de governo algorítmico e da bios.

Se antes falava-se da relação entre poder disciplinar e biopolítica, hoje falamos de biopolítica e o ciberpoder. *Neoliberalismo, Governamentalidade biopolítica e Governamentalidade algorítmica* são, portanto, os conceitos fundamentais para compreendermos a nossa contemporaneidade e sobre os quais tecemos algumas notas a fim de convidar o leitor a refletir acerca da nossa contemporaneidade cada vez mais tecnológica e mercadológica. No intuito de pensar o encontro entre os temas abordados aqui, apresentamos, de modo breve, os conceitos basilares para construção do presente texto.

GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA

O ponto inicial das nossas notas é a compreensão do que significa falar sobre o conceito de governamentalidade. Ao abordar este conceito estamos aqui nos referindo ao que Michel Foucault diz ser um governo das condutas, cujas normas regem a sociedade e são ancoradas em um aparato de tecnologias de poder que incidem sobre a vida dos sujeitos e a organização da sociedade como um todo, isto é, em seus

² Compreendemos aqui que enquanto o biopoder atua diretamente sobre uma anátomo-política dos corpos, o ciberpoder atua sobre as mentes, os desejos e as aspirações dos sujeitos, em uma ação que Byung-Chul Han denomina como psicopolítica. Ver aqui Sociedade da transparência (2013).

aspectos econômicos, políticos e sociais. É a partir das técnicas, das práticas e estratégias de poder utilizadas para estabelecer a normatividade que vamos encontrar os fios e elos que constituem as tramas desse governo das condutas no qual a nossa sociedade se organiza. Ao percorrer a obra de Foucault, percebe-se que o tema da governamentalidade ocupa lugar nos cursos e textos realizados pelo autor nos anos 70³, período em que o intelectual se interessa nos temas que dizem respeito ao governo da população a partir da compreensão dos poderes disciplinar e biopolítico e das tecnologias de poder que demarcam a relação entre Estado e o governo da vida.

Sob este aspecto, interpretar o que significa a governamentalidade é adentrar em questões inerentes a biopolítica e os aspectos de poder, resistência, subjetividade e saber que a caracterizam. O interesse do intelectual é saber em que momento o poder passa a ser exercido sobre um domínio da vida e não mais sobre as propriedades e bens. Esse período se dá justamente na passagem do poder soberano para o poder disciplinar, isto é, a partir das transformações sociais do século XIX, demarcando assim não apenas a ascensão de um poder disciplinar como também a biopolítica e suas tecnologias de governo da vida. É nesse contexto onde os mecanismos de sujeição e controle da vida formam o campo de análise basilar para tratar acerca das questões do poder e da constituição dos sujeitos. Nesse sentido, a biopolítica é analisada por Foucault para compreender em que medida a vida torna-se alvo das políticas de Estado e é perpassada pelas questões políticas e econômicas de seu tempo.⁴

É na conferência proferida no Brasil em 1974, intitulada *O nascimento da medicina social* que Foucault apresenta pela primeira vez a sua concepção de biopolítica. Para o autor, é a partir da medicina que o corpo se torna biopolítico e, por conseguinte, uma atividade biopolítica. O autor chama atenção para medicina como uma prática social que garante o controle da sociedade e o crescimento do capitalismo. Com o processo de industrialização a partir do século XIX,

³ A temática da biopolítica é tratada principalmente nos cursos: *Em defesa da sociedade* (1975-1976); *Segurança, território de população* (1977-1978); *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979); *Do governo dos vivos* (1979-1980).

⁴ É interessante ressaltar que cada período histórico é marcado por técnicas de saber, poder e resistência específicos. Deste modo, ao analisar a nossa contemporaneidade, nos deteremos em compreender as práticas e tecnologias de poder que são próprias da nossa contemporaneidade.

é preciso que haja uma forma de garantir a vida dos trabalhadores operários e isso acontece a partir da medicina social, ela se torna o principal elemento de implementação das tecnologias de poder voltadas para o governo da vida. É a relação entre a medicina e a instauração do capitalismo que encontramos o primeiro nó dessa trama que forma a governamentalidade biopolítica: o controle da vida acontece para atender aos interesses do Estado e do capital.

Já no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), Foucault destaca o crescimento social e, conseqüentemente, as mudanças nas relações sociais, a partir do fortalecimento da burguesia como fatores que demandam por um tipo de governo, de práticas de poder que devem ser voltadas para o controle social e dos corpos dos indivíduos. Tais mudanças requerem a necessidade de criar uma mecânica de poder que atue diretamente sobre a vida dos indivíduos, isto é, “um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza” (FOUCAULT, 1999, p,42). Em outras palavras, é na vida dos homens e na medida em que estes são afetados pelos processos da vida (taxas de natalidade, mortalidade, longevidade, etc.,) que encontramos o cerne da biopolítica utilizada por Foucault para empreender suas análises acerca dos sujeitos e da sociedade.

A relação entre a biopolítica e o desenvolvimento do neoliberalismo pode ser encontrada ao longo do curso *O nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Nele, Foucault destaca as economias liberal e neoliberal como um dos fatores que contribuem para o estabelecimento da biopolítica, demonstrando, assim, a relação fundamental entre governamentalidade e economia e, conseqüentemente, a relação entre as tecnologias de governo e a política baseada na economia. De modo geral, no referido curso, o autor tem em vista expor o liberalismo e o neoliberalismo como planos de governamentalidade que englobam em sua estrutura de funcionamento os setores econômicos e políticos. Mais que modelos econômicos, liberalismo e neoliberalismo são definidos como sistemas de governo da vida que aliam economia, regulação e desregulação do mercado às práticas de governo.

Com base nas obras mencionadas, é possível perceber como a biopolítica é exercida em todo seu potencial de governo sobre a vida, investindo seu poder em todas as esferas da vida, abarcando as totalidades dos eventos a partir da economia, da política e das relações

sociais. A biopolítica, sob esta perspectiva, passa designar aquilo que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, ela faz da relação saber - poder um agente de transformação da vida humana. A biopolítica supre a necessidade iminente de um dispositivo que exerça o controle da vida enquanto bios, assegurando-a e contribuindo para implantação do poder disciplinar, que tem o corpo como objeto de poder.

Parafrazeando Foucault, no curso *Em Defesa da Sociedade*, a biopolítica também possui um cunho político quando se ocupa dos corpos enquanto população, controla os índices sociais, estabelece regras de constituição nos centros urbanos e atualiza as formas de poder sobre a vida.

O indivíduo e a população são dados simultaneamente como objeto de saber e alvo de intervenção da medicina, graças à técnica hospitalar. A redistribuição destas duas medicinas será o fenômeno próprio do século XIX. A medicina que se forma no século XVIII é tanto uma medicina do indivíduo como da população. (FOUCAULT, 2000.p, 64)

Nesta ótica, não é apenas sobre a vida biológica que a biopolítica atua, ela soma-se à disciplina na normatização e controle dos indivíduos. Ela se inscreve tanto no aspecto da bios, quanto nas questões relativas às leis e normas jurídicas. Esse governo da vida, em toda sua amplitude, exercido pelo poder biopolítico pode ser encontrado nos saberes médicos, jurídicos, nas políticas de segurança e nas ações governamentais voltadas para garantir o bem-estar da população. A afirmação da vida absorvida dentro da biopolítica nos leva ainda a compreender que os micropoderes, exercidos dentro de um modelo de governo e normatização da vida, englobam a insurgência das resistências que buscam escapar da normatização da vida e emergem da própria biopolítica.

Portando, compreender a governamentalidade requer pensar a biopolítica e as tecnologias de poder centradas na vida dos indivíduos. A biopolítica atua e age diretamente como uma anátomo-política dos corpos e uma normatização da vida, é um poder que age sobre a vida dos sujeitos. Conseqüentemente, ao falar sobre governamentalidade, estamos nos referindo ao que Foucault aponta como um conjunto de instituições, medidas, análises e condutas que definem e produzem a vida social ordenada de acordo com os interesses do poder em

vigente, isto é, um regime de gestão, governo social que estabelece e normatiza as condutas.

NEOLIBERALISMO

Cientes da relação intrínseca entre o desenvolvimento do neoliberalismo e a biopolítica, compreendemos que no modelo neoliberal a estrutura das relações entre os indivíduos, o poder e a sociedade é fundamentada a partir dos interesses do capital, logo, a garantia de bom funcionamento neoliberal mantém-se com base em uma governamentalidade biopolítica que por um lado, assegura a vida e a segurança da população e, por outro lado, impõe suas condutas e normas que influenciam na formação das subjetividades.

A ascensão do neoliberalismo, segundo Michel Foucault destaca em *O nascimento da biopolítica (1978-1979)*, acontece mediante as crises do liberalismo enquanto modelo econômico e governamental. As crises do sistema liberal no início do século XX abalam as estruturas econômicas dos modos de produção, as políticas de regulamentação do capital e de governo, promovendo um efeito em cadeia que reflete a necessidade de reestruturação do capital. O resultado dessas crises é a necessidade de renovação das práticas biopolíticas de poder, isto é, em uma renovação dos modos de governamentalidade. Vale apontar que as crises do liberalismo vêm acompanhadas de mudanças sociais, em especial no período de avanços tecnológicos e reestruturação dos países pós-segunda guerra mundial, fatores estes que demandam uma série de renovações nas estruturas sociais e mudanças nos modos de vida, Crary destaca que a partir dos anos 80,

(...), a ascensão do neoliberalismo, a comercialização do computador pessoal e o desmantelamento de sistemas de proteção social, o ataque à vida cotidiana se tornou ainda mais feroz. O próprio tempo foi monetizado, e o indivíduo, redefinido como um agente econômico em tempo integral, mesmo no quadro do “capitalismo sem emprego”. (2016, p, 80)

A necessidade de renovação dos modos de governo contribui para reforçar a ascensão do neoliberalismo que, acompanhando o desenvolvimento da cibercultura, se estabelece como modelo de estruturação da nossa sociedade atual. Tomando aqui as palavras de

Negri e Hardt (2014, p.21): “O triunfo do neoliberalismo e sua crise mudaram os termos da vida econômica e política, mas, também, operaram uma transformação social e antropológica, fabricando novas figuras de subjetividade”.

Seguindo a esteira do pensamento foucaultiano, compreendemos que o neoliberalismo é instituído muito mais como uma prática, um modelo governamental, do que propriamente um modelo puramente político-econômico. Dardot e Laval destacam este fato ao afirmarem que a atuação neoliberal no mundo atual vai além dos aspectos de uma ideologia política e econômica, ela segue as transformações sociais influenciando as relações para além dos aspectos econômicos. “Nesse sentido, o neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo sua lógica do capital a todas as esferas da vida” (DARDOT. LAVAL, 2016, p. 7).

É nessa concepção do neoliberalismo que encontramos o fio de ligação entre o advento da cibercultura, o neoliberalismo e a biopolítica. A relação entre os avanços da cibercultura e neoliberalismo torna-se cada vez mais imbrincada na medida em que a indústria tecnológica fortalece o neoliberalismo para além dos aspectos econômicos. Nesse sentido, é possível notar que a cibercultura, principalmente a partir dos anos 2000, contribui para fortalecer o modelo neoliberal de estruturação e exercício dos poderes políticos e econômico, visto que os modos de produção do capital também se concentram no modelo de trabalho característico do pós-industrialismo, isto é, no trabalho cognitivo e relacionados ao desenvolvimento de tecnologias da informação e comunicação.

Neste caso, o neoliberalismo traz consigo mudanças sociais baseadas na produção de bens imateriais e na reestruturação do capital que requer a renovação das práticas de governamentalidade biopolíticas e a inclusão da cibercultura como ferramenta de poder ligada a coerção dos sujeitos. Portanto, é preciso que a biopolítica e suas ferramentas de poder acompanhem as transformações da sociedade e se adequem as novas demandas sociais, atuando assim, em conjunto com a cibercultura, ou melhor dizendo: absorvendo para si novas técnicas e ferramentas de poder que estejam relacionadas diretamente com os aspectos do mundo online e digital. É dessa junção bio e ciber que temos a base na qual o neoliberalismo é

constituído na contemporaneidade. É o mundo digital com seus inúmeros estímulos para troca de informações e exposição na rede, onde situamos a execução do projeto neoliberal de reestruturação do capital e reorganização da sociedade contemporânea.

Dito isto, cabe então reiterar que a governamentalidade exercida no âmbito neoliberal traz consigo questões que vão para além do econômico e das questões do confronto de classes sociais, as transformações sociais acompanham os avanços do mundo digital que demandam das formas de governo um olhar atualizado da sociedade. Pois, de acordo com Henrique Parra (2016), estamos vivenciando uma revolução dos dados, as tecnologias digitais registram, analisam, classificam os aspectos da nossa vida, tudo que é posto na rede se transforma em dado, algoritmo que pode ser usado para nos vigiar, controlar e modelar os comportamentos e ações. Os dados tornaram-se o que alguns pesquisadores afirmam ser o “petróleo do século XXI”, dada a sua importância para as atividades econômicas e a criação da riqueza monetária, bem como o aumento do fluxo de informação acumulado pela Big Data melhora o dinamismo econômico.⁵

A cibercultura com seu governo dos dados contribui, portanto, para a manutenção e fortalecimento do neoliberalismo atual. Ela ressalta aquilo o que Pierre Dardot aponta como um novo capitalismo que contribui diretamente com o estabelecimento de novas tecnologias de governamentalidade biopolítica. A compreensão desse novo capitalismo é apresentada por Dardot no artigo *Néolibéralisme <<classic >>et nouveau néolibéralisme* (2020), nele o autor afirma haver um antigo e um novo neoliberalismo e essa diferenciação entre um e outro se dá justamente devido a capacidade que o neoliberalismo tem de se transformar, de adaptar-se as mudanças da sociedade assumindo a característica de plasticidade e pluralidade.

Com base nessas características, podemos compreender que o neoliberalismo age segundo uma normatividade própria que não é nem ideológica, nem política. Ele segue uma racionalidade governamental que se retroalimenta a partir das transformações sociais. Seguindo tal compreensão, o neoliberalismo consiste numa extensão lógica de valorização do capital para além da esfera única do mercado entendido

⁵ Ver aqui PARRA, Henrique. Abertura e controle na governamentalidade algorítmica. Cienc.Cult. vol.68 no.1 São Paulo Jan./Mar. 2016.

no sentido econômico, até mesmo do próprio Estado, a ponto de torná-lo a norma de nossas vidas e a forma de nossas subjetividades. Como Wendy Brown (2018) enfatiza, é a irregularidade que caracteriza o neoliberalismo, ele não possui identidade própria, é variável e sua principal força está no seu caráter de conseguir se reconfigurar de acordo com os acontecimentos. São justamente os aspectos de irregularidade e a plasticidade que tornam o neoliberalismo adaptável ao ritmo de transformações constantes promovido pela cibercultura, principalmente a partir de meados da primeira década do século XXI, quando os modelos de economia baseados no acúmulo, mineração e análise de dados ganha maior espaço e destaque dentro do campo de investimentos financeiros. Este é, portanto, o ponto de junção entre neoliberalismo e o governo dos dados.

GOVERNO DOS DADOS

Quando falamos governo de dados, estamos nos referimos a um tipo de governamentalidade que elabora estratégias de poder utilizadas em rede e são baseadas a partir da cooptação e análise de dados na internet. Tais análises servem tanto para que os governos monitorem sua população, como para as empresas lucrarem em venda de produtos e serviços oferecidos/induzidos aos usuários da internet. A cooptação de dados, é o que denominam de *big data* e o que podemos considerar como uma das principais fontes e base da economia neoliberal a partir do século XXI. Segundo Antoinette Rouvroy, o processo de produção de dados brutos (anonimato, descontextualização, etc.) corresponde ao que Deleuze e Guatarri chamam de processo de desterritorialização, decodificação, ou seja, produção de sinais de tudo o que os liga a formas ou experiências particulares da vida.

Assim, o algoritmo se transforma em um elemento de governamentalidade, isto é, na governamentalidade algorítmica, cuja coleta e análise dos dados promove um sintoma acelerador do capitalismo. Nas palavras de Rouvroy e Berns:

Por governamentalidade algorítmica, nós designamos, a partir daí, globalmente um certo tipo de racionalidade (a) normativa ou (a) política que repousa sobre a coleta, agregação e análise automatizada de dados

em quantidade massiva de modo a modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis. (2015, p. 42).

Grosso modo, a governamentalidade algorítmica é um sistema que se retroalimenta o tempo inteiro dos dados gerados pelo uso da internet e, com base nesses dados, cria modelos de perfis e comportamentos sem que seja preciso que os sujeitos tenham consciência da manipulação ao qual se submetem. A principal ferramenta governamentalidade algorítmica é a Big Data, isto é: a cooptação, mineração e acúmulo dos dados a partir dos algoritmos que são gerados na internet. Podemos explicar a Big Data a partir da compreensão de que tudo o que é posto na internet se torna um dado, um número algorítmico que é armazenado em *data centers*. A partir dessa cooptação dos dados, criam-se perfis de usuário, cada pessoa é um perfil, uma identidade algorítmica que facilita as empresas de dados na hora de sugerir produtos, páginas a serem seguidas, músicas a serem ouvidas, etc.

Criados os perfis de comportamento dos sujeitos a partir dos dados de navegação na rede, criam-se filtros bolhas que passam a indicar conteúdos de acordo com o perfil daquele sujeito que acessa a internet, assim também, podem ser traçadas as predileções políticas, ideológicas e de consumo. Os filtros bolhas ajudam a moldar os conteúdos aos sujeitos e ao mesmo tempo, moldam os comportamentos a partir dos conteúdos sugeridos. Todo esse processo de algoritmização da vida na internet abre espaço para um campo econômico que se apoia a partir dessa geração de dados e das grandes corporações que dominam a internet, como por exemplo o *Google*, *Yahoo*, *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, as empresas de análise algorítmica, empresas de marketing digital, e similares. A base econômica de funcionamento de tais empresas é criação de um capital imaterial a partir desse novo petróleo do século XXI que são dos dados. Um exemplo nítido de como funciona esse mercado está nas empresas de data mining (mineração de dados), especializadas em minerar, analisar e vender as informações para o Estado ou para o setor privado.

A governamentalidade, contribui para transformar a vida em números, ela favorece a quantificação da vida, transforma os sujeitos em números. Isto é o facilita ao neoliberalismo modelar não apenas o mercado, mas também as relações dos indivíduos com o trabalho e as demais esferas da vida. Nesse sentido é importante estabelecer aqui

uma diferença entre a governamentalidade algorítmica e a biopolítica: embora a governamentalidade algorítmica partilhe de características da biopolítica, como gestão da vida, as tecnologias de poder, vigilância e controle da população, não há no governo dos dados uma preocupação com os indivíduos em seus processos de vida, sua saúde, seu corpo e ou a sua psique. O governo dos dados se fecha em si mesmo, não há um exercício positivo de poder sobre a vida no que se refere a administrá-la, valorizá-la e multiplicá-la tal como Foucault destaca ao falar da biopolítica. Em suma, a governamentalidade algorítmica é indiferente aos processos de emergência da vida, das subjetividades, da superveniência da morte.

Por outro lado, a cibercultura, enquanto ferramenta biopolítica, está inserida no jogo de estratégias neoliberais compreendidas como “Conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder visando a instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a alteração das relações sociais de modo a impor seus objetivos”. (DARDOT. LAVAL, 2016, p, 191). Nesse aspecto, a cibercultura pode ser percebida em uma dupla função: ela serve de ferramenta tanto da governamentalidade biopolítica quanto da algorítmica, assumindo, portanto, a característica de ponto de ligação entre os modos de governo das condutas.

A internet como um instrumento de massificação torna-se uma importante ferramenta de poder nos jogos políticos e econômicos mundiais. Ainda que a internet ofereça inúmeras multiplicidades, possibilidades de comunicação, o que é vivenciado na atualidade é uma internet cuja política de acúmulo e análise de dados a tornam um lugar de reprodução e atualização das práticas biopolíticas e disciplinares de controle e vigilância social. Seguindo na mesma lógica demonstrada por Foucault⁶ na relação entre saber-poder na produção dos discursos de verdade e exercício de poder, é viável afirmar que a produção de saber proveniente da internet, principalmente a partir da web 2.0, passa por processos de automação e análises dos *datamining*,

⁶ Para Foucault, a verdade e sua relação com o poder se dá enquanto modo de produção de cada período histórico e, por isso, ele destaca a verdade como múltipla e diferente em cada período. Como destaca Munchail (2004, p,74): “Assim, dizer que os escritos de Foucault concernem à verdade e ao poder significa que elas realizam investigações históricas que buscam descrever, em períodos determinados da história da cultura ocidental, modos de produção de saberes reconhecidos como verdadeiros e sua articulação com os modos de exercidos de poder”.

utilizado para cooptar todos os dados e rastros de navegação em rede, transformando tudo em capital. Sob esta premissa de tudo ser cooptado pelo algoritmo, Lúcia Santaella evidencia que:

O grande malfeitor, que tudo captura, são os algoritmos. Nada mais no universo escapa da lógica de seu poder invisível e onipresente. O governo e as corporações, as economias, a cultura, a vida, nossos pensamentos, nossos hábitos e nosso eu, as coisas, o tempo e o espaço estão submetidos à governamentalidade algorítmica. Nessa versão renovada da sociedade de controle do capitalismo digital, tudo virou dados mercantilizados. (SANTAELLA, 2016, p, 90)

Cientes que é o mercado que transforma a internet em uma ferramenta de poder e fonte de lucro, o caráter negativo de poder, destacado por Santaella, reside justamente na relação entre algoritmo e o neoliberalismo. Deste modo, o poder que emerge da esfera digital transforma a sociedade em uma sociedade da produtividade, transparente e homogênea que caminha para uma sociedade pós-digital super vigiada e determinada previamente pelas análises algorítmicas. Nesse sentido, o algoritmo converte-se em peça fundamental para uma governamentalidade que põe a vida cada vez mais imbricada nas tecnologias.

Contudo, vale salientar que embora a análise algorítmica seja parte principal no processo de subjetivação, ela não provoca uma ação explicitamente direta sobre os corpos, tal como age o poder disciplinar, nem há um interesse ontológico sobre os processos de subjetivação dos indivíduos. O que interessa na governamentalidade algorítmica não é o sujeito em si, mas as relações que se estabelecidas por ele a partir da internet. Nesse contexto em que sabemos qual o alvo da governamentalidade, podemos mencionar os dispositivos e aplicativos que utilizamos para “facilitar” a vida, torná-la mais prática e produtiva como exemplos de relações estabelecidas onde a governamentalidade é exercida na regulação e condicionamento de condutas. Deste modo,

O sujeito da governamentalidade algorítmica é, cada vez mais, tomado pelo “poder”, não através de sua consciência moral -- presas tradicionais do poder em sua forma jurídico- discursiva -- mas através de múltiplos “perfis” que lhes são atribuídos, frequentemente de maneira

automática com base nos traços digitais de sua existência e de suas trajetórias cotidianas. (BERNS; ROUVROY, 2015, p, 43)

O sujeito da era digital não é mais aquele da disciplina ou da biopolítica, cujo corpo é sua principal força de trabalho e o alvo direto da governamentalidade; esse sujeito que vem se moldando e constituindo a contemporaneidade é um sujeito cujas formas de vida são atravessadas pelas tecnologias digitais, pela governamentalidade algorítmica que se afirma a partir das experiências e relações exibidas na internet.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As táticas de conduta neoliberais utilizam a internet como forma de coação, massificação das condutas cada vez mais ligadas e dependentes do que é exposto e determinado na rede mundial de computadores. Essa relação entre o neoliberalismo e a internet ganha mais força na medida em que a cibercultura se transforma em ferramenta de poder junto às práticas biopolíticas de governamentalidade. Práticas essas baseadas em tecnologias de poder sobre a vida que se estendem para além do controle dos corpos, pois, ela atinge também a psique dos indivíduos, conduzindo-os em uma sociedade na qual a vida é cada vez mais pública e voltada para produção de lucros e a própria noção de liberdade é alterada. Ela não é mais relacionada a potência, ao desejo e sim ao desempenho socioeconômico, é uma liberdade vigiada e influenciada pelos mecanismos de poder bio e ciberpolíticos.

Diante de tais aspectos apresentados no texto, podemos considerar que nossa sociedade contemporânea se forma como um resultado das condutas neoliberais que, junto às ferramentas de poder disponíveis na cibercultura e das práticas biopolíticas de governamentalidade, inauguram um novo modelo de sociedade baseada na exposição dos sujeitos, na supressão da negatividade e do diferente, na transformação de tudo que é gerado em rede, em dados que servem de bem imaterial e lucratividade. A cibercultura abre espaço para novas práticas de poder, novos modos de vida e produção que modificam não só a vida e a sociedade, como também, a própria atuação da biopolítica na sociedade. Como afirma Henrique Parra:

Na medida em que as tecnologias digitais modificam as fronteiras anteriormente estabelecidas em diversos domínios da vida social (trabalho e não trabalho; produção e consumo; público e privado, entre outros), observamos profundas reconfigurações nas dinâmicas sociais, econômicas e políticas que exigem uma observação empírica de processos muitas vezes “invisíveis”. Simultaneamente, para dar “existência” e problematizar tais mutações é também necessário encontrar (ou criar) referências analíticas apropriadas. (PARRA. 2014, p, 31)

Dentro do panorama de desenvolvimento da atualidade a partir da cibercultura, vislumbramos transformações não apenas no âmbito sócio-político e econômico, como, também, na própria constituição da subjetividade dos indivíduos cada vez mais conectados e dependentes das tecnologias para estruturar a vida pública e privada. Imersos nas tecnologias do mundo digital, nota-se que as mudanças que constituem o tempo presente e perpassam a nossa subjetividade e acontecem desde ações mais indiretas – a indução da ideia de liberdade ilimitada na rede e a ação da transparência –, às mais diretas – como controle de dados e criação de filtros-bolha – a partir dos rastros deixados na internet. De forma sucinta, é possível notar que as transformações no *ethos* da sociedade contemporânea são, em grande medida, conduzidas em todas as suas camadas pelas tecnologias digitais.

Essa é a lógica de atuação dos algoritmos que mantém a nova lógica do capital neoliberal e, em certa medida, modifica as formas de condutas e exercícios de poder da governamentalidade contemporânea. A cibercultura traz consigo uma nova perspectiva de governo da vida, incluindo as questões tecnológicas que circundam e perpassam a vida, questões estas relacionadas tanto à vida, enquanto *bios*, quanto à vida que se estabelece no mundo virtual e reverberam nas ações *off-line*. A esfera tecnológica, dataísta da sociedade que emerge na cibercultura põe em questão os limites da biopolítica, promovendo rupturas com aspectos do governo biopolítico e apontando para um outro modo de constituir a sociedade. Aliados ao neoliberalismo, a *bios* e o algoritmo são elementos que constituem o governo da vida contemporânea. Esta é a relação entre biopolítica e cibercultura que reverbera em uma nova forma de governo das condutas que escapa às questões biopolíticas e conduzem a sociedade para uma governamentalidade algorítmica.

REFERÊNCIAS

- BROWN, Wendy. *Défaire le dèmos Le néolibéralisme, une révolution furtive*. Paris: Editions Amsterdam. 2018.
- CRARY, Jonathan. 24/7 - *Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DARDOT, P; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DARDOT, Pierre. Néolibéralisme << classic >>et nouveau néolibéralisme. << <http://sens-public.org/articles/1456/> >> Publicado em 25/06/2020.
- ESPOSITO, Roberto. *BIOS: Biopolítica e filosofia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Segurança, território e população*. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARDT, C; NEGRI, A. *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 Edições, 2014.
- PARRA, Henrique. In: SILVEIRA, Sérgio Amadeu; BRAGA, Sérgio; PENTEADO, Cláudio (org). *Cultura, política e ativismo nas redes sociais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.
- ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação?* In: *Revista Eco Pós*, vol. 18, n. 2, pp. 35-56, 2015.
- SANTAELLA, Lucia. *Temas e dilemas do pós-digital: a voz da política*. São Paulo: Paulus, 2016. - Coleção Comunicação.

CAPÍTULO 12

A VIDA COMO OBJETO POLÍTICO: FOUCAULT E A ASCENSÃO DO BIOPODER¹

Roberta Liana Damasceno Costa²

Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais 'privado'.
(Michel Foucault)

No limiar do século XVIII, veremos, no pensamento foucaultiano, o que seria a arte de governar ou a de bem gerir a população tornar-se uma problemática geral de governo. Foucault apresenta o delinear desta problemática quando a vida dos indivíduos-espécie entra nos cálculos e nas estratégias das engrenagens do poder.

É estabelecendo uma conexão entre a ascensão da vida biológica e os mecanismos de controle operados pelo Estado que o pensador francês analisa todo um conjunto de escritos relativos à arte de governo mostrando como a vida surge diante do exercício da política, suas relações com o poder e a emergência de mecanismos e técnicas de poder sobre a vida (*biopoder*, *disciplina* e *biopolítica*). Portanto, o *biopoder* corresponderá a um mecanismo de poder possuidor de uma racionalidade que visa ao direito de morte e o poder sobre a vida; já a *disciplina* como técnica tem como função tornar o corpo do indivíduo útil,

¹ O presente texto é fruto dos escritos apresentados no desenvolvimento de pesquisas no Mestrado Acadêmico em Filosofia na UFC(2013) e no estágio de Cooperação Acadêmica do PROCAD – UFC/PUCRS(2010-2011).

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UERJ. Mestre e Graduada em Filosofia- UFC. Professora Temporária do Curso de Filosofia – UVA. Professora de Pós-Graduação em Educação – FVJ. MBA em Gestão de IES –FVJ. Membro do Grupo de Pesquisa em Política, Ética e Educação GEPEDE-UVA. Membro dos Coletivos de Mulheres Filósofas Yéba Beló e Filósofas na Rede. E-mail: robertafilos@gmail.com

dócil e produtivo a serviço da lógica econômica; e a *biopolítica* apresenta-se como uma tecnologia de poder que tem como objetivo o controle dos fenômenos (natalidade, mortalidade, seguridade) que envolvem o corpo-espécie ou a população, a fim de prepará-la para atender ao mercado.

A EMERGÊNCIA DO BIOPODER: A INSUFICIÊNCIA DOS MECANISMOS DE GOVERNO

Ao darmos início às nossas análises nos ditos e escritos de Michel Foucault, faz-se necessário explicar a temática que mais claramente é tratada, a questão do poder, como resultado dos acidentes históricos para que consigamos demonstrar, a partir da analítica do poder, “[...] o momento em que o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político” (FOUCAULT, 2005, p. 288).

Iniciamos com o entendimento de que, em sua maioria, as análises em torno do poder são realizadas sob o viés do modelo jurídico de soberania, no qual o indivíduo é detentor de direitos naturais ou de poderes compartilhados total e/ou parcialmente a outro. O indivíduo, ao conceder seu poder a uma soberania, aponta a necessidade da presença do Estado ou de uma instituição governamental regida por um soberano capaz de advogar sob a lei natural, impedindo a “[...] luta de todos contra todos”, ou seja, aquilo que Hobbes (1997) designa como sendo o estado de guerra. Nesta perspectiva, observa-se neste contexto a necessidade da presença da lei como categoria fundamental que possibilita a manifestação do poder na sociedade. Esse é o aspecto de poder que foi por muito tempo disseminado, distribuído na sociedade ocidental.

No entanto, não é nesta perspectiva que Foucault compreende o estatuto do poder. Pelo contrário, ele quer romper com a forma clássica de se fazer análise do poder, comentando sobre o modo de analisar o poder pelo modelo jurídico de soberania e propondo outra analítica. O filósofo comenta, como projeto, o seguinte:

[...] é tentar desamararrar ou livrar essa análise do poder da tríplice preliminar – do sujeito, da unidade e da lei – e ressaltar, em vez desse elemento fundamental da soberania, aquilo que denominaria as relações e os operadores de dominação. Em vez de fazer os poderes derivarem da soberania, se trataria muito mais de extrair, histórica e

empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação. Teoria da dominação, das dominações, muito mais do que teoria da soberania, o que quer dizer: em vez de partir do sujeito (ou mesmo dos sujeitos) e desses elementos que seriam preliminares à relação e que poderíamos localizar, se trataria de partir da própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide. Portanto, não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos. (FOUCAULT, 2005, p. 51).

Nesse sentido, Foucault pensa o poder como relações de força, por exemplo, o fluxo, a troca, o embate e a constituição de forças produtivas, ou seja, o poder é um exercício praticado nas instituições disciplinares de sujeição, na escola, na fábrica, no hospital, na prisão, etc. Para o pensador, o poder gera saber e, este, por sua vez, engendra poder numa relação recíproca entre saber e poder, uma vez que o poder não se liga necessariamente às relações de um aparelho estatal, ou seja, numa superestrutura política ou econômica, mas extrapola estes espaços. Isto significa que o poder está em rede, circula e encontra-se pulverizado por todos os lados da sociedade, pois “[...] o importante é que não se deve fazer uma espécie de dedução do poder que partiria do centro e que tentaria ver até onde ele se prolonga por baixo, em medida que ele se reproduz” (FOUCAULT, 2005, p. 36).

Se para Foucault não existe uma hierarquização e/ou distribuição democrática do poder, isto pressupõe a presença de micropoderes que sustentam os poderes de “base” sem os quais estes não se sustentariam. Para tanto, Foucault afirma o seguinte:

[...] o que seria própria a uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações. O que dizer dos poderes, das estruturas de Estado, da sua ordem e mesmo da sua violência se nelas não se enraizassem, não se utilizassem como estratégia as pequenas táticas locais e individuais? (FOUCAULT, 2013, p. 245).

Na verdade o que existe no real, nas relações sociais e na vida são relações de enfrentamentos, de batalhas, de lutas e de guerra, pois se procura a paz para a preservação da vida; porém, como encontrá-la senão na guerra, no combate, nos processos antagônicos, ou nas próprias manifestações da vida? Uma vez que o poder relaciona-se com o confronto e não o inverso. O *Idealismo Alemão*, aqui

representado no pensamento hegeliano e marxista, afirma que a vida é perpassada por uma constante relação dialética, pois Marx, muitas vezes, remontando a Hegel, afirma que o trabalho é a essência do homem e que, na natureza, a vida no exercício do poder encontra-se numa relação dialética, ou seja, numa constante ascense.

Para Foucault, a dialética, como configuração do confronto entre tese e antítese para resultar numa síntese, não suprime as forças, pelo contrário, facilita o aparecimento de uma relação recíproca de processos antagônicos. Neste universo, em analogia ao trabalho, Foucault afirma que “[...] se o homem trabalha, se o corpo do humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar. Ele é obrigado porque ele é investido por forças políticas, porque ele é capturado nos mecanismo do poder.” (FOUCAULT, 2013, p. 259). Portanto, a dialética hegeliana não supera as contradições presentes na natureza, pois o que existe são lutas, processos antagônicos, e não processos dialéticos.

Dessa forma, o pensamento sistêmico crê que, nas relações sócio-históricas, sempre existiram as práticas de exercícios de poder e as instituições de guerra, pois o poder está intrinsecamente ligado às sociedades guerreiras, uma vez que é mais uma questão de dissenso que se constituiu na história do pensamento ocidental, e não um consenso. Parece até um paradoxo falar em guerra, mas foi somente a partir do século XVI, na Idade Clássica, que a guerra tornou-se um atributo controlado pelo Estado e, conseqüentemente, um privilégio do Estado de conduzi-la em nome da preservação da vida. Se, por um lado, temos um discurso filosófico-jurídico de legisladores da soberania de um Estado natural interpondo-se entre os adversários, por outro, no século XVII, tem-se um discurso histórico-político investido nas instituições de Estado a partir de relações de poder.

De acordo com Foucault, a dialética hegeliana e as teorias da soberania “[...] devem ser compreendidas [...] como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática de guerra social” (FOUCAULT, 2005, p. 69).

Diversamente do modelo jurídico, cuja concepção de poder é centrada na figura do soberano, de um *Leviatã*³ que, por sua vez, não

³ Foucault não analisa o poder através do poder exercido pelo Estado no controle de sua soberania, mas através do que se constitui o objeto de exercício do poder, o corpo

necessita da guerra como condição para sua existência, mas de um contrato que se estabelece entre os indivíduos. Nas palavras de Hobbes (1997), no estado de natureza, “[...] o homem é o lobo do homem” e, nesse estado de guerra, “de todos contra todos”, sem a presença do Estado para apaziguar o “meu bem” e o “teu”, os homens embatem-se. Assim, o Estado hobbesiano não passa de uma figura paternalista e a guerra é apenas uma projeção hipotética, nada real. Sobre este pensador, Foucault relata o que segue:

O que Hobbes chama a guerra de todos contra todos não é de modo algum uma guerra real histórica, mas um jogo de representações pelo qual cada um mede o perigo que os outros representam para ele, estima a vontade que têm de lutar e avaliar o risco que ele correria se tivesse que recorrer à força. A soberania – quer se trate de uma “república por instituição” ou de uma “república por aquisição” – se estabelece não por um fato de dominação belicosa, mas, ao contrário, por um cálculo que permite evitar a guerra. Para Hobbes, é a não guerra que funda um Estado e lhe dá sua forma. (FOUCAULT, 2005, p. 76).

No entanto, para Foucault, é pela análise das relações estratégicas e de guerra que se pode chegar a uma análise do poder, pois as relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre pais e filhos, na família e entre aquele que sabe e aquele que não sabe. Isto pressupõe que a existência da sociedade procede de relações de poder, microlutas, independentemente da institucionalização de um poder soberano ou de grandes poderes que regulem as relações sociais. Portanto, no limiar do século XVII e XVIII, Foucault percebe um deslocamento do *poder soberano* para uma tecnologia de instrumentos que se multiplica nas instituições disciplinares, embora a figura do soberano continue presente no seu exercício de poder.

Incide-se neste contexto uma transformação de direito político e do exercício do poder que se estende dos séculos XVII e XVIII ao XIX, resultando na emergência de uma técnica de poder sobre o corpo individual, a potencialização do indivíduo. A essa técnica, denominada

dos indivíduos. Contrário ao estudo hobbesiano que afirma ter como seu objeto a teoria da soberania, alma do Estado e manutenção deste, o filósofo francês se preocupou em “[...] estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos pelos efeitos do poder, como súditos” (FOUCAULT, 2005, p. 34).

disciplinar ou poder disciplinar, somar-se-á, na segunda metade do século XVIII, outra técnica de poder não disciplinar pela qual se rege o homem-espécie, a *biopolítica*. Essas técnicas estão a serviço de um mecanismo de poder que privilegia a maximização da vida na sua preservação e produção, ambas pautadas no controle e na gestão de uma massa de indivíduos.

Ao constatar que a vida foi elevada a valor máximo da política, com a substituição do tradicional direito de *causar* a morte e *deixar* viver atribuído ao soberano para a sua própria sobrevivência pelo direito de *fazer* viver e *deixar* morrer, busca-se a manutenção e o desenvolvimento do corpo social. Foucault é levado a admitir que houve um simultâneo e paradoxal recrudescimento da violência, em suas próprias palavras, “[...] jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações” (FOUCAULT, 2007a, p. 128-129). A pergunta que tal pensador coloca-se é se existiria então um novo fundamento para o poder de morte que não se opusesse às práticas e às intervenções para a promoção da vida existentes. Nesse sentido, Foucault tenta “eliminar” o paradoxo, revelando a natureza aparente deste, já que explicável dentro da racionalidade *biopolítica* então vigente.

Afirmamos, diante destas reflexões sobre o pensamento político de Michel Foucault, que os seus estudos funcionam como diagnóstico para o tempo presente, pois o pensador francês é um dos poucos estudiosos da contemporaneidade que trilharam seus estudos em diversos campos do conhecimento. Seus estudos perpassam distintas áreas do saber, tais como epistemologia das ciências humanas, ética, linguagem, ciências médicas, jurídicas e política. Nesse conjunto de estudos, vimos que o poder foi o causador da maior repercussão. Destaca-se por ser um campo de investigação deste autor que merece uma atenção privilegiada devido a algumas observações já realizadas em nosso texto. Por exemplo, não existe nenhuma formulação sobre uma teoria geral do poder em Foucault; em seus textos, obras, a problematização do poder é explícita, porém não foi objeto dos estudos foucaultianos sistematizar argumentos construtivos de uma teoria do poder.

É importante salientar que há, no próprio Foucault, em suas investigações, uma impulsão por uma infundável busca pelo saber, o que

o levava a passar por novos assuntos e diversos domínios sem que se deixasse preso às reflexões de caráter mais tipicamente metodológico.

Outra observação é mostrar que, apesar de o poder não ter recebido um tratamento exclusivo em seus estudos, ele foi um dos seus objetos mais desenvolvidos e presentes em suas investigações. Ao procurarmos uma sistematização para o desenvolvimento de nossos estudos sobre o poder em Foucault, vemos que sua abordagem se dá nas investigações sobre a relação entre poder e saber realizadas no início de 1970, em seus escritos *Vigiar e punir*, *História da sexualidade I – a vontade de saber* e ditos, como *Em defesa da sociedade*, *Segurança, território, população*, estendendo-se por toda esta década com análises sobre as instituições da sociedade (prisões, escola, hospitais, exército), governamentalidade e a arte de governar (práticas políticas), teorias políticas (três modelos de exercício do poder: soberano, disciplinar e o biopoder).

O estilo de trabalho desenvolvido por Foucault é demarcado por certos domínios – da medicina, de práticas punitivas, de emergência das ciências humanas, de práticas de exercício do poder político. Estes domínios, submetidos a um exame cuidadoso, cercados por erudição, tratados com uso privilegiado dos dados empíricos obtidos em pesquisas de natureza histórico-filosóficas, dão ao resultado de suas pesquisas o tom mais preocupado em sacudir as evidências e em perturbar as nossas familiaridades do que em estruturar uma obra sistematicamente integrada. Foucault traz, a nosso ver, em suas análises, um aspecto original, profundo e perturbador, pois é a transformação dos seus estudos em ferramenta que nos dão suporte para compreender o mundo que nos cerca de uma nova maneira.

Na *História da sexualidade I – a vontade de saber*, Foucault parece chamar atenção para a reflexão sobre as implicações de gestão sobre a vida, pensada aqui, neste momento, como uma categoria que envolve uma dimensão do político. Não há intenção, neste estudo, em nos deter na definição de um conceito de vida forjado pelas ciências, pois o foco de nossos estudos é mostrar o íntimo das análises deixadas por Michel Foucault, as quais, por sua vez, são capazes de nos instigar a pensar os rumos das decisões políticas no presente, momento em que a vida se torna um mecanismo indispensável ao exercício do poder político.

Assim, ao especular a problemática que envolve a gestão sobre a vida ou vida como dimensão política, não podemos deixar de pensar

que, no âmbito do político, o filósofo francês traz sua contribuição sobre a análise da questão do poder. Foucault (2013) afirma que uma sociedade sem relações de poder é uma abstração. A estrutura social seria, para o autor, atravessada por múltiplas relações de poder, que não se situam apenas em um local específico, como um aparelho de Estado, mas são imanentes ao corpo social. Relações de poder estas que atingem a realidade mais concreta dos indivíduos e que estão no nível do próprio corpo social, penetrando nossas práticas cotidianas (MACHADO, 2010). Assim, Foucault questionou algumas proposições acerca da teoria do poder e, por esse motivo, apresentou, como vimos, a ideia de microfísica do poder, uma vez que o poder não está mais concentrado em um único detentor ou instituição, o poder encontra-se pulverizado dentro das relações sociais. Para chegar a essa “[...] nova economia das relações de poder” (FOUCAULT, 2013, p. 286), o autor abandonou alguns postulados que, em sua época, influenciavam a posição tradicional da esquerda (DELEUZE, 1988) e que, de certa forma, pareciam ser as únicas formas para se pensar a temática do poder.

[...] Não vejo quem – na direita ou na esquerda – poderia ter colocado este problema do poder. Pela direita, estava somente colocado em termos de constituição, de soberania etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho do Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas. Contentavam-se em denunciá-los no “outro”, no adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a mecânica do poder nunca era analisada. (FOUCAULT, 2010a, p. 6).

O que interessava para Foucault não era a construção de um novo conceito, mas sim a análise do poder como prática social, historicamente constituída, e as múltiplas formas de exercício deste na sociedade. Assim, mais do que responder a pergunta “o que é o poder?”, para o autor, é mais importante indagar

[...] quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos mecanismos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados? [...] a análise do

poder ou dos poderes pode ser, de uma maneira ou de outra, deduzida da economia? (FOUCAULT, 2010a, p.174).

É nessa direção da analítica foucaultiana do poder para pensar a entrada da vida nas questões que envolvem o exercício do poder político que observamos, em termos foucaultianos, a passagem do poder soberano (um poder simbolizado pela espada e que somente é exercido sobre o direito à vida dos súditos, definido por poder de morte, manifestado como subtração, captação, apropriação e aniquilamento da vida do súdito para subtrair suas potencialidades e sua força) ao *biopoder* (poder que busca controlar a vida em suas dimensões – organismo vivo, biológico, indivíduo, populações, produção de subjetividades). O *biopoder* procura potencializar a vida através dos seus mecanismos e processos globais. Esse poder, veremos adiante, está apoiado em duas tecnologias: a primeira – *anátomo-política* ou *disciplina* – investindo no controle dos corpos dos indivíduos; e a segunda – *biopolítica* – chave de compreensão para o retorno das análises foucaultianas para as práticas de governo do Estado, que exerce seu controle sobre o *corpo-espécie*, a população.

Para o nosso autor, o resultado da emergência do *biopoder* dá-se com o surgimento do capitalismo, uma vez que o poder soberano não acompanhou as transformações econômicas e políticas da sociedade, demonstrando sua ineficácia como modelo de governo. Na tentativa de encontrar a melhor forma de governar o Estado e garantir sua prosperidade, o *biopoder*, como um mecanismo de poder atrelado ao capitalismo que visa não mais subtrair a vida dos súditos em suas potencialidades, mas exercer um poder positivo sobre ela, encarrega-se de maximizar suas potencialidades tanto em nível individual quanto no populacional. Foucault nomeia essa nova espécie de poder de *biopoder* ou “[...] poder de fazer viver e deixar morrer”⁴ em oposição ao poder soberano ou “[...] poder de fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 2005, p. 287-294).

⁴ Na época clássica, o poder deixa de basear-se predominantemente na retirada e na apropriação para funcionar na base da incitação, do reforço, do controle, da vigilância, visando, em suma, à otimização das forças que ele submete. Como diz Foucault, nesse novo regime o poder é destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las, mais do que a barrá-las ou destruí-las. Gerir a vida, mais do que exigir a morte. Quando exige a morte, é em nome da defesa da vida que ele se encarregou de administrar (PELBART, 2003, p. 56).

É na instauração do *biopoder* que a visão do poder na modernidade se concentrará na gestão sobre a vida, na produção de forças de vida, e não apenas em controlar e governar somente o território, as riquezas e o mercado. Trata-se principalmente de governar populações, controlá-las e medicamentá-las, favorecendo seu crescimento e bem-estar.

O GOVERNO DA VIDA SOBRE O CORPO DO INDIVÍDUO E SOBRE A ESPÉCIE HUMANA

Foucault demarcou em seus estudos que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, as transformações operadas no tocante às relações de poder e de governo levaram o poder soberano a ser substituído gradativamente pelo poder da vida ou *biopoder*.

Vale salientar, pela noção de governo da vida imposta pelo *biopoder*, que as sociedades monárquicas foram transformando-se em sociedades disciplinares. Assim, os estudos foucaultianos revelam que, ao longo daqueles séculos, multiplicaram-se, por todo o corpo social, inúmeras instituições de disciplina⁵, tais como as oficinas, os hospitais, as fábricas, as escolas e as prisões.

O poder sobre a vida como compreendemos neste momento não estava materializado no rei, não tinha na apropriação dos bens e das riquezas dos súditos sua razão de governo, como estava definido no governo do poder soberano, mas estava materializado no corpo do indivíduo e no seu atributo de utilidade, o qual queria governar e dele se apropriar, dirigindo para ele suas estratégias e criação de mecanismos de controle.

⁵ A esse respeito, assinala Foucault (2006, p. 118) o seguinte: “[...] as disciplinas no decorrer dos séculos XVII e XVIII são fórmulas gerais de dominação, diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; é até a elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes. Diferentes também da domesticidade, que é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada, estabelecida sob a forma da vontade singular do patrão, seu ‘capricho’”. Foucault (2006, p. 119) ainda afirma que “[...] o momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano que visa não unicamente ao aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas à formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente”.

Portanto, o poder disciplinar, que não se detém como coisa e não se transfere, pois não é dado como propriedade, é o poder que marca o início de compreensão do poder de gestão produtiva da vida. Para Foucault,

[...] o poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo (FOUCAULT, 2005, p. 143).

Isso só confirma que a tecnologia do poder (disciplinar), localizada no corpo do indivíduo, além de produzir efeitos individualizantes, também manipula o corpo através de forças que o tornam, ao mesmo tempo, útil e dócil. Na trama do poder que exerce sobre o corpo, modelando-o politicamente, ele transforma-se em objeto de estudos de uma *anátomo-política* que se configura como estudo da forma como os corpos dos indivíduos são investidos politicamente. Assim, podemos compreender que

[...] a anátomo-política revela as técnicas pelas quais a rede de micropoderes faz dos corpos dos homens o ponto de apoio que a torna possível. Revela como o poder político faz dos corpos o local de seu exercício, revela como a política se ancora nos corpos individuais. A partir dessa relação estreita entre política e corpo, pode-se entender a importância do papel que a medicina vai passar a exercer, na determinação das formas e das normas pelas quais o corpo humano politizado será constituído (FARHI NETO, 2010, p. 26).

Vemos no século XVIII, associado à prática das disciplinas, o que deveria responder ao ideal de uma sociedade normalizada, maquinica, onde os indivíduos que não respondessem a ordem geral do “normal” deveriam ser adestrados por técnicas disciplinares, como máquinas de castigos, observatórios regidos por manuais para enquadrá-los no padrão de normalidades definido por conhecimentos positivos sobre o indivíduo. É importante salientar a produção qualificada cientificamente desses conhecimentos que, por sua vez, expandiram-se como um saber técnico acerca dos comportamentos, uma engenharia das condutas, uma ortopedia da individualidade.

Os métodos que permitem o controle minucioso do corpo-indivíduo vão garantir a manutenção da sociedade disciplinada. Os hospitais, as fábricas, os cárceres, os exércitos e os colégios estão disciplinados. O padrão de medida será a *norma*, o normal é ser saudável, porém, em uma sociedade reticulada pela *norma*, cada instituição determinará o que é normal.

O exercício do poder disciplinar não mobilizou grandes procedimentos, complexas estratégias, mas atuou por meio de instrumentos comuns, como a vigilância hierárquica (no sentido de se poder enxergar a tudo e a todos, estabelecendo uma rede, onde todos são observados), a sanção normalizadora (existência de uma modalidade punitiva, na qual os mínimos atos desviantes do indivíduo sejam passíveis de penalização, via correção ou punição) e o exame (caracterizado por permitir uma alta visibilidade do indivíduo, intensificando sua individualização mediante sua descrição pormenorizada, destacando suas diferenças frente aos demais sujeitos) (FOUCAULT, 2006, p. 143-183).

Segundo Foucault (2006d), os métodos disciplinares permitiram o controle minucioso das operações do corpo, que, por sua vez, realizam a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade, inaugurando uma anatomia política, circunscrevendo uma relação de extrema sujeição, pois implica o domínio do corpo do outro. Essa docilidade política e utilidade econômica foram particularmente interessantes para uma burguesia que tinha como projeto alargar seus lucros, enraizar-se politicamente, universalizar valores que lhe eram próprios e afastar de si os riscos da subversão e da revolta popular. Desse modo, o corpo do homem moderno foi investido de uma disciplina que especializa uma individualidade e uma interioridade, fabricadas por meio de mecanismos que visam circunscrever esse indivíduo nos espaços habitados, no controle de suas atividades, na organização do seu tempo. O poder disciplinar tem a pretensão de fabricar o indivíduo de modo a atingir um duplo objetivo.

Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contrapoder, isto é, tornar os homens

dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política (MACHADO, 2010, p.193-194).

O quadro de organização social configurado pelo poder disciplinar fez surgir a sociedade disciplinar para a prosperidade do capitalismo industrial, alinhando seu foco de atuação na organização da territorialidade para os corpos individuais, extraíndo destes maior produtividade e força, ao mesmo tempo que engendrava docilidade, maximizando competências e diminuindo resistências. Confirma-se a diferença do que ocorria na sociedade de soberania durante os séculos XVII e XVIII, na qual a submissão dos súditos era o foco do exercício do poder soberano. Na sociedade disciplinar capitalista e industrial, o interesse estava na construção de mecanismos disciplinares que percorreu o corpo individual para capturá-lo com a finalidade de gerir equilibradamente a própria vida, extraíndo dela total submissão política.

As disciplinas, na exposição foucaultiana, asseguravam a construção de corpos dóceis e codificáveis, manipuláveis em todos os sentidos, elas esquadrinham espaços, calcularam gestos, aumentaram habilidades. A vida entrou em um sistema de domínio que articula e recompõe, individualizando os corpos, que são mantidos constantemente vigiados, utilizados e eventualmente punidos.

Na nova configuração da vida que está submetida ao nível do detalhe, do esquadrinamento, do controle, surgirão as bases de um poder que não será mais individualizante, mas massificante, pois o controle sobre o biológico desloca-se do *homem-corpo* (indivíduo) para o *homem-espécie* (população). Nesse sentido, queremos deixar claro que o poder sobre a vida, exercido de forma disciplinar, não deixou de existir, ganhou uma aliada e uma nova tecnologia de apoio que utiliza controles reguladores para operar sobre a vida biológica da população. Essa nova tecnologia de poder é denominada por Foucault de *biopolítica*.

A nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo de individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz direção não do homem-

corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana (FOUCAULT, 2005, p. 289).

Com o advento dessa nova tecnologia do poder, vemos inserido, no maquinário do poder, o corpo social ou a população e suas múltiplas ramificações no qual irão ser sutilmente geridos por mecanismos como estes: seguridade social, controle de natalidade, controle da mortalidade, cuidados de higiene, etc. Isso, em outro momento da nossa pesquisa, foi preliminarmente esboçado. É para o funcionamento desse controle da população que a *biopolítica* conta com o saber médico, que, por sua vez, traçou as políticas de higiene necessárias ao bem-estar populacional.

O *poder-saber* da medicina propiciou a formulação de um saber técnico pela conjunção medicina e higiene; por meio dele, institui-se o mais importante atributo das biopolíticas sobre os corpos, seja individual, seja populacional, através do qual se garantiu a inserção controlada dos sujeitos no aparelho de produção, principalmente, através do ajustamento dos fenômenos populacionais aos processos econômicos.

Foi com o advento do capitalismo que a medicina deixou de ser uma medicina privada, extremamente individualista e com pequenas e discretas ações na sociedade para tornar-se uma medicina da coletividade, buscando, dessa forma, atuar com maior eficácia sobre “[...] o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo espaço da existência” (FOUCAULT, 2007, p. 135).

Vimos, nas análises foucaultianas, que o nascimento da medicina social como pertencente à realidade biopolítica foi o momento em que o capitalismo industrial teve seu espaço garantido na ocupação e no controle da população. A figura do médico vai percorrer todos os espaços da vida cotidiana em busca de desvios, irregularidades que coloquem em risco a saúde da população; também buscará alimentar essa mesma população com as necessidades impostas pelo padrão de vida capitalista. Portanto, a *biopolítica* aparece como a prática política de apreensão tanto do *corpo-indivíduo* como do *corpo-espécie* no capitalismo e na medicina, ou seja, como instrumento desse controle político.

Assim, é importante perceber que diversos aspectos da vida social passaram a ser avaliados. Tal fato teve seu destaque quando a

população passou a ser encarada não só como objeto de poder, mas também como fonte de saber. Nesse aspecto, Foucault ressalta que

[...] a população é um conjunto de elementos no interior do qual podem-se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo. Com a tomada em consideração ou, se preferirem, a pertinentização de efeitos próprios à população, creio que temos um fenômeno muito importante: é o ingresso, no campo das técnicas de poder, de uma natureza que não é aquilo que, aquilo acima de que, aquilo contra o que o soberano deve impor suas leis justas. (FOUCAULT, 2008, p. 97-98).

A população passou de simples dado objetivo para ser um dado cuja abordagem é necessária no contexto de diversas variáveis, que abrangiam desde o clima, o comércio, até a circulação de riquezas. De acordo com Duarte (2010, p. 246), as observações foucaultianas levam a perceber que

[...] a população assumiu novos sentidos no século XVIII, fundindo-se nela o entendimento da espécie humana como ponto de “inserção biológica primeira” do homem, e o novo sentido atribuído à noção do “público”, entendido agora como conjunto das opiniões, dos comportamentos, das maneiras de proceder, dos temores e dos preconceitos coletivos.

Portanto, foi por meio do aprofundamento das análises foucaultianas sobre a população que atentamos para um afastamento da noção tradicional do Estado e da soberania, pois a emergência da população possibilitou uma nova noção de governo a ser definida no Estado Moderno. Para Candiotto (2010), tal justificativa para as investigações apresentadas por Foucault ocorre da instituição, no século XVIII, de uma arte de governo transformada em um saber sobre o governo, pois

[...] a população será o objeto que o governante deverá levar em consideração no seu saber e nas suas observações, se ele quiser governar de maneira racional e refletida. Não há um saber governamental que prescindia do conhecimento de todos os processos que circundam a população. Esse saber será denominado de economia.

A economia política surge quando a população é considerada um dos elementos fundamentais da riqueza. Para os fisiocratas, a ciência do governo é aquela que tergiversa sobre as relações entre riquezas e população. O nascimento da economia política e o surgimento da população demarcam a passagem das artes de governar para a ciência política, das estruturas da soberania para as estruturas do governo. (CANDIOTTO, 2010, p. 39).

Governar a população será a finalidade última do governo. É preciso governar para melhorar a vida e a saúde da população, assim como para aumentar sua riqueza e seu bem-estar. A população é instrumento do governo, na medida em que este dela se vale, sem que seja percebido, por meio de campanhas, tais como a relacionada ao controle das taxas de natalidade e o redirecionamento de seu fluxo, pois ela é ainda sujeito de necessidade e, ao mesmo tempo, objeto nas mãos do governo. A população “[...] aparece como consciente, em face do governo, daquilo que ela quer, e inconsciente, também, daquilo que se quer fazer a ela” (FOUCAULT, 2008, p. 109).

No curso *Segurança, território, população*, Foucault tem como foco de suas reflexões a análise de novas formas de exercício de poder sobre os problemas vitais da população que demandam ações governamentais. Pensando na questão do como conduzir as ações de governo voltadas para administrar o corpo-população, o pensador francês privilegiou um sentido específico para a noção de governo que o levou também a elaborar uma nova terminologia para definir uma nova arte ou técnica de governo chamada de *governamentalidade*.

Nos estudos do pensador francês, percebe-se a referência à noção de governo conforme Duarte (2010); visa-se assim a um sentido mais abrangente desta noção como a arte de condução das condutas humanas.

A noção geral de governo, entendida em sentido mais amplo como a arte de conduzir as condutas humanas – governo das crianças pelos adultos, governo dos alunos pelo mestre, governo das almas pelo sacerdote etc. – já havia sido objeto de interesse de Foucault no curso *Os anormais*, de 1974-1975. Sabe-se também que a noção de governo desempenhará um papel decisivo na transformação do pensamento foucaultiano rumo às pesquisas finais sobre a hermenêutica do sujeito, sobre o cuidado de si e sobre a ética, visto que tais análises tornaram-se

possíveis a partir do deslocamento da noção de governo dos outros para a noção de governo de si mesmo. (DUARTE, 2010, p. 236).

Foucault, ao abordar a noção de governo, tenta compreender o conjunto de técnicas, métodos que vão garantir a conduta dos homens; portanto, a nosso ver, será com a investigação sobre a nova arte de governar que nosso autor passará “[...] a examinar genealogicamente as práticas de governo ocidentais desde o século XVI até o século XX, ou seja, desde o princípio da razão de Estado até as formas de governo liberal e neoliberal” (DUARTE, 2010, p. 237-238).

Ao aprofundar suas análises dos fenômenos da população, Foucault se viu afastado da noção tradicional do Estado e da soberania, a qual cedeu lugar à nova noção de *governamentalidade*, assim expressa na sua pretensão de investigação,

Para concluir, gostaria de dizer o seguinte. O que pretendo fazer nestes próximos anos é uma história da *governamentalidade*. E com esta palavra quero dizer três coisas: I - o conjunto constituído pelas instituições, procedimento, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança; II - a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros - soberania, disciplina, etc. - e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes; III - o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (FOUCAULT, 2010a, p. 292).

A noção de *governamentalidade* apresentada por Foucault é fruto da compreensão deste a respeito das mutações operacionais do poder soberano que, ao longo do século XVII, não ficava limitado à imposição de leis e proibições aos súditos, mas funcionou de maneira complementar por meio de técnicas diversas de governo policial⁶, que visavam adequar, nos espaços urbanos, a colocação dos

⁶ Visando ao fortalecimento e sobrevivência do Estado, a tecnologia de governo denominada *governamentalidade* permitiu a expansão da biopolítica, já que as ações

homens e das coisas; também almejavam conquistar através destas técnicas “[...] o controle microscópico das condutas humanas, das riquezas e das condições de subsistência” (DUARTE, 2010, p. 248).

Fica evidente que a caracterização do governo soberano ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII está não na sua capacidade de governo exclusiva de impor a morte aos seus súditos, mas no seu conhecimento e direção voltados para a gestão dos homens e das coisas, visando, acima de tudo, ao fortalecimento do Estado por meio do bom exercício do governo. Foucault reforça suas análises sobre a necessidade de se pensar a constituição de um novo saber sobre o governo e a economia política, pois, graças ao fenômeno da população, foi permitido apreender uma rede de relações contínuas entre a população, o território e a riqueza. Através destas relações, prevêm-se ações táticas gerais de *governamentalidades* que garantiriam a sobrevivência dos Estados.

Desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não é estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade. (FOUCAULT, 2010a, p. 292).

do governo ultrapassaram o universo mental e institucional do antigo regime de soberania clássico e centralizador, o que justificará uma nova leitura das técnicas de governo policial, que, em suma, tornava-se responsável por vigiar o conjunto de atividades humanas em um determinado território, envolvendo suas relações sociais, econômicas, comerciais e de saúde. Segundo Duarte (2010, p. 248), as técnicas de governo policial eram responsáveis por “[...] avaliar e cuidar das condições climáticas do território, explorar racionalmente seu potencial econômico, avaliar os riscos e tomar medidas necessárias para garantir a segurança, não apenas do território como tal, mas das diversas atividades que aí se desenvolviam. Em suma, a polícia não governava por meio da vigilância amparada na lei, mas pela intervenção ativa e contínua na conduta dos indivíduos” (DUARTE, 2010, p. 248).

Vemos que a vida do corpo-população pôde aparecer como primeiro objetivo do governo, o qual deveria garantir melhorias para suas condições de vida. Dessa forma, ficará a cargo do Estado, através da sua ação discreta e capilar, estabelecer e garantir, através de um discurso intervencionista, afirmando a sua necessidade de atuação, normas que irão direcionar as condutas dos homens e das coisas pertencentes a ele.

Será em nome da preservação da vida do corpo-população que o Estado buscará incutir, no seio desta mesma população, a necessidade de intervenção naquele como condição para melhoria da vida. A partir do momento em que o poder passou a ser um poder de fazer viver e deixar morrer, interessará ao Estado estabelecer políticas higienistas e eugênicas visando sanear o corpo da população e livrá-lo das suas infecções internas.

OS PARADOXOS DO BIOPODER: A VIDA EM RISCO

Observarmos, em nossas reflexões acima, que o deslocamento da ação do poder soberano para um poder de valorização da vida, no caso o *biopoder*, fez Foucault avançar em suas análises acerca deste poder sobre a vida, motivado pelo diagnóstico do que ele irá chamar doenças do poder. Tal cuidado com a vida trouxe consigo a demanda de ações que fundamentaram a exigência contínua e crescente da morte em massa de tudo ou todos aqueles que constituíssem um perigo iminente à preservação da vida saudável da população.

Foi e será preciso eliminar o perigo à vida da população. Pautado no discurso da preservação da vida, a guerra surgirá como artifício utilizado pelos Estados para eliminar, através da morte de milhões, a garantia de melhores condições vitais possíveis. Veremos que a partir do momento em que a ação do poder estatal era promover e zelar pela vida, as guerras vão se tornar mais sangrentas, e os genocídios e holocaustos se multiplicaram dentro e fora da nação.

Jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. [...] As guerras já não se travam em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da

sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. (FOUCAULT, 2007, p. 128).

Foucault afirma que, nos séculos XIX e XX, a vida sofreu um dos maiores processos de desvalorização, foi no momento em que se constituíram os discursos biológico-racistas, o que propiciou o surgimento do racismo de Estado, que teve, no nazismo e no stalinismo, o ápice de sua execução – entramos com a reflexão acerca da relação da guerra com a política.

Tais questionamentos são pertinentes para a compreensão da realidade do exercício do biopoder nos séculos XIX e XX. Isso causou o surgimento do nazismo e do stalinismo. Como pensar o direito de matar, de fazer a guerra, de exterminar a vida de milhões de pessoas? Que se outorgaram esses regimes políticos, dentro e fora dos limites de seus territórios? Justamente esses regimes que, paradoxalmente, se constituíram a partir da preocupação com a vida das populações. Como explicar o acontecimento do nazismo e do stalinismo?

Tais regimes são explicados por uma lógica racional do discurso filosófico-jurídico, por uma concepção liberal do poder; política que justifica e argumento da utilização da guerra estão em relação de exterioridade. A sociedade política estabelece e garante a paz social. Com a política, termina a guerra de todos contra todos. A guerra é pensada apenas como um recurso político, uma decisão política, uma continuação da política por outros meios.

Na contramão desse discurso político-jurídico da paz social, Foucault traça o percurso de outra discursividade, para a qual, ao contrário do que estabelece a concepção jurídica, a política é uma continuação da guerra, a política se funda na guerra. Esse é o discurso histórico-político da luta de raças, que, durante os séculos XVII e XVIII, na Europa, trabalhava com a tese da divisão da sociedade em duas raças em conflito. A atualidade social e política seria a posição momentânea assumida pela batalha contínua entre duas raças inimigas que, a partir de uma invasão originária, se enfrentam ao longo da história. “Esse é o discurso que aristocratas e reis lançam uns contra os outros, nas suas disputas de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 13).

Com a hegemonia burguesa, no século XIX, o discurso da luta de raças se esgota. Nesse modo de contar a história, de entender a política, a burguesia era a raça não guerreira, e tinha pouco a se vangloriar. A partir daí, no século XIX, a noção de luta de raças sofre uma mutação e segue dois caminhos. De um lado, a luta de raças é reelaborada como luta de classes. Foucault entende que para os analistas burgueses da pós-revolução francesa o que era um conflito bélico entre raças se torna um conflito civil entre classes econômicas. Na sequência, o operador “luta de classes” vai ser um operador central para o marxismo. Por outro lado, a luta de raças conduz ao racismo de Estado. A raça, originariamente ligada a tradições, torna-se uma noção biológica. A sociologia incorpora os conceitos da biologia darwinista. Faz-se a leitura da sociedade a partir dos operadores da seleção natural, da hereditariedade, da adaptação ao meio natural, da luta pela vida. É a sobrevivência dos mais aptos que faz a sociedade evoluir.

O darwinismo social compreende a sociedade como uma resultante do conflito entre indivíduos e grupos, em luta pela vida. No viés liberal, a luta pela sobrevivência deve ser livre de intervenções, para que os mais fortes triunfem. Já no discurso intervencionista, a partir da correlação estabelecida entre o anormal e o criminoso, entre a degenerescência e a hereditariedade, o Estado, no século XIX, busca exercer um papel positivo no mecanismo sociobiológico.

Em defesa da sociedade, caberá ao Estado purificar a raça, identificar, filtrar, excluir os elementos anormais e degenerados. O nazismo e o stalinismo podem ser interpretados não exatamente como continuações, mas como transformações desses dois operadores do século XIX: o “racismo de Estado” e a “luta de classes”, os quais, por sua vez, derivam da ideia de uma luta de raças.

Pode-se dizer que o nazismo foi o paradoxo da *biopolítica*. Nunca a vida e o patrimônio biológico da população estiveram tão claramente no centro da atividade política, porém, se a *biopolítica* é a tecnologia do poder e do direito de fazer viver, como entender, por exemplo, que o nazismo possa ter feito morrer tantas pessoas? Como a *biopolítica*, que é propriamente um regime de promoção da vida, pôde, no nazismo, exercer o direito de fazer morrer?

Neste caso, o racismo teve um papel fundamental, pois o ele rompe a homogeneidade da população, e a sociedade é percebida como uma mistura de raças em guerra constante. A guerra mais uma

vez se torna um instrumento da política não para salvar, mas para implementar a vida. Foi por meio deste discurso que o nazismo usufruiu da guerra para explicar a sua intenção política; e a política teve como fim a guerra.

O poder sobre a vida para implementar a vida levou a Alemanha à guerra fundamentando-se em dois motivos: por um lado, a guerra interna deve purificar a raça, eliminando as causas de sua degenerescência, os anormais e as raças inferiores; por outro, a guerra externa deve expor os elementos da própria raça ao fogo depurador da guerra. Para o nazismo, somente a guerra externa, levada às últimas consequências, inclusive para o povo alemão, poderia eliminar os mais fracos disseminados na própria raça.

No stalinismo, a transformação biológica do operador “luta de classes” foi mais sutil. O tema da luta de classes foi tratado pelo regime soviético stalinista ao modo de uma luta de raças. Os grandes expurgos visavam à purificação da classe. O inimigo de classe foi tratado como perigo biológico, como inimigo da raça. O inimigo político era considerado anormal, desviante, louco.

Nestas reflexões sobre a norma, a sociedade disciplinar, o governo, elementos fundamentais no surgimento do *biopoder* referendou um diagnóstico que nos parece presente em nossos dias. Veremos tornar-se cada vez mais evidente a submissão do Estado às leis mercadológicas, assumindo o papel principal de gestor do sistema econômico. O poder do Estado na modernidade zelou pela economia, procurando, mediante regras claras e específicas, permitir o acúmulo de riqueza e a sobrecarga do trabalho nas classes operárias. O Estado define o modo de vida dos indivíduos, orientando-os naquilo que supõe seja o melhor para todos, exercendo o poder de tornar os homens úteis. Deixa de reconhecer individualidades e passa a gerir a vida coletiva, conduzindo todos para os mesmos interesses, os mesmos desejos, as mesmas necessidades.

Será na luta e manutenção da vida saudável da população que vemos serem travadas guerras diárias não somente bélicas, mas confrontos que pretendem instaurar, no seio da sociedade, o discurso da exclusão, da higienização. Deve-se ao início deste movimento de controle coletivo da vida com a medicina social, caracterizada como braço estruturado do poder estatal, o começo dessa batalha em prol de um modelo de vida no qual a vida administrada do grupo social

como um todo passou a aceitar o estabelecimento de dietas para o bem viver em geral.

O Estado assume a condução da vida das pessoas e passa a orientá-las nas suas ações. É esse o poder dominante que se identifica com a gestão da economia e com a prevalência do poder, ampliando suas ações mediante instituições que previnem a saúde, educam, treinam e asseguram ao trabalhador condições mínimas de manutenção da vida. Mediante essas atitudes, faz com que a população acredite necessitar da intervenção e do cuidado do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REVERBERAÇÕES DAS ANÁLISES FOUCAULTIANAS

O grande mérito das análises diagnósticas de Foucault é a novidade de pensar de outra forma a relação dos indivíduos com o poder e a possibilidade de pensar como a vida poderá resistir em tempos sombrios e de desvalorização da própria vida. Resistir, para nosso autor, é a possibilidade de permitir pensar a construção de novas formas de vida através de lutas, lutas que na atualidade não são mais travadas apenas contra a sujeição, seja frente às formas de dominação, de tudo aquilo que ligará o indivíduo a si mesmo e o submete ao outro, seja diante do processo de governo por individualização.

A vida na contemporaneidade irá reclamar o direito de constituição das subjetividades. O indivíduo, na condição de afirmar-se como criador de si, sujeito agente da própria subjetivação, construção de si, dar-se-á pela relação consigo, que como forma expressa da vida do indivíduo apontará como possível resistência aos efeitos negativos do poder.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. A governamentalidade política no pensamento de Michel Foucault. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 11, n. 1, p. 33-43, jan./abr. 2010.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Riode Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FARHI-NETO, Leon. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: CidadeFutura, 2010.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 258-280.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 273-295.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 2006b.

HOBBS, Thomas de Malmesbury, Leviatã. *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísico poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010. p. VII-XIII.

PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CAPÍTULO 13

NAS AREIAS MOVEDIÇAS DO PRESENTE: O “CASO CHILE”

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz¹

Las armas, no los hombres pelearon. Habían dormido lado a lado en una vitrina, hasta que las manos las despertaron (...) las dos sabían pelear – no sus instrumentos, los hombres – y pelearon bien esa noche. (...) Las cosas duran más que la gente. (Borges)

I. UM MAPEAMENTO DO USO DO PRESENTE NA DISCURSOGRAFIA FOUCAULTIANA

Lembremos que esse termo surge primeiro como diagnóstico do presente (ligado a Nietzsche e a filosofia como atividade peculiar de escavação sob os próprios pés) (Caruso, 1969, p.82), posteriormente retorna como “a escolha ético-política que temos que fazer a cada dia é determinar qual é o perigo principal”, tarefa formulada por Foucault numa entrevista em inglês², mas da qual sem inocência e na posterior versão em francês, foi apagada a palavra “escolha” e transformada numa referência ao “trabalho do pensamento” consistindo em

¹ Yolanda Gloria Gamboa Muñoz é autora de *Isócrates e Nietzsche: uma relação Perigosa?* (Paulus, 2019), *Nietzsche: a fábula ocidental e os cenários filosóficos* (Paulus, 2014), *Escolher a Montanha. Os curiosos percursos de Paul Veyne* (Humanitas, 2005) e numerosos artigos, contos e experimentações sobre América Latina e temáticas relacionais a partir de Michel Foucault, Paul Veyne, Pierre Klossowski, Platão, Raul Ruiz e Roberto Matta. É professora dos programas de graduação e pós-graduação do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduada em Filosofia pela Universidade de Chile, mestrado em Filosofia pela PUC-SP, doutorado pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutorados como pesquisadora colaboradora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: hilacha@uol.com.br.

² A primeira versão foi recolhida pela tradução no *Dossier. Últimas entrevistas*, Taurus (Foucault, 1984a, p.44.)

“pressentir o perigo que ameaça em tudo que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido” (FOUCAULT, 1984c, 325-326)³. Salientemos, nos últimos discursos de Foucault, aquele salto, que todos conhecem, para a “ontologia do presente” executado graças a um exercício constante do pensar e da experiência. Com a “ontologia do presente” Foucault teria vestido de carnaval o diagnóstico do presente, segundo a expressão utilizada por José Jara⁴. Convido-os a mapear alguns dos *oropelles*⁵ que fazem parte dessa vestimenta; *oropelles* que interessavam ao Foucault diagnosticador do poder à medida que o poder não poderia ser avaliado sem eles, isto é, sem o círculo aletúrgico (*aléthurgique*) que o rodeava, sem o anel de verdade que o acompanhava.

Lembremos, porém, de um gesto discursográfico situado “entre”; trata-se da possibilidade de darmos ouvidos à expressão “eterno presente” lançada em 1970, no *Theatrum Philosophicum*; desafio complexo do qual se costuma fugir sem fazer relações, porque enovela a silenciosa problemática temporal, que aparentemente, Foucault teria abandonado ao privilegiar o espaço. Não estaremos caindo assim numa de suas humorísticas armadilhas? Digamos apenas que a “ontologia do presente”, como constituição de uma aparente fórmula a ser aplicada, acabará com humor, talvez de forma a rir através da filosofia, fazendo uma alquimia das dimensões espaço-temporais. Sim, porque as dimensões do tempo, na forma do passado e do porvir, mascaradas ou resguardadas (por exemplo através dos personagens discursográficos Ariadne e Artemidoro como temos desenvolvido em outras oportunidades: MUÑOZ, 2019, pp.175-188), reforçam uma dimensão do presente injusto, uma vez que “viver é ser injusto” e isso estaria inscrito na prática discursográfica de Foucault (LEBRUN, 1989, p.34). É no espaço do presente que acontece o teatro, não só porque os gregos já praticavam isso, mas porque nele parece ressoar o que Foucault denomina “eterno presente” (no qual o presente é pensado sem plenitude e o eterno sem unidade). Tratava-se, no acontecimento, lá onde a morte era caracterizada como o

³ Em todas as referências aos originais em castelhano ou francês a tradução é nossa.

⁴ Durante sua apresentação no “VII Colóquio internacional Michel Foucault” acontecido na PUC/SP em outubro de 2011.

⁵ Conservamos o termo em francês, uma vez que a expressão *ouropéis* em português não é de uso habitual.

acontecimento dos acontecimentos, da eternidade (múltipla) de um presente deslocado (*déplacé*). Seria necessário ouvir novamente o *Theatrum Philosophicum* que, a cada nova escuta, nos surpreende pela descoberta de novas vozes, camadas e dobras, nas quais, não por acaso, estão presentes Cronos e Aion, mas sem deixar de retornar constantemente ao Portal chamado Instante (*Augenblick*) do portavoz de Nietzsche: Zarathustra, segundo a caracterização de Foucault nesse teatro,

Dessa forma o presente do diagnóstico, o tornar o hoje uma “diferença das diferenças” (FOUCAULT, 1994 a, p.770) e seu devir “ontológico”, convida à prática de uma análise temporal nos escritos de Foucault, dimensão que sempre permaneceu na sombra, mas nunca se apagou completamente. Há múltiplos caminhos na discursografia para lidar com fantasmas e sombras temporais. Escolhamos e lembremos somente da análise de dois hóspedes habitualmente desconsiderados nos usos de Foucault: o primeiro, Brisset. Era no francês do presente que, segundo o Foucault de 1970, Brisset encontrava seu material na “linguagem tal como a falamos hoje em dia, a própria linguagem em estado de jogo, no momento em que os dados são lançados, onde os sons ainda rolam (*roulen*) deixando ver suas faces sucessivas” (FOUCAULT, 1986, p.14). Já nos escritos dos anos 80 a dimensão temporal volta a ser explicitada (sempre situada nas cuidadosas análises sobre outros criadores). Assim destacaremos um segundo hóspede: Pierre Boulez (FOUCAULT, 1994d, pp.219-222). Sua música é caracterizada por seu movimento perpétuo, em que nada permanece fixo: nem presente, nem passado. Ambas as dimensões se encontram em movimento, um por relação (*rapport*) à outra, não para encontrar uma figura enovelante, uma estética universalizante, senão por necessidade de conjuntura. Trata-se assim da dupla transformação simultânea do passado e do presente pelo movimento que separa (*détache*) um do outro através da elaboração do outro e do um. Atualização daquilo que emergia, desde o *Theatrum Philosophicum* como a atrativa possibilidade de lançar regras e dados ao mesmo tempo. Ou, segundo a análise foucaultiana de Brisset, no próprio movimento no qual os dados ainda mostram suas faces sucessivas, ou, todavia, segundo a audição foucaultiana da música de Boulez, no presente ter a força de romper as regras no mesmo ato que se as faz jogar.

Repitamos: é no jogo do presente em que se lançam os dados e as regras ao mesmo tempo. Daí que, um dos efeitos, no âmbito do poder, seja considerar o presente em duplo jogo: como um espaço de uso político e, ao mesmo tempo, como um fazer espaço onde seja possível um “carnaval concertado” de resistências, lutas e procuras de novas armas. Nele é possível intervir resistindo e diagnosticando nas lutas. Segredo de ser sem segredo, porque não importa o segredo, o tesouro que ocultamos, mas as sinuosidades, as práticas solapadas, os complexos obstáculos, os corredores vacilantes. O labirinto faz o Minotauro, e não inversamente (FOUCAULT, 2011, pp. 260-261). Atitude que consideramos transversal a todos os procedimentos foucaultianos peculiares à sua escrita teatral e às análises discursivas e históricas, que permanece enovelada às problemáticas da ficção /verdade e à ética intelectual do apagar-se... E, em outras camadas, ao acontecimento da morte do homem, pois o presente, como muito bem o sabia Foucault, é a categoria com que os físicos de sua atualidade, substituíam a categoria do homem. Consideremos também que “o presente” é precisamente o que não se enfrenta na acedia, isto é, quando caímos nas mãos daquele demônio do meio-dia, como “*tristitia de bono interno*” (GIANNINI, 1975, p.106)

II UM EXEMPLO DE NOSSO PRESENTE MARGINAL: O CASO CHILE

Sabemos que Chile como um caso⁶ de neoliberalismo nunca foi uma referência foucaultiana, ele nem escolheu nem trabalhou com esse exemplo e respeitamos esse silêncio. De todo modo é possível considerar “o caso Chile dos intérpretes” como uma instrumentalização pertinente, à medida que efetivamente se faça um uso de Foucault como “catalizador químico de resistências”. Porém, mesmo fazendo um uso adequado, o exemplo é extremo e sem *oropelles* na sua implementação, pois no caso Chile lidamos com a imposição forçada e militar de um modelo neoliberal (dos chamados *Chicago-boys*) após o

⁶ Utilizamos “caso” tendo como referência Nietzsche, isto é, considerando o caso como uma lente de aumento para diagnosticar uma situação mais ampla (caso Sócrates, caso Wagner) e “exemplo” muito mais na linha deleuziana das mostrações e consumações (Deleuze, 1974, p.138) retomada por Paul Veyne como prática dos exemplos e que assinala um afastamento do modelo platônico. Muitas vezes, ambas as dimensões (casos e exemplos) se encontram em cruzamentos.

Golpe Militar de 1973 e, muito posteriormente, com a avaliação das consequências dessa implantação forçada materializada em discursos, gritos e faixas sobre a morte do neoliberalismo. Lembremos que na inventiva revolta ou estalido social de outubro de 2019 estava escrito nos muros de Santiago: “fracaso do neoliberalismo” e circulavam faixas de: “Chile será la tumba del neoliberalismo”.

Tomemos distância e deixemos o entusiasmo das ruas e cartazes para nos referir somente a determinadas análises, que, desde uma perspectiva foucaultiana, tentam pensar esse caso como luta com armas discursivas. Gostaria de mencionar aquele que rejeita a possibilidade “do neoliberalismo começar ou acabar no Chile”, mostrando ao contrário, a complexidade dessa *hidra monstruosa* denominada neoliberalismo que leva, finalmente, a caracterizá-lo como um *modo de vida* com “múltiplos mecanismos de subjetivação e poder econômico, comunicacional e cultural”, capaz de transcender a dimensão institucional e alimentar-se das próprias crises⁷.

Mapeando diversas análises e debates em torno à problemática do neoliberalismo em Chile, numa ocasião muito recente⁸, pude concluir que neles se materializava a própria divisão foucaultiana, para ele relacional, entre o poder nominal como “nome para uma determinada configuração de relações de forças” e “o exercício do poder como conduzir condutas”. A maioria das análises no caso Chile tendem a enfatizar um dos aspectos ou a alertar que se deixou de lado o outro. Assim, se a ênfase está nas relações de forças, o neoliberalismo no caso Chile emerge na perspectiva de instituições, substrato normativo, lógica neoliberal, modelo econômico.... Se a ênfase está nos modelos ou modos de vida gerados ou modificados a partir dessa imposição, a perspectiva é outra: subjetividade, condutas, condução comunicacional, manifestando-se, por exemplo, no denominado “consumismo”. Complexa problemática, ao nosso ver não necessariamente peculiar às condutas neoliberais, à medida que numa perspectiva mais abrangente e labiríntica, poderia ser relacionada com o problema cristão dos “demônios do mal” diferenciando, a partir das análises sobre o demônio

⁷ A explicitação é nossa, mas as frases mencionadas entre aspas correspondem ao artigo de Rodrigo Castro Orellana (2021) na *Revista Disenso*.

⁸ VII Colóquio Nacional Michel Foucault: A política neoliberal como guerra continuada. (09/22)

da possessão (avareza), a forma histórico-econômica que ele assume no neoliberalismo.

Em todo caso na divisão ou no predomínio de um dos extremos da balança entre as relações de poder e o conduzir condutas fica manifesta a complexa relação de reciprocidade entre os trabalhos de Paul Veyne/ Michel Foucault. Escutemos algumas dessas encruzilhadas discursivas. De um lado, nos múltiplos estudos que circulam sobre *governamentalidade*, não se tem prestado ouvidos à própria declaração de Foucault no ano 1978:

O que é necessário entender por liberalismo? Eu tenho me apoiado nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da necessidade de testar um método nominalista em história. (Foucault, 2004, 323)

Por outra parte o conduzir condutas era para Foucault o que caracterizava o exercício do poder (FOUCAULT, 1984b, 314). Na relação Foucault-Veyne ele se transformará na caracterização por excelência do poder (em ambos os casos considerado de uma maneira nominalista, sem essência). Dessa forma, no artigo dedicado por Paul Veyne ao seu amigo Foucault em 1985, “*L’individu atteint au coeur par la puissance publique*”, existem dois presentes visíveis: a doação de reintrodução veyniana constituída pela “imagem de si” (MUÑOZ, 2020, 137-139) e, o que nos interessa nesta ocasião, a ênfase no poder como “conduzir condutas” (*conduit des conduites*) que se dá conjuntamente com o abandono da exclusividade das relações de forças (*rappports des forces*) para caracterizar, nesse caso, o poder em relação ao império da comunicação. Nesse império da comunicação teríamos um Estado duplo⁹ com o papel de porta-voz numa de suas dimensões. Pois, segundo a perspectiva veyniana, de um lado temos as experiências parciais do Estado (relações com agentes, ministros, pagamento de impostos, multas e o sentimento de obrigação social,

⁹ Já numa entrevista inédita de 1977, Foucault rejeitava as interpretações de seu trabalho como contendo a inexistência do Estado: “há que entender o Estado como a cristalização institucional de uma multiplicidade de relações de força que passam pela economia, fundamentalmente, mas que também passam por toda uma série de instituições, a família, as relações sexuais, etc.” https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2485&fbclid=IwAR2ZdanTN4INZpsotFel_Big78dknaxB-JSCDD32JLaKe3rXsSxeSgVxr5w

dos quais, para ele, os limites com a moral permanecem incertos). De outro lado, existe uma experiência em que o Estado aparece inteiramente e nos solicita (quando a República nos chama, ou quando o rei promulga as leis). Nesse último caso o Estado mostra-se em pessoa; mas ele não pode fazê-lo senão tomando a palavra. Essa palavra é a que o governante empresta ao estado (VEYNE, 1987, 7-19).

Na forma de uma relação dupla temos também o discurso em Foucault em sua conotação de linguagem e estratégia, discurso que faz, e não somente diz, ao modo dos sofistas antes de serem filosoficamente caçados. Lembremos que o uso do discurso devém especialmente do gesto foucaultiano que o opunha à obra fechada e assinalava seu duplo registro de fato linguístico e estratégico. Discurso, sem embargo, agregado a muitas outras vozes por intermédio da murmuração discursiva sem começo¹⁰, mas da qual provêm e na qual se apaga ou pretende se apagar¹¹. Ao esquecer esse elemento duplo do discurso, como uma ponte na caracterização nominalista do poder, caímos na divisão não relacional entre “relações de forças” e no “conduzir condutas”, o que dificulta muitas das análises interpretativas da discursografia foucaultiana, porque Foucault as distingue, para relacioná-las de outra maneira.

Voltando ao “caso Chile” recolhemos em nosso presente uma das análises discursivas desse caso lidando e tentando lidar, com as duplicidades em jogo:

Acredito, que na atual crise social e institucional não assistimos a um fim do modelo neoliberal a nível local nem muito menos no âmbito global. O erro estaria em confundir o sistema político representativo, sua organização ideológica e seu substrato normativo, com os múltiplos mecanismos de subjetivação e poder económico, comunicacional e

¹⁰ Murmuração desordenada do discurso, murmúrio interrupto constitui uma transverso repetível nos diversos escritos de Foucault. Lembremos que Foucault pretendia apagar a si mesmo afastando-se das categorias de autor e obra, reconhecendo sempre o papel de deslocamento produzido pela ficção, porém distanciando-se da problemática da imagem se considerada um simples brilho que não produz explosão.

¹¹ Um desvio produtivo desta problemática consistiria na introdução, na forma de interrogações, de determinadas temáticas sobre a avareza e a doação em atitudes e discursos, assim como a possibilidade de elas serem ou não ligadas aos denominados “modos de vida”.

cultural que desdobra o neoliberalismo, os quais transcendem a dimensão institucional (CASTRO, 2021, s/p.)

Na complexidade do neoliberalismo encontrar-se-ia assim uma interconexão estratégica de uma rede de dispositivos (da dívida, do consumo, da precariedade, do espetacular, do individualismo etc.) (Castro, 2022) Trata-se do que ele denomina “a colonização neoliberal da vida”, à medida que se trata de “um país colonizado pelas lógicas neoliberais” sendo que essa colonização teria a peculiaridade de alimentar-se e sair ressuscitada dos endividamentos populacionais e das denominadas crises.

Na minha linguagem acho que no presente teríamos que ressuscitar as diferenciações (usando a duplicidade grega do diagnóstico (*diagignèskw*) que enovela o distinguir) diferenciando entre as diversas alquimias para lidar ou abandonar essas duplicidades relacionais em jogo. No duplo uso do diagnóstico, isto é, abrangendo o distinguir não podemos esquecer que nas análises foucaultianas não se trata do diagnóstico platônico ligado ao “saber olhar”, mas do diagnóstico nietzscheano que se insere como instintivo, no qual o instintivo é longamente formado.

Por isso, ao diagnosticar instintivamente alquimias no presente, podemos dizer que algumas podem provocar explosões transformadoras: a revolta ou o denominado estalido social no Chile materializado na Assembleia Constituinte e na nova Constituição que semearam um cenário de exemplos de luta materializados entre um modo de vida multirracial e multicultural (a aprovação da nova constituição) que recolheu discursos plurais que pretendiam restaurar as lutas contra determinadas condutas preconceituosas e, por outro lado, um modelo de vida conservador e identitário (a rejeição da nova constituição) cuja pretensão era preservar antigos e enraizados valores sob a máscara do discurso do patriotismo, da nacionalidade, da unidade, da ordem e do “amor”. Faço uma análise distanciada, na medida que pertence a alguém que vive fora de Chile¹². Na linguagem de Rodrigo Karmy, que vive no Chile “as pessoas, entre o envase original e a cópia preferiram o envase original” (KARMY, 2022). Envase

¹² Neste sentido soube pela intervenção de Rodrigo Karmy neste Encontro que ele utiliza a expressão revolta e não estalido social, para evitar a apropriação sociológica do último termo no Chile.

histórico que ele tem analisado no livro do *El Fantasma portaliano*, uma vez que Portales foi um ministro chileno do século XIX, que teria feito da oligarquia chilena o único envase válido e ordenador em termos de saber, poder e imaginário nacional.

Distinguir entre diagnósticos alquímicos poderia ser uma tarefa diária na escolha do perigo principal, pois no presente há também as hidras monstruosas relacionais, como nos parece ser o caso do neoliberalismo. Retomo e explico essa expressão a partir da relação de Foucault com um de seus hóspedes privilegiados: Pierre Klossowski. Hidra monstruosa relacional recolhe um elemento ainda pouco estudado dessa relação Klossowski-Foucault (MUÑOZ, 2021, 89-102). Em *Nietzsche et le cercle vicieux* (KLOSSOWSKI, 1969, 27) afirma que o inimigo de Nietzsche não seria somente o cristianismo nem a moral em si, mas “a amálgama tecida de um ao outro”. Amálgama que ele salienta como uma “hidra monstruosa” (“*hydre monstrueuse*”) composta de diversas tendências e práticas solapadas (*sournoises*) residentes em todos e em cada um de nós. Posteriormente, como sabemos, Foucault analisará nesses termos o que ele denomina em *Omnes et singulatim* (FOUCAULT, 1994b, 147) “sociedades demoníacas” (*démoniaques*) para se referir aos Estados Modernos; expressão explosiva que foi apagada e/ou substituída em diversas traduções. Foucault referia-se, nessa ocasião, à mistura ou combinação demoníaca constituída pelo poder pastoral e o estado moderno, o que não me parece afastado da amálgama de tendências e práticas solapadas descrita por Klossowski em sua referência ao inimigo de Nietzsche.

A seguir nos direcionaremos para uma possível alquimia entre o cenário do presente e nossa opção por privilegiar casos e exemplos.

III. NA ALQUIMIA DE PRESENTE, EXEMPLOS E CASOS

Paul Veyne põe em relevo o papel dos exemplos no trabalho foucaultiano ao dizer que Foucault preferia trabalhar sua metodologia com exemplos históricos. Isso, de um lado, por estratégia, porque as pessoas vivem a morte da verdade sem sabê-lo; e, de outro lado, por limpeza, porque Foucault teria preferido o caduco aos conceitos (VEYNE, 1989, 401).

Essa referência, assim esquematizada, possibilita detectar que na parte submersa do iceberg veyniano existe um “diagnóstico de nosso presente” como aquele que vive a morte da verdade, ainda que as pessoas não saibam disso. Temos assim a importância atual dos exemplos obedecendo à problemática ou ao já velho acontecimento da Morte de Deus. Acrescentemos que a partir do aforismo 125 da *Gaia ciência* de Nietzsche considerado como um “presente previsor” do século XIX, em que o “homem louco” procura Deus temos, ao mesmo tempo, duas reatualizações do passado. De um lado se ressuscita a lâmpada de Diógenes procurando um homem entre os gregos e, por outra parte, escuta-se o eco do esquecido grito dos marinheiros diante do vazio que deixa a Morte do Grande Pa (NIETZSCHE, 2004, 69). Procura, vazio, mas ao mesmo tempo a possibilidade de usar a arma criativa do presente na invenção, e assim, na aceleração da vinda dos espíritos livres, do *Incipit Zarathustra* e dos filósofos do porvir. Invenção, transformação, transmutação que, segundo o Nietzsche de 1886, permitiria combater a gravidade da: doença, solidão, estranheza, acedia, inação (NIETZSCHE, 1983, p.86), (*Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit*), salientando que a acedia era justamente um demônio do meio-dia carregado pela tristeza e tédio do presente.

Em todo caso, após a Morte de Deus e do homem e a substituição pelo presente, temos o inventivo e forte procedimento deleuziano-veyniano (e com menos intensidade também foucaultiano) que faz descer o conceito morto para ser ativado pelo comando superior do exemplo. Em nosso presente interessariam os exemplos, desde que não sejam dependentes nem ilustrativos de complexas ordenações teóricas. Opera-se assim em sentido contrário ao modo da hierarquia platônica, na qual o exemplo era considerado uma simples ilustração do conceito. De maneira que um aspecto dessa complexa relação Foucault/Veyne se desenvolve num trabalho com “casos” e “exemplos” no âmbito político-filosófico contemporâneo assumido, neste aspecto, como caminho não universal (casos), não platônico, ou, para-platônico (exemplos).

Não foi um acaso que recolhemos de nosso presente o caso Chile, não apenas porque faz parte de uma possível lente de aumento para avaliar nosso solo marginal, suas lutas e resistências atuais, mas também porque permite exercitar-nos na humorística prova do exemplo. Nele podem-se pôr à prova as próprias duplicidades

relacionais foucaultianas, que nem sempre se pensam como tais, e diagnosticar no rolar dos dados do presente tanto suas marcas passadas como a preparação do movimento ao porvir.

Finalizemos, a partir do comando desse caso e exemplo próximo, reparando que aquilo que Foucault acabou denominando o “exercício do poder”, isto é, o “conduzir condutas” e suas resistências afirmativas, mostra-se explicitamente nas atitudes e na escuta ou rejeição das murmurações de modos de vida outros, que se marginam dos modelos de vida com valores longamente estabelecidos (modelo que foi o que se mostrou predominante no plebiscito no Chile, sobretudo nos setores economicamente mais desfavorecidos da sociedade). Outrossim, se é o exemplo e/ou o caso recolhido no presente que dita as regras diferenciais, teríamos que prestar ouvidos à camada mais sutil das vozes, porta-vozes, gritos e silêncios desse nosso mutável presente como outra forma de escutar o jogo dos discursos e dos *oropelles* que, em cada configuração diferencial, rodeiam a parte privilegiada do funcionamento do poder. Assim poderíamos considerar o silencioso e “lento emergir cidadão de uma rejeição da classe política no Chile” (Salazar, 2022) que poderia estar materializado na rejeição da nova Constituição.

Escutemos Foucault em relação aos *oropelles*:

Se diz amiúde que, por trás de todas as relações de poder, há, em última instância alguma coisa que é como um núcleo de violência e que se o poder é despojado de seus *oropelles*, se encontra o jogo nu da vida e da morte. Talvez. Mas pode existir um poder sem *oropelles*? (FOUCAULT, 2012,18)

Presente, então, como cenário de diagnóstico instintivo teria que ser considerado em conjunto com seus *oropelles* teatrais. Se nesse cenário auxilia o uso dos presentes/armas doados pelo pensador Foucault teríamos que recebê-los e submetê-los ao crivo seletivo do presente histórico que necessariamente seleciona, contém e opera com as marcas e armas legadas pelo passado. Em um uso pertinente talvez dar ouvidos ao porta-voz da própria discursografia do pensador Foucault: a resistência (e não a nós como porta-vozes dele). Na caracterização foucaultiana porta-voz (no caso de Nietzsche/Zaratustra) seria aquele que “fala por..., no lugar de..., marcando o lugar onde ele falta...,” e, ao mesmo tempo seria um “signo da ruptura”

(Foucault, 1994b, p.98). Dessa forma poderíamos escutar o personagem conceitual da *resistência* em seus devires materiais na discursografia e nos usos pertinentes - tomando distância humorística dos usos impertinentes¹³ - se queremos seguir as andanças desse personagem da resistência afirmativa e catalizadora em nosso cenário. Cenário do presente usado como um solo provisório, já que se trata de um solo que se desloca, formado por linhas que o constituem constantemente como tal. Areias movediças ou solo cheio de buracos ou matrizes a descentrar, em que o deslocamento e descentramento constante possibilitam, talvez, estabelecer novas relações e outras alquimias.

REFERENCIAS

BORGES, "El encuentro", in: *Prosa Completa*, vol.2, Barcelona, Bruguera, 1980, pp.389-394.

CASTRO Orellana, Rodrigo (2021) "El neoliberalismo no nace ni muere en Chile" in: Revista Disenso, 2/11/2021, in: <https://revistadisenso.com/rodrigo-castro-neoliberalismo/> (Acceso: 22/07/2022)

DELEUZE, Gilles (1974) *Lógica do Sentido*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva.

FOUCAULT, Michel (1977) "Para mí el poder es la lucha de clases" Entrevista inédita à Revista Rouge em 1977, Acceso em 15/02/2022 in: https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2485&fbclid=IwAR2ZdanT N4INZpsotFel_Big78dknaxB-JSCDD32JLaKe3rXsSxeSgVxr5w

FOUCAULT, Michel (1984a) "Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento", Trad. Ana Maria de A. Lima, Maria da Glória R. da Silva. In: *O Dossier, últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984. pp.41-70.

FOUCAULT, Michel (1984b) "Deux essais sur le sujet et le pouvoir » pp.247-396, in : DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1984c) "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (avec H.Dreyfus et P. Rabinow, Berkeley

¹³ In Foucault (1977) dizia que: "nunca é a demonstração de uma contradição o que silencia um discurso teórico, é sua obsolescência. Fazê-lo obsoleto fazendo outra coisa. Isso é tudo."

avril 1983). In: Dreyfus, H. & Rabinow, P. *Michel Foucault: Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984. pp.322-346.

FOUCAULT, Michel (1986) “Sept propos sur le septième ange », Montpellier, Fata Morgana.

FOUCAULT, Michel.(1994a) “Ariane s’est pendue”. En *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, pp.767-771.

FOUCAULT, Michel (1994b) *Theatrum philosophicum* in: *Dits et Écrits. II*, Paris, Gallimard, pp. 75-99.

FOUCAULT, Michel (1994c) « ‘Omnes et singulatim’ : vers une critique de la raison politique » in: *Dits et Écrits. IV*, Paris, Gallimard, pp. 134-161.

FOUCAULT, Michel (1994d) « Pierre Boulez, l’écran traversé » in: *Dits et Écrits. IV*, Paris, Gallimard, pp. 219-222.

FOUCAULT, Michel (2011) “¿Por qué se edita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna” In: Catálogo exposición (2011-2012), *Locus Solus. Impresiones de Raymond Roussel*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, pp. 260-261.

GIANNINI, Humberto (1975) “El demonio del mediodía” in: *Revista Teoría* 5-6, Universidad de Chile, Dezembro de 1975.

KARMY, Rodrigo (2022) *El fantasma portaliano*, Santiago de Chile, Ed. Ufros.

KLOSSOWSKI, Pierre (1969) *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France.

LEBRUN, Gérard (1989) “Note sur la phénoménologie » in: *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*. Paris, Seuil, pp.33-53.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2016) “Três imagens da resistência em Foucault” in: *Revista Politética*, São Paulo, v. 4, n. 2, 2016. pp. 90-114.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2019) “Ariadne e Artemidoro: máscaras liberadoras? In: *Foucault e as práticas da liberdade II*, Campinas, SP, Pontes Editores, pp.175,188.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2020a). “Procedimentos filosóficos marginais. Possíveis resistências no cenário atual?” In: *Revista PARALAXE*, 7(1), pp.122-143.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2021) “Klossowski: Um fantasma entre Nietzsche e Foucault?” in: *Revista Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 28, n. 57, set. - dez. 2021, pp. 89-102. <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/22108/14835>

NIETZSCHE, Friedrich (2004) *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart, Reclams Universal -Bibliothek.

- NIETZSCHE, Friedrich. (1983) *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007) *Also sprach Zarathustra*, Bonn, Insel Verlag .
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA 3). Herausgegeben. Von G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter.
- SALAZAR, Gabriel (2022), “Conversatorio con G. Salazar: Perspectivas después del rechazo” (07/09/22): <https://youtu.be/C2PrhygzjKQ> (acesso in 20/09/22)
- VEYNE, Paul. (1987) “L’individu atteint au coeur par la puissance publique”, in *Colloque de Royaumont. Sur l’individu*. Paris, Éd. du Seuil, pp. 7- 19.
- VEYNE, Paul (1989) “Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*. Paris, Seuil, pp. 399-404.

SOBRE AS AUTORAS

CASSIANA LOPES STEPHAN

Desde 2021, pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) com o projeto intitulado "Filosofias do amor: sobre a relação entre espiritualidade, melancolia e ambivalência". No ano de 2020, defendeu a tese intitulada "Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos" (Prêmio Filósofas de Destaque acadêmico Doutorado 2020/RBMF-ANPOF), sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte e coorientação da Profa. Dra. Inara Zanuzzi. Entre 2018 e 2019, participou do programa de doutorado sanduíche da CAPES no Laboratoire Savoirs, Textes, Langage, na École Doctorale de Sciences de l'Homme et de la Société da Université de Lille, sob a supervisão do Prof. Dr. Philippe Sabot. Entre julho de 2019 e setembro de 2019, esteve em estágio de pesquisa no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine em parceria com o Centre Michel Foucault, em razão da primeira bolsa Michel Foucault. No ano de 2015, defendeu a Dissertação de Mestrado "Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo" (Prêmio ANPOF 2016 Mestrado). Desde 2015, integra o Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA) e faz parte da comissão editorial da Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales (RLECA), tornando-se codiretora do periódico em 2021. É autora dos livros "Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa" (Kotter editorial/2022) e "O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot" (Via Verita/2020). Além disso, é tradutora do livro "Putá", de Nelly Arcan (Crocodilo & n-1, 2021).

CÉLIA RATUSNIAK

Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR, na linha de pesquisa Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação. Professora adjunta do Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação da Universidade Federal do Paraná.

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2019). Mestra em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Graduada em Psicologia (2020) e em Pedagogia(2018). Realizou estágio de doutorado sanduíche na Universidade de Lille 3, França, sob orientação do professor Philippe Sabot. Pesquisou os arquivos de Michel Foucault na Biblioteca Nacional da França. Tem experiência profissional e acadêmica na área de Psicologia e de Educação, nos seguintes temas: processos de exclusão e expulsões de instituição educativas formais; análise da interseccionalidade dos marcadores sociais gênero, raça e classe social na produção do fracasso escolar; pensamento foucaultiano e educação; trajetórias escolares e acadêmicas de alunas. Membro do grupo de pesquisa do Laboratório de Investigação em corpo, gênero e sexualidade na Educação, LABIN-UFPR e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação para as Relações Étnico-Raciais (ErêYá).

CRISTIANE MARIA MARINHO

Doutora em Educação (UFC), doutora em Filosofia (UFG), estágio pós-doutoral em Filosofia da Educação (UNICAMP), é Professora Emérita da Universidade Estadual do Ceará e Professora Permanente de Filosofia no PPGSS/UECE, Mestrado Acadêmico em Serviço Social MASS/UECE. Pesquisa Filosofia da Educação, Filosofia Francesa Contemporânea e Filosofia Brasileira. Atualmente desenvolve estudos em Michel Foucault e Judith Butler. Autora de artigos acadêmicos, prefácios e organizadora de coletâneas; autora dos livros: *Pensamento pós-moderno e educação na crise estrutural do Capital*, EdUECE, 2015, 2ª ed.; *Filosofia e Educação no Brasil: da identidade à diferença*, Edições Loyola, 2014; *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*, 2022, Intermeios.

FERNANDA TEIXEIRA DE BARROS NETA

Psicóloga, formada pela Universidade Federal do Pará, doutora em Psicologia Social e Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA, mestre em Psicologia Social e Clínica pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFPA pela linha "Subjetividade, Sociedade e Saúde". Atualmente, psicóloga da Fundação Santa Casa de Misericórdia/PA atuando na atenção à saúde

materno-infantil, atuando como preceptoria da residência multiprofissional; servidora do Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi); Preceptora do estágio em Clínica sob viés da ACP na UNINASSAU. Conselheira dos X e XI Plenário CRP10, estando à frente da Comissão de Orientação e Fiscalização (COF); Participa da Comissão de Gênero do Conselho Regional de Psicologia, CRP10, e do grupo de estudos "Transversalizando"; Tem como interesse de estudos temas transversais como infância, juventude, violência, políticas públicas, gênero, saúde mental, direitos humanos, inclusão, justiça, educação, Michel Foucault, Paulo Freire, Carl Rogers, outros.

FLÁVIA CRISTINA SILVEIRA LEMOS

Possui graduação em Psicologia/UNESP (1999). Graduada em Pedagogia, Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional. Mestre em Psicologia e Sociedade/UNESP (2003). Doutora em História Cultural/UNESP (2007). Realizou pós-doutorado em Psicologia, na UFF, sob supervisão da Profa. Dra. Maria Lívia Nascimento, em 2016. Foi bolsista FAPESP no Doutorado. É professora associada IV na Universidade Federal do Pará(UFPA), atua na Graduação e na Programa de Pós-graduação em Psicologia/UFPA. Foi professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em Educação/UFPA de 2010 a 2020. Integrou a Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (2017-2019). Integrante do Fórum sobre Medicalização da Educação e da Sociedade. Foi Conselheira Titular no Conselho Federal de Psicologia (gestão 2011-2013). Foi coordenadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia/UFPA (gestão 2011-2013). Foi vice-coordenadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia/UFPA (gestão 2010-2011). É Bolsista de Produtividade do CNPQ-PQ-2, desde 2012. Integra o GT ANPEPP de Psicologia Política. Integra o GT Deleuze & Guattari da ANPOF. Foi membro da Diretoria Nacional da ABRAPSO (2016-2017). Integrou a Diretoria Nacional da ABEP (2017-2019) e (2019-2021). É associada das seguintes associações: ABRAPSO, ABPP, ABRAPEE e ABEP. Participa do Grupo Produção de subjetividade e estratégias de poder no campo da infância e juventude. Coordena o Grupo de estudos, pesquisas, ensino e extensão: Transversalizando, cadastrado no diretório de grupo do CNPQ. Realiza estudos sobre: Modos de subjetivação contemporâneos, teoria da história, pragmatismo, biopolíticas, medicalização, judicialização,

educação, espaço e cultura. Trabalha com os(as) seguintes autores(as) e teorias: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Paul Virílio, Robert Castel, Achille Mbembe, Judith Butler, Donna Haraway, Rita Laura Segatto, Michelle Perrot, Franz Fanon, bell hooks e Margareth Rago. atua principalmente com metodologias: histórico-culturais, genealogia, arqueologia, cartografia, pesquisa documental, etnografia e pesquisa-intervenção.

GIANE SILVA SANTOS SOUZA

Mestre em Psicologia Clínica e Social(UFPA); Bacharel em Psicologia e Administração (UNAMA); Especialista em Terapia Familiar e de Casal; docente da Universidade da Amazônia; Tesoureira do Conselho Regional de Psicologia - 10ª Região nas gestões do VIII plenário (2013-2016) e do IX plenário (2016-2019).Tem experiência na linha de gestão acadêmica, clínica , direitos humanos e violência contra mulher.

GIOVANA CARMO TEMPLE

Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestra e Graduada em Filosofia pela UNESP/Marília. Em 2019 foi pesquisadora visitante na Universidade da Califórnia em Berkeley, sob supervisão do prof. Hans Sluga. É Professora de Filosofia na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB, líder do grupo de Pesquisa so CNPq Subjetividade no Pensamento Contemporâneo e, atualmente, Coordenadora do Mestrado Profissional de Filosofia- PROF-FILO Núcleo UFRB. Dedicase há mais de 15 anos ao estudo do pensamento de Michel Foucault com publicações de livro, capítulos de livro e artigos sobre os seguintes temas: poder, resistência, sexualidade, subjetividade, acontecimento. Atualmente, além de continuar suas pesquisas em torno da vasta publicação de Michel Foucault, tem se dedicado ao estudo do pensamento de Paul B. Preciado, Silvia Frederic, Judith Butler, Georges Bataille e Donna Haraway.

KARLA DALMASO SOUSA

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Pará. Especialista em Administração e Planejamento de Projetos Sociais pela Universidade Grande Rio. Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Pará. Doutoranda do PPGP/UFPA na linha de pesquisa Psicologia Saúde e

Sociedade. Trabalhou como psicóloga da Prefeitura Municipal de Abaetetuba/PA junto ao Centro de Testagem e Aconselhamento em DST/AIDS e da Secretaria Municipal de Assistência Social do município de Barcarena/PA entre os anos 2002 e 2008. Atualmente é servidora efetiva do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, no cargo de Analista Judiciária apoio especializado - Psicologia, atuou como facilitadora de círculos para construção da paz em justiça restaurativa do TJPA. e desde 2008 atua na Central de Equipe Multidisciplinar - CEM/VEP da Vara de Execuções Penais da Região Metropolitana de Belém.

MARGARETH RAGO

Historiadora e professora titular do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Aposentou-se em 2015, tornando-se colaboradora do mesmo Programa. Graduiu-se em História na Universidade de São Paulo, em 1970, onde também cursou Filosofia entre 1976-1979. Doutorou-se em 1990, no Departamento de História da UNICAMP, onde se tornou professora em 1985. Defendeu a livre-docência em 2000 e tornou-se professora titular em 2003. Foi professora-visitante pela Comissão Fulbright no Connecticut College, nos Estados Unidos, entre 1995 e 1996 e na Universidade de Colúmbia, em Nova York, entre 2010 e 2011, onde ministrou cursos sobre a História do Brasil. Foi diretora do Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP, em 2000. Pesquisa temas como: anarquismo, sexualidade, subjetividade, gênero e feminismos e o pensamento de Michel Foucault. Tem vários orientandos/as e pós-doutorandos, vinculados à Linha de Pesquisa “Gênero, Subjetividades e Cultura Material” da área de História Cultural do Programa de Pós-graduação em História da UNICAMP. Publicou vários livros, dos quais se destacam: *O que é Taylorismo*, com Eduardo Moreira (Editora Brasiliense, 1985, 2010); *Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar*. (Paz e Terra, 1985, 2014); *Os Prazeres da Noite. Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930*. (Paz e Terra, 1991, 2008); *Entre a História e a Liberdade. Luce Fabbri e o Anarquismo Contemporâneo*. (Ed. Da UNESP, 2001, traduzido para o espanhol e italiano; Foucault, *o Anarquismo e a História* (Achiame, 2004); *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade* (Editora da UNICAMP, 2013). Com Alfredo Veiga Neto e Luiz Orlandi (Orgs), publicou *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*. (DPA, 2002); Publicou com Alfredo Veiga Neto (Orgs.)

Figuras de Foucault. (Autêntica, 2006); com Maria Clara P. Biajoli *Mujeres Libres: Documentos da Revolução Espanhola*. (Achiomé, 2008); com Pedro Paulo Funari (Orgs). *Subjetividades Antigas e Modernas*. (Annablume, 2008); com Alfredo Veiga-Neto (Orgs.) *Foucault: para uma vida não-fascista*. (Autêntica, 2009); com Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel (Orgs). *Paisagens e Tramas: o gênero entre a História e a Arte*. (Intermeios, 2013) com Maurício Pelegrini, *Neoliberalismo, Feminismos e Contracondutas: perspectivas foucaultianas* (Intermeios, 2019) com Luana Tvardovskas e Maurício Pelegrini (orgs) *Ascensão e Queda do Paraíso Tropical*, Ed. Intermeios, 2021. Em 2021, publicou *As Marcas da Pantera. Percursos de uma historiadora* Ed. Intermeios. Publicou vários artigos em revistas especializadas no Brasil e no exterior e coordenou a revista feminista digital *Labrys*, estudos feministas (www.labrys.net.br), até 2020 com as Dras. Tania Navarro Swain e Marie France Depeches.

MARIA EMÍLIA DE RODAT DE AGUIAR BARRETO BARROS

Doutora e mestra em Letras (UFBA). Professora Associada, Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atua no Departamento de Letras Vernáculas (Ensino, Orientação de projetos de IC), no Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Tem experiência na área de Linguística (Teórica, Aplicada), com ênfase nos Estudos Discursivos Foucaultianos. Desenvolve pesquisas acerca do ensino de Língua Portuguesa; do discurso, do sentido, da mídia, da política, das relações de poder/saber, poder/verdade, poder/subjetividade. Além da experiência com o ensino universitário, atuou como professora de Língua Portuguesa, nas redes de ensino público (Recife - PE) e particular (Recife / PE; Aracaju / SE). De março a dezembro de 2019, desenvolveu o plano de estudos pós-doutorais intitulado “Como ler filmes hoje? O Universo Cinematográfico Marvel (Os Vingadores): circulação e reatualização dos discursos”, no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu / UFPE). É integrante do Grupo de Estudos Discursivos Foucaultianos (ANPOLL); da Comissão de Análise do Discurso (ABRALIN). Na atualidade, continua com a pesquisa sobre o UCM, dada a sua rede entrecruzada de narrativas, enredos, personagens, promovendo uma vasta circulação discursiva. Ao longo de sua carreira acadêmica na UFS, analisou discursivamente vários filmes, dentre os quais, a trilogia de “O Senhor dos Anéis”.

MARIA RITA DE ASSIS CÉSAR

Professora Titular do Departamento de Teoria e Prática de Ensino - DTPEN do Setor de Educação da UFPR. Graduação em Ciências Biológicas (1988), mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (1998), doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2004) com estágio de pesquisa (Doutorado Sanduíche) na Universidade de Barcelona/Espanha (2002-2003). Pós-doutorado (Bolsa CAPES - Educação) em Filosofia Contemporânea (Michel Foucault, Feminismo, Gênero e Diversidade) na Universidade de Paris-EST (2011-2012) sob a supervisão do Prof. Dr. Frédéric Gros. Bolsista Produtividade de Pesquisa CNPq/PQ2 na área dos estudos de gênero e educação, desde 2013. Atualmente é Pró-Reitora de Assuntos Estudantis - PRAE/UFPR (2017 - 2024). Coordenadora Nacional do Fórum de Pró-Reitores de Assuntos Estudantis - FONAPRACE/ANDIFES. Professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado, Doutorado e Pós-Doutorado) - PPGE/UFPR. Coordenadora do LABIN - Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade na Educação (CNPq/UFPR). Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero (CNPq/UFPR). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE/UFPR(2016 - 2017).Coordenadora do GT 23 Gênero, sexualidade e educação da ANPED (2015-2017). Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR (2015 - 2016).Vice Coordenadora do GT23 (2011 - 2015). Membro da Comissão Científica da ANPED (2009, 2010, 2011 e 2015). Editora de Educar em Revista (A1 - ISSN 0104-4060) de 2006 a 2009. Possui experiência na área de Educação (Ensino) com ênfase nos estudos sobre corpo, gênero, feminismo, sexualidade e subjetividade; atuando principalmente nos seguintes temas: poder, biopolítica, governamentalidade e estética da existência (M. Foucault); pós-estruturalismo; teorias de gênero; teorias feministas e estudos da diversidade.

MELINA NAVEGANTES ALVES

Psicóloga (CRP 10/08858), graduada pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Pós-graduanda em Saúde Mental: Política, Clínica e Práxis pela Pontifícia Universidade Católica (PUC Minas). Experiência na área de Psicologia da Saúde - atuando na Atenção Básica a partir do projeto Multicampi Saúde da Criança 2019/2020 -, escutas terapêuticas em escolas

públicas - a partir do projeto de extensão "Atenção Psicológica ao Adolescente: promoção de saúde e prevenção de riscos a partir da escola" -, rodas de conversas com adultos, crianças e adolescentes - a partir do projeto de extensão Psicologia nas Ruas" - e pesquisa de campo em CAPS de Belém - a partir do projeto de pesquisa "Práticas integrativas e complementares em saúde: uma pesquisa-intervenção em saúde mental em Belém". Principais interesses acadêmicos estão na Psicologia Social, Psicologia da Saúde, Psicologia Comunitária, Políticas Públicas e Saúde Coletiva. Email para contato: melinanavegantesalves@gmail.com

PRISCILA CÉSPEDE CUPELLO

Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ) com bolsa FAPERJ. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Ciência e da Saúde (PPGHCS) da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ). Graduada e licenciada em História e Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia e Teoria Política do PPGLM/UFRJ (CNPq) e Grupo de Pesquisa em Filosofia, Inteligência Artificial e Tecnologia (FIAT) do PPGLM/UFRJ (CNPq). Criadora do Canal do YouTube Parresiano.

PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA

Professora no Departamento de História da UFPR desde 2015. Doutorou-se em História pelo IFCH/UNICAMP (2013). Suas áreas de atuação são: Teoria da História e História Contemporânea, com ênfase nos estudos sobre Michel Foucault e o feminismo de Donna Haraway. É autora dos livros: Michel Foucault e a história genealógica em Vigiar e Punir (2006), A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault (2015) e Michel Foucault, The Courage of Truth and The Ethics of an Intellectual (2022).

RAQUEL RODRIGUES ROCHA

Filósofa, dançarina do ventre, podcaster. Graduada e mestra em Filosofia pela UECE, doutora em Filosofia pela UFRJ. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa e Extensão Universitária CLiPES (UFBA), onde coordena a linha de pesquisa Estudos e Poéticas do corpo; do Grupo de Teoria Crítica e

Educação (FACED/UFC). Dedicase aos estudos acerca do pensamento de Michel Foucault desde a graduação, em especial nas temáticas da ontologia do presente, cuidado de si, estética da existência e biopolítica e seus desdobramentos na contemporaneidade, articulando as temáticas foucaultianas aos estudos sobre cibercultura, governamentalidade algorítmica e neoliberalismo e, atualmente, se dedica a temática do cuidado de si em diálogo com estudos do corpo, dança do ventre e feminismos. Realizou pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da UNILAB com a pesquisa: Dança do ventre e cuidado de si: a constituição de uma estética da existência feminista. Junto à pesquisa de pós-doutorado, criou o Lab Poéticas do Ventre, residente no Teatro José de Alencar - Fortaleza, como parte da programação de cursos e formações livres oferecidas no espaço de salas de aula do teatro em parceria com artistas independentes. Paralelo as pesquisas, segue na curadoria, produção e apresentação do podcast de filosofia e cultura pop Perdidos na Paralaxe.

REGIANE LORENZETTI COLLARES

Professora Associada da Universidade Federal do Cariri- UFCA. Membro efetivo do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia – (PROF-FILO/UFCA). Líder do Grupo de Pesquisa “Cartografias da Subjetividade”. Doutora em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com estágio de pesquisa na Hochschule für Grafik und Buchkunst (Leipzig/Alemanha). Mestrado em Filosofia Contemporânea na Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduação em Psicologia na Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Pesquisadora dos modos de subjetivação contemporâneos, com ênfase no pensamento francês.

ROBERTA LIANA DAMASCENO COSTA

Filósofa. Educadora. Pesquisadora em Filosofia nas áreas de Filosofia Política, Ética e Ensino de Filosofia. Doutoranda do PPGFil da UERJ. Mestra e Graduada em Filosofia - UFC. Professora Temporária do Curso de Filosofia da UVA- Sobral-CE e da Pós-Graduação em Educação da Unijaguaripe. Membro dos Coletivos Feministas : Filósofas na rede e Yebá Beló.

ROSÂNGELA TENÓRIO DE CARVALHO

Graduada em Psicologia, mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto e pós-doutorado no Centro Studi e Ricerche Donne e Differenze di Genere, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Milano. Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Pernambuco onde atua na graduação de Pedagogia e na Pós-Graduação em Educação. Desenvolve estudos sustentados em uma produtiva convergência entre a arqueogenealogia de Michel Foucault, a antropologia de Stanley Tambiah, os estudos de gênero de Judith Butler e Teresa Lauretis, e os estudos de imagem de Susan Sontag, Roland Barthes e Umberto Eco. Seus principais temas de estudo são: subjetividade, gênero, rituais e performatividade.

YOLANDA GLORIA GAMBOA MUÑOZ

Autora de *Isócrates e Nietzsche: uma relação Perigosa?* (Paulus, 2019), *Nietzsche: a fábula ocidental e os cenários filosóficos* (Paulus, 2014), *Escolher a Montanha. Os curiosos percursos de Paul Veyne* (Humanitas, 2005) e numerosos contos e experimentações sobre América Latina e as sendas feministas. Seus artigos e pesquisas recolhem especialmente temáticas relacionais e reflexões sobre ética, pensamento contemporâneo, ficção, arte e comportamento político a partir de Michel Foucault, Paul Veyne, Pierre Klossowski, Raul Ruiz e Roberto Matta. É professora dos programas de graduação e pós-graduação do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduada em Filosofia pela Universidade de Chile, mestrado em Filosofia das Ciências Humanas pela PUC-SP, doutorado em Ética e Filosofia Política pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutorados sobre cenários filosóficos, Nietzsche e Isócrates, como pesquisadora colaboradora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É vice coordenadora do grupo de estudos Michel Foucault e coordena o subgrupo Imagem, imaginação e imagem de si. Participa do projeto de cruzamento arte-filosofia *Pictotules Nômades e Cenários Filosóficos* (França) com a artista plástica Cecille Yess.



Resultado de intenso trabalho de discussão filosófica e política da obra de Michel Foucault, realizada em diferentes redes sociais, este livro traz instigantes reflexões de mulheres intelectuais que percebem e debatem a fecundidade do uso dos operadores conceituais desse conhecido filósofo para problematizarem politicamente o presente e apontarem possíveis saídas como práticas da liberdade.

Margareth Rago