



ENCONTROS COM **FOUCAULT**

Marcos Paulo Torres Pereira
Martha Zoni
(org.)

Encontros com Foucault

Marcos Paulo Torres Pereira
Martha Zoni

Encontros com Foucault

Macapá
UNIFAP
2021

Copyright © 2021, Autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira
Vice-Reitora: Prof.^a Dr.^a Simone de Almeida Delphim Leal
Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis
Pró-Reitora de Planejamento: Prof. Msc. Erick Franck Nogueira Paixão
Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento
Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof.^a Dr.^a Elda Gomes Araújo
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.^a Dr.^a Amanda Alves Fecury
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Msc. Steve Wanderson Calheiros

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá
Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefeda Editora da Universidade Federal do Amapá
Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcessat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

P4361e

Encontros com Foucault / Marcos Paulo Torres Pereira; Martha Zoni (organizadores) – Macapá: UNIFAP, 2021.

208 p.

ISBN: 978-65-89517-02-3 (impresso)

ISBN: 978-65-89517-01-6 (digital)

1. Estudos Foucaultianos. 2. Análise do Discurso. 3. Construção do sujeito. I. Marcos Paulo Torres Pereira. II. Martha Zoni III. Fundação Universidade Federal do Amapá. IV. Título.

CDD 801

Editoração: Marcos Paulo Torres Pereira

Capa: Mike Gonçalves

Tratamento dos originais e revisão: William Gonçalves da Costa



Editora da Universidade Federal do Amapá
www.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores. É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

**Em memória de Francisco Wellington Rodrigues Lima,
amigo querido, parceiro pesquisador, viajante, educador,
artista... sorriso tão cedo tomado de nosso convívio.**

SUMÁRIO

- IX** **Prefácio**
 Ednaldo Tartaglia
- 15** **O PROJETO DA HISTÓRIA DA
SEXUALIDADE: O SUJEITO E O
PENSAMENTO PARA A PESQUISA
FOUCAULTIANA**
 David I. Nascimento
- 35** **A ESTRATÉGIA COMO MÓBIL: SOBRE A
FALHA DA ARQUEOLOGIA DO SABER**
 Felipe Luiz
- 53** **A CRÍTICA DE SPIVAK À FOUCAULT**
 Lorena Martoni de Freitas
- 74** **ENCARCERAMENTO FEMININO: UMA
INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DA
APLICABILIDADE DO PENSAMENTO DE
FOUCAULT ACERCA DAS PRISÕES
BRASILEIRAS**
 Luiz Guilherme Alfaia da Silva
 David Júnior de Souza Silva
- 95** **SOB A VOZ DO “PATRIARCA”, O SUJEITO
MULHER: UM GESTO DE LEITURA DE
PIADAS NO TIKTOK A PARTIR DA
PROPOSTA ARQUEGENEALÓGICA DE
FOUCAULT E DOS CONCEITOS DE
ESTEREÓTIPO E SUBJETIVIDADE**
 Martha Zoni
- 119** **DA BIOPOLÍTICA À NECROPOLÍTICA**
 Miquéias Serrão Marques
 David Junior de Souza Silva

- 139 O PODER DOS DISCURSOS E OS POVOS
CIGANOS NO BRASIL
Olivia Mary Paiva Torres
Marcos Paulo Torres Pereira
- 161 NIETZSCHE, FOUCAULT E A HISTÓRIA DOS
MODOS DE SUBJETIVAÇÃO: POR UMA
EXISTÊNCIA POÉTICA E (EST)ÉTICA
Ronivaldo de Oliveira Rego Santos
- 179 DA IMATURIDADE À AUTONOMIA:
A RESPOSTA DE MICHEL FOUCAULT À
PERGUNTA “O QUE É A CRÍTICA?”
E SEUS POSSÍVEIS REFLEXOS NA
CONTEMPORANEIDADE
Victor André Pinheiro Cantuário
- 201 **Autores**

PREFÁCIO

Foi do interior da Filosofia que o francês Michel Foucault moveu o seu trabalho, trilhando percursos para refletir sobre os saberes, as relações de poder e os sujeitos. Com isso, procurou compreender uma história dos sujeitos do presente, entretanto, foi por meio dos discursos do passado que o filósofo buscou subsídios para compreender a sociedade de seu tempo. Assim, estudiosos de diversas áreas, como do Direito, da Medicina, da Psiquiatria, dos Estudos Linguísticos, da História, da Sociologia entre outras, se filiam aos pressupostos da filosofia foucaultiana para desenvolverem as mais variadas e profícuas pesquisas em nosso tempo.

Marcos Paulo Torres Pereira e Martha Zoni, organizadores da presente coletânea que tenho a honra de prefaciar, foram muito felizes ao intitulá-la em *Encontros com Foucault*. A palavra *encontro* traz como principal sentido o ato de encontrar-se e também indica choque, além de aludir àquilo que estava em desencontro, então, os textos aqui reunidos entrelaçam diálogos, questionamentos e embates que nos levam ao exercício do pensar. Para Foucault (2010, p. 289, *Conversa com Michel Foucault*)¹ e outros filósofos, a Filosofia tem o papel de conduzir os sujeitos a outras experiências, isto é, “[...] qualquer coisa de que se saia transformado”, e esta coletânea, no meu ponto de vista, nos conduz ao pensar criticamente, nos convida a outras experiências.

Importa-nos destacar que parte da crítica divide o vasto trabalho de Foucault em três grupos: I) a fase do saber, II) a fase do poder e III) uma ética e estética de si. Relutamos em classificar os textos desta coletânea nos escopos dessas fases,

¹ FOUCAULT, M. *Conversa com Michel Foucault*. In. *Repensar a Política. Ditos e Escritos VI*. MOTTA, M. B. (org.). Tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 289-347.

Encontros com Foucault

porém, como o leitor poderá comprovar, é mais produtivo pensar nos *encontros*, diálogos e embates que os autores dos capítulos nos proporcionam, graças às riquezas de mobilizações teóricas que os estudos de Foucault nos possibilitam. Na tentativa de situar os sujeitos leitores acerca dos textos deste livro, passemos, rapidamente, por alguns pontos que transcorrem por essas três fases e, de algum modo, são retomados nos capítulos desta coletânea.

Da fase arqueológica, não poderíamos deixar de citar *A arqueologia do saber*, livro de caráter teórico-metodológico. Nele, Foucault (2015)² fez uma reflexão sobre seus trabalhos anteriores, como *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As palavras e as Coisas*, e sistematizou variados conceitos fundamentais para as abordagens discursivas e suas articulações com instituições, possibilitando compreender como os saberes emergiram e se transformavam na sociedade ocidental.

Filiado aos *Estudos Discursivos Foucaultianos*³, gosto de pensar o discurso como a palavra em movimento, isto é, em seu curso e sua ordem, pois, a palavra, em funcionamento, possibilita diversas interpretações, sinaliza saberes e exercícios de poder. Nesse sentido, Foucault (2011, p. 10)⁴ adverte, em *A ordem do discurso*, que o discurso “[...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo”. O discurso não só manifesta as lutas ou os sistemas de dominação, da mesma forma, sinaliza aquilo pelo que se luta, isto é, o discurso corresponde ao poder do qual queremos nos apoderar. Com isso, podemos compreender que os discursos funcionam como mecanismos de poder e, assim, seus efeitos são objetivos do poder. Nesse sentido, discursivizar é também exercer poder e, certamente, os autores dos capítulos desta

² FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

³ GT - Estudos Discursivos Foucaultianos da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística - ANPOLL.

⁴ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

Encontros com Foucault

coletânea estão exercendo poderes em seus textos, dialogando ou contrapondo discursos e pensamentos.

Foucault (2016, *Microfísica do poder*) discutiu o poder como um exercício. O exercício de poder, para o filósofo, é um modo de ação de uns sobre os outros sujeitos e, dessa forma, podemos pensar que o poder está presente nas práticas sociais. Isso nos faz refletir, seguramente, que qualquer prática de resistência, que funcione contra um exercício de poder, emerge em um jogo de força, isto é, nas relações de poder, logo, podemos compreender a máxima foucaultiana que diz: onde há poder, há também a resistência. Nessa esteira, como bem lembrou Deleuze (1998, p.101, *Foucault*)⁵, “[...] os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência [e] [...] o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder”. Tudo isso leva-nos a entender que o exercício de poder só poderá acontecer entre sujeitos (dois ou mais) livres, isto é, sujeitos que tenham a possibilidade resistir. Isso é genealogia, uma forma de história que possibilita compreender a “[...] constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2016, p. 43)⁶. Então, a genealogia do poder foi uma proposta que questionou o *porquê* dos saberes, ou seja, procurava compreender a existência e as transformações dos saberes como mecanismos das relações de poder. Assim, essa fase foucaultiana estava calcada nas relações de saber e de poder entre sujeitos.

A terceira fase trata de uma ética e estética de si, isto é, da subjetivação. Com base na filosofia foucaultiana, Deleuze (1988, p. 108) afirmou que os gregos “[...] dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles relacionaram-na consigo mesmo. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a

⁵ DELEUZE, Giles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder* / Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

Encontros com Foucault

subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma ‘subjetivação’”. Com isso, de acordo com o autor, os gregos descobriram a “existência estética”, quer dizer, “[...] o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre” (DELEUZE, 1988, p.108).

Nesse sentido, Foucault (2013, p. 273), em *O sujeito e o poder*⁷, advertiu que, em seu trabalho, não estava teorizando sobre o saber ou construindo uma teoria do poder, o objetivo de sua empreitada foi a de “[...] criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tronaram-se sujeitos”. Sob tal perspectiva, esses blocos que parte da crítica costuma rotular não podem ser entendidos ou trabalhos de forma estanque, pois é preciso compreender as suas intersecções, os seus *encontros*.

Feito essas considerações, sinalizamos que os organizadores desta coletânea permitiram estudiosos de várias áreas de investigação discutir diferentes posicionamentos acerca das ditas fases e de conceitos foucaultianos. Assim, no livro que ora prefaciamos, temos um capítulo que traz uma análise arqueogenealógica acerca de práticas discursivas que são lançadas sobre o sujeito mulher em piadas que circulam no *Tiktok*, bem como, dois textos que, respectivamente, lançam um olhar crítico acerca de *A Arqueologia do Saber* e da crítica de Gayatri Spivak a Michel Foucault. Sequenciando, alguns textos também tocam, com mais fôlego argumentativo, a questão do poder, como um capítulo que discute biopolítica e necropolítica; outro que tece uma análise sobre o encarceramento feminino em prisões brasileiras e um texto que discute o poder de práticas discursivas e os povos ciganos no Brasil. Inclinando as discussões para a questão dos processos de subjetivação, um texto aborda as relações entre Nietzsche e Foucault quando tocam o ponto de uma existência poética e (est)ética. Um capítulo também discute

⁷ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Huberto L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 273-295.

Encontros com Foucault

acerca do sujeito em *História da Sexualidade* e, por fim, há uma abordagem acerca da resposta de Foucault à pergunta: *O que é a crítica?* Nessa conjuntura, esta obra trata-se de um esforço coletivo de pesquisadores de diferentes regiões brasileiras em mostrar as positivities de pesquisas e de reflexões acerca de diversas materialidades analíticas e de variados pontos teóricos.

O livro *Encontros com Foucault* cumpre o papel de conduzir o leitor à reflexão acerca de nós e dos outros, isto é, da sociedade. Portanto, os textos aqui reunidos, sobre diferentes vertentes de estudos filosóficos, discursivos, históricos, sociais, culturais etc., encontram uma regularidade quando, seja por encontros ou embates, tocam as obras e o pensamento de Michel Foucault.

Novembro de 2020,

Ednaldo Tartaglia
(PPGLET/UNIFAP)

O PROJETO DA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: O SUJEITO E O PENSAMENTO PARA A PESQUISA FOUCAULTIANA

David I. Nascimento

Introdução

Quantas interpretações podem ser feitas a respeito do pensamento de Michel Foucault (1926-1984)? Variantes leituras fazem Foucault ser “classificado” ora como estruturalista, ora como pós-estruturalista, bem como rompem com essas classificações (VEYNE, 2011, p. 9). Vinculam-no a alguns pensadores tal qual o colocam em campo oposto a outros. Em certo sentido, esse tipo de leitura não diverge de tantas outras que foram realizadas na História da Filosofia. No caso específico de Foucault, a complexidade deve levar em consideração sua recente produção, textos ainda não publicados e certa singularidade para tratar de seus objetos. O fato de sua obra ser recente e, além disso, não ser totalmente editada pode constituir um motivo para a ocorrência de algumas dúvidas ou de leituras apressadas. Neste sentido, tais leituras contribuem (ainda que de forma divergente) para o desenvolvimento de uma interpretação marcada pelo tempo. As interpretações de sua obra podem ainda influenciar na divisão de seu pensamento segundo fases, resultando na identificação de “problemas” momentâneos ou advindos dos eixos trabalhados, como se fossem problemas centrais. Ou seja, poderia resultar disso uma divisão extrema do autor: um “primeiro Foucault” (aquele da “Arqueologia”) que dialogaria um com um “segundo Foucault”, (da “Genealogia”) e, conseqüente, com um “terceiro Foucault” (do “Cuidado de Si”), mas que, ao fim, constituiria personas diferentes.

Encontros com Foucault

No período que marca sua obra pela presença do método genealógico, as análises feitas foram associadas à certa preocupação “central”, uma relação entre o saber e o poder. Algumas vezes, suas análises se opunham à forma feita por alguns autores ligados à Filosofia Política, como é o caso de Hobbes ou Althusser. Esse tipo de análise estava presente em diversos de seus livros, como *Vigiar e Punir* (1975) e *A História da Sexualidade* (1976) – somados a alguns dos cursos ministrados por ele no *Collège de France*, artigos e entrevistas. Contudo, sua recusa a uma teoria do poder apresenta indícios sobre seu lugar (do poder) na composição de suas pesquisas, indicando a complexidade para com a observação e análise dos objetos elencados¹. Além disso, sugere a necessidade de um movimento de afastamento e aproximação dos escritos na tentativa de encontrar uma linha mestra, uma preocupação que estaria presente, se não desde o início de sua vida acadêmica até os últimos anos de vida, em maior parte de sua produção intelectual. Preocupações como as quais teria trabalhado ainda que de forma semiconsciente². Alguns indícios podem ser encontrados nas entrevistas de Foucault, como quando, por exemplo, expõe que:

gostaria de dizer primeiramente qual foi o objetivo do meu trabalho nesses últimos 20 anos. Não foi de analisar os fenômenos de poder nem de lançar as bases de tal análise. Procurei, antes, produzir uma

¹ Pensadores próximos a Foucault, como Deleuze (2013) e Veyne (2011; 2014), em suas avaliações sobre ele, podem ajudar a compreender isso. Deleuze, ao realizar os estudos sobre os procedimentos de subjetivação, questiona o silêncio “bastante longo” feito por Foucault depois da publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade* (2013, p. 101). Com a recente edição de “*Les aveaux de la chair*”, Frederic Gros fez menções sobre a influência de Veyne na modificação do projeto inicial da *História da Sexualidade*. Foucault, “encorajando” por Veyne, depositou os escritos de “*Lex aveaux de la chair*” na editora, mas não sem antes informar que o referido volume deveria ser precedido por um volume “consagrado à experiência greco-latina dos *aprodisia*” (2018, p. 10-11 – itálicos do autor).

² Como exemplo disso, comenta que seus principais livros escritos na década de 1960 foram feitos com uma “semiconsciência feliz, com muita ingenuidade e um pouco de inocência” (FOUCAULT, 2014a, p. 51).

Encontros com Foucault

história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. (FOUCAULT, 2014b, p. 118)³

Assim dito, tanto seria necessário dar atenção às análises (tirando certos objetos da centralidade da filosofia foucaultiana) como questionar o modo como se deu a preocupação do autor com o “sujeito”. Trata-se aí de apresentar um problema para com a leitura dos escritos de Foucault: verificar a presença do sujeito, direta ou indiretamente, em alguns momentos de sua pesquisa; e problematizar sua Filosofia, buscando pela convergência e direção dos movimentos de suas últimas análises. Desta forma, o presente artigo visa analisar o modo como Foucault abordou o problema do sujeito⁴ em sua constituição, especialmente por meio da sexualidade. Além disso, visa ainda observar a relação do sujeito e seu pensamento (atividade de pensar) com o desenvolvimento de um projeto sobre a *História da Sexualidade*⁵;

³ O texto “O Sujeito e o Poder”, de 1982, foi incluído no livro de Dreyfus e Rabinow, “Michel Foucault: uma trajetória filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica”, como “um texto inédito sobre o poder” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XIII). Nele a discussão acerca do poder é retomada em seu entrecruzamento com a subjetivação: “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (FOUCAULT, 2014b, p. 119).

⁴ Como se referiu Foucault, o problema não era o de “definir o momento a partir do qual alguma coisa como o sujeito apareceria, mas sim o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que estão longe de estarem concluídas. Tratava-se então de introduzir de novo o problema do sujeito que eu havia mais ou menos deixado de lado em meus primeiros estudos, e de tentar seguir os caminhos e as dificuldades através de toda a sua história. Talvez haja um pouco de obscuridade na maneira de dizer as coisas, mas de fato o que eu quis realmente fazer foi mostrar de que modo o problema do sujeito não deixou de existir ao longo dessa questão da sexualidade que, em sua diversidade, não para de reencontrá-lo e de multiplicá-lo” (FOUCAULT, 2012b, p. 255-256).

⁵ “En 1976, Michel Foucault fait paraître — sous le titre *La volonté de savoir* — le premier tome d’une *Histoire de la sexualité* dont la quatrième de couverture annonce une suite prochaine en cinq volumes, respectivement intitulés: 2. *La*

bem como observar a reelaboração deste projeto durante seu percurso, visando uma maior simetria entre os eixos de suas pesquisas.

Sujeito: a relação consigo e a atividade do pensamento

O *Cuidado de Si* na filosofia foucaultiana é tema presente nos últimos anos de sua pesquisa. Sobre esse período, a produção intelectual do autor é referenciada por alguns de seus comentadores como “último” ou “terceiro” Foucault. Os estudos feitos sobre esse período tratam de estabelecer um entendimento de um autor maduro, que, de alguma forma, teria superado suas fases arqueológica e genealógica concentrando sua preocupação na ética do cuidado de si. Embora essa leitura (quanto à separação do autor por fases) possa contribuir esquemática ou pedagogicamente para exemplificar ou clarificar seu posicionamento quanto aos objetos, métodos, análises e momentos, ela pode ser contraproducente quanto à observação de uma preocupação maior ou quanto às ligações existentes entre esses momentos. Devido sua morte, seu último projeto de pesquisa não foi finalizado, fato que leva seus leitores à elucubração sobre o cabo de suas elaborações (incluindo a referida divisão de seu pensamento por fases).

Nessa perspectiva, um tema geral, como seria o caso do “sujeito”, solicita que (mesmo sem supor um norteamento, uma filiação filosófica) o autor seja compreendido em sua unidade. Assim, o “sujeito” é levado a uma dupla condição de problema: primeiro, com a inferência de Foucault ao elencá-lo como móbil de seus escritos; depois, para os pesquisadores da obra de Foucault, cabe a busca pelo lugar desse “problema” numa sugerida unidade. Dito de outra forma, trata-se de um problema que se reveste com outros problemas, um labirinto que é ligado a

chair et le corps; 3. *La croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Population et races*. Aucun de ces ouvrages ne verra le jour” (GROS, 2018, p. 6).

Encontros com Foucault

outro labirinto cujo percurso seria apontado como uma possível hermenêutica foucaultiana. As possibilidades para esse percurso estariam na leitura sobre o processo de *subjetivação*: a partir de uma leitura transversal, movendo-se em campos que considerariam tanto o desenvolvimento temporal quanto filosófico/temático do autor.

Situando essa discussão na passagem dos escritos do final da década de 1970 e início da década de 1980, os últimos anos das pesquisas de Foucault demonstram a iniciativa de voltar aos gregos e latinos, de modo a analisar a relação de si consigo. Contudo, com a expansão das referências sobre as últimas pesquisas, deve ser considerado certo distanciamento e uma recusa de conceber aquele período da antiguidade como a “era do ouro da cultura grega”, como período exemplar para a modernidade e para a constituição do sujeito moderno⁶. Em seu retorno à antiguidade, Foucault não estava procurando anacronicamente “uma solução de reserva”⁷ (FOUCAULT, 2014b, p. 217). Em lugar disso, haveria a tentativa de expor propriamente a atividade do “pensamento” e experiência, de fazer “retornar na raiz a maneira como os homens problematizam seu comportamento (sua atividade sexual, sua prática punitiva, sua atitude quanto à loucura, etc.)” (FOUCAULT, 2014b, p. 217). Assim, em sua pesquisa, o pensamento não teria o papel de denunciar o mal que há em tudo, mas possuía a capacidade de “pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido. O ‘otimismo’ do pensamento (...) é saber que não há idade de

⁶ Soma-se a isso o fato de Veyne (2014) levar a Foucault algumas avaliações de seu próprio pensamento, fato narrado por Defert: “Uma troca regular se instaura entre Foucault e Paul Veyne em torno - de suas novas preocupações sobre a Antiguidade Grega e Romana” (2011, p. 54).

⁷ “não se encontra a solução de um problema na solução de outro problema apresentado em outra época e por pessoas diferentes” (FOUCAULT, 2014b, p. 217).

Encontros com Foucault

ouro” (FOUCAULT, 2014b, p. 217)⁸. Essa configuração do pensamento como uma ferramenta permite a experimentação do mundo: os gregos não são possuidores da regra de ouro para a felicidade plena, não possuem um modelo de organização política ou moral que pode ser transposto para a atualidade, extinguindo todas as demandas do sujeito em sua constituição efetiva. Dessa suposição resulta outro propósito do pensamento: não sendo seu trabalho o de denunciar certo mal que habitaria secretamente o existente⁹, o pensamento tem o papel de pressentir aquele perigo ameaçador, ele faz visível mediante problematizações, ele se torna apto a realçar – não as resoluções, mas – as possibilidades de emersão de “perigos”. Essa perspectiva introduz uma mudança na forma como o sujeito enxerga o mundo e como participa ativamente das mudanças do mundo em sua atualidade

⁸ Em outra versão dessa entrevista, Foucault diz que “gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha oposição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista. Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 299 – itálico do autor).

⁹ Nesse ponto, associando razão e pensamento, seria possível mostrar o distanciamento entre Adorno e Foucault? Um contraponto disso (e da perspectiva deste artigo) seria encontrado em Rouanet. Para ele, “toda a obra de Foucault” se apresentaria como “um interminável ataque ao sujeito” (ROUANET, 1987, p. 173): “Mas não basta postular a necessidade da razão sábia: é preciso demonstrar que ela é viável, nas condições contemporâneas. Afinal, seu direito à existência parece ser negado por Foucault, quando disse que toda razão, mesmo a que critica o poder, emana de outro poder, e por Adorno, que afirmou o desaparecimento no mundo de hoje das últimas reservas de racionalidade crítica” (ROUANET, 1987, p. 13). Rouanet procedeu com uma tentativa de descrever as intersecções entre os autores (ROUANET, 1987, p. 190). Trata-se de um texto que expõe as marcas de seu tempo: por exemplo, quanto à falta de publicações foucaultianas, supõe que Habermas não conhecia textos como os volumes II e III da História da Sexualidade (ROUANET, 1987, p. 187). Por fim, os artigos, apresentados em ordem cronológica, parecem demonstrar uma crescente passagem da leitura de Foucault mediada por Habermas para uma leitura própria, culminando em mudanças das avaliações iniciais.

Encontros com Foucault

(pois se coloca a atividade de pensar). Como já dito, seu trabalho é o de recolocar na raiz as relações entre os homens e seus comportamentos: “é um apego ao princípio que o homem é um ser pensante, até em suas práticas mais mudas, e que o pensamento não é o que nos faz crer no que pensamos nem admitir o que nós fazemos; mas o que nos faz problematizar até o que somos nós mesmos”¹⁰ (FOUCAULT, 2014b, p. 217).

Compreender como se situa o problema do sujeito em Foucault a partir do final da década de 1970 impõe certas necessidades. Com o conceito de relações de poder, ao ser inferida a sua não materialidade, teve-se a possibilidade de conceber o poder na microfísica, uma forma diferente de conceituar o poder de outros autores, modernos e contemporâneos (FOUCAULT, 2010b, p. 15). Para avançar nessa tentativa de compreensão, seria também preciso discorrer sobre as pesquisas foucaultianas sobre a sexualidade; num segundo momento, averiguar a proximidade entre a sexualidade com alguns problemas com a governamentalidade¹¹. A especial atenção dada à sexualidade diverge ao mesmo tempo em que possui relação com o que já havia estudado. Revela escolhas feitas para o desenvolvimento de certo “trabalho em curso”¹². Por

¹⁰ Essa expressão utilizada por Foucault, além da configuração dada ao pensamento, convida a realizar outras associações a serem desenvolvidas em uma pesquisa mais ampla, na qual a associação com Kant é o tema central: ao despertar a dúvida pelo o que nós somos em certo tempo (em relação com a atualidade) seria discutida quanto a esse propósito. Afinal “sem dúvida, o problema filosófico mais infalível é o de nossa época presente, do que somos nesse momento preciso” (FOUCAULT, 2014b, p. 128). Nesse sentido, é visto a aproximação de Foucault e Kant (CASTELO BRANCO, 2015, p. 49), bem como do lugar do pensamento de Kant em sua diferenciação com Descartes (MACHADO, 2000, p. 91-92).

¹¹ Nalli (2016, p. 205), em sua discussão sobre o hospital médico e a tecnologia biopolítica, busca em Foucault algo que está situado entre o indivíduo e a população. Fora os escritos sobre a biopolítica, algo que também seria possível na observação sobre a normalização da sexualidade enquanto ligação entre o indivíduo e a população no curso *Os Anormais* (FOUCAULT, 2010b, p. 212).

¹² Cf. “Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do trabalho em curso” (FOUCAULT, 2014b, pp. 214-237).

Encontros com Foucault

exemplo, na introdução feita ao *O Uso dos Prazeres*¹³ (1984), no momento em que apresenta os três eixos que compuseram seus trabalhos anteriores, Arqueologia e Genealogia não são dissociadas do pensamento do autor na realização de suas últimas pesquisas, como pode ser visto. Contudo, deve ser considerada uma tentativa de uma depuração, visando à emergência de um objeto ou relação. Isto é, da sexualidade no cerne da questão dos homens, sem outras imposições normativas. Quanto à razão de estado, discussão iniciada nos últimos anos da década de 1970, seria importante questionar sua proximidade com o projeto da História da Sexualidade, com os procedimentos sutis que foram usados para conduzir os homens¹⁴, procedimentos que se atualizaram constantemente.

¹³ Quanto ao texto introdutório de *O Uso dos Prazeres*, cabe ressaltar que existem “algumas” introduções. A primeira das redações foi abandonada e publicada como “Preface to the History of Sexuality” no livro *The Foucault Reader*, de Paul Rabinow. O referido texto foi publicado na França e no Brasil como parte da coleção *Dits et écrits*. O texto do verbete “Foucault”, feito para o *Dictionnaire des Philosophes*, de D. Huisman, possui uma parte da introdução da primeira versão de *A História da Sexualidade II* (FOUCAULT, 2012b). O outro texto (final) foi publicado como “Introdução” do segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*. Contudo, é possível o empenho por concebê-lo tanto como introdução ao livro como, também, discussão sobre sua pesquisa em curso. De qualquer forma, é importante observar na introdução de *Os Usos dos Prazeres* que “esta série de pesquisas surge mais tarde do que eu previa e de uma forma inteiramente diferente” (FOUCAULT, 1984, p. 9) – e compreender nela a exposição sobre a mudança de um projeto inicial para o desenvolvimento dos volumes posteriores.

¹⁴ “Nos cursos dos dois últimos anos [*Segurança, Território, População e O Nascimento da Biopolítica*, DIN], procurei esboçar um pouco essa noção de governo, que me parece muito mais operacional do que a noção de poder, ‘governo’ entendido, claro, não no sentido estrito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas estatais, mas no sentido lato, e aliás antigo, de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens. E foi no âmbito geral dessa noção de governo que procurei estudar duas coisas, a título de exemplos: por um lado, o nascimento da razão de Estado no século XVII, entendida não como teoria ou representação do Estado mas como arte de governar, como racionalidade que elabora a própria prática

Encontros com Foucault

A longo prazo, apenas inferir uma distinção entre os projetos parece não ser suficiente. De algum modo, algo seria conservado e manteria uma relação entre as pesquisas foucaultianas (para os cursos e livros): o sujeito. Com as conjecturas motivadas pela ausência de um fechamento de *O Uso dos Prazeres* e do *Cuidado de Si*, entre a razão de estado e a relação consigo poderia surgir a leitura sobre uma linha que perpassaria algumas problematizações. Em uma pesquisa *menos foucaultiana que autoral*, a arqueologia seria capaz de indicar os pontos específicos nos quais a relação consigo (na ação do cuidado de si) seria subtraída de sua condição inicial, dando origem a um autogoverno advindo dos limites impostos por certa razão de estado.

Sem efetuar um juízo de valor sobre o “cuidado de si” (nos moldes antigos) e os usos que dele procederam, tal perspectiva poderia ser assegurada com aquele papel atribuído ao pensamento: se o pensamento for capaz de uma análise da raiz dos comportamentos, ele seria capaz também de, a partir de séries históricas, trabalhar indicando os momentos de rupturas em sua emergência (arqueologia). Disso resultaria sua função de problematizar o habitual, inferindo ao sujeito do pensamento uma atividade política capaz de certa ação junto daquilo que seria suficiente para demarcar o lugar da ruptura. Em suma, concebe um sujeito capaz de pensar a raiz de suas relações (inclusive consigo), capaz de problematizar sua atualidade (quanto a pressentir perigos) e de se movimentar em direção do outro (como que se colocando “no lugar de”¹⁵). Tal perspectiva, embora

do governo, e [por outro lado] o liberalismo contemporâneo, americano e alemão - foi o que fiz ano passado, o liberalismo entendido, aqui também, não como teoria econômica ou como doutrina política mas como certa maneira de governar, certa arte racional de governar. A partir deste ano gostaria de elaborar a noção de saber em direção ao problema da verdade” (FOUCAULT, 2014e, p. 13).

¹⁵ Dupla ação relacionada com Kant: por um lado, com o lema da *Aufklärung*, “*Sapere aude!*” (KANT, 1988, p. 100). Por outro, talvez seja possível realizar um procedimento teórico-metodológico no qual a ação seria articulada a partir

em proximidade com a análise arqueológica, inauguraria algo diferente do que já havia sido exposto (já que não se trata de elaborar uma análise, algo que seria feito no momento posterior à ruptura). Com ela haveria a possibilidade de presumir e agir sobre eventos como aqueles que motivariam o que, posteriormente, seria chamado de “ruptura”. Ou seja, a atividade do pensamento poderia conduzir a algo a mais que uma análise da passagem de um momento a outro, sendo capaz de colocar para si a sua ação em um tempo presente, ou mais especificamente no momento em que se situa um certo “nós”.

O projeto da história da sexualidade: o cuidado de si e o sujeito

A menção ao projeto de estudos sobre a sexualidade e modificações impostas a ele contribui para um detalhamento do eixo de pesquisa delineado a partir da década de 1980, ainda que sem romper com certas “ferramentas” fornecidas pelas pesquisas decorrentes dos eixos anteriores, como já dito. Em verdade, o projeto de pesquisa sobre a sexualidade poderia permanecer ligado ao que já havia sido elaborado, sendo essa pesquisa “encarada como foco de experiência comportando um domínio de saber, um sistema de regras e um modo de relação consigo” (FOUCAULT, 2014b, p. 212). Possivelmente, tal proposta (por meio da qual seria procurado pelo sujeito de prazer em relação com sua sexualidade) não estaria distante da “preocupação” atribuída à sexualidade pelas “funções Psi”, mais especificamente à Psiquiatria, quanto à sexualidade das crianças masturbadoras. Nesse caso, o “problema” abordado sobre a degenerescência de uma população estaria ligado à conduta “anormal” da criança. A sexualidade, vista como elo entre a sociedade e o indivíduo (FOUCAULT, 2010b, 212), seria então abordada em sua proximidade com o saber que se queria fazer científico, com a lei e as implicações normativas que a excediam, além da relação

da aproximação com a faculdade de julgar, em especial com as máximas do entendimento (KANT, 2016).

Encontros com Foucault

íntima do ato. Também sobre isso, em *A Vontade de Saber* a relação entre saber e poder seria capaz de indicar a observação sobre certo uso da relação de si com o externo, indo da extração quase voluntária (ou não) de um saber capaz de impulsionar ainda mais a relação entre saber e poder. Talvez, um pouco desses elementos, presentes no primeiro volume da *História da Sexualidade*, tragam consigo a necessidade de uma abordagem outra que não fosse aquela na qual se impunha uma divisão da pesquisa em dois dos eixos citados (e levando em consideração os resultados assimétricos dos referidos eixos). Logo, a sexualidade não seria objeto de uma pesquisa que teria entre suas problematizações as relações encontradas entre a sexualidade, a Psiquiatria ou a prisão – e o advento dos volumes posteriores à *Vontade do Saber* responderiam a essa expectativa.

Por isso, é observada a necessidade de recorrer à outra possibilidade para analisar a sexualidade, diferentemente da forma efetuada entre domínios de saber e sistemas de regras. Contudo, também não seria situada apenas quanto à relação consigo. Dito de outra forma, a abordagem não era apenas sobre a sexualidade, mas também sobre uma relação consigo que poderia ser encontrada no âmbito das relações sexuais. Era preciso decantar a sexualidade de modo que fosse possível pesquisá-la enquanto relação do sujeito consigo na obtenção de seu prazer ou a recusa autônoma a uma noção externa de prazer. Isso demandava escolher entre “a fidelidade ao quadro cronologicamente fixado¹⁶ e a busca por um encaminhamento”

¹⁶ Seguir o cronograma iniciado com a publicação de *A Vontade de Saber* ou romper com tal cronograma em favor de outro, fazendo o retorno à antiguidade, tal como foi feito. Duas notas feitas por Defert sobre a vida de Foucault dão indícios sobre o desconforto como a obra foi recebida e sobre os planos para sua sequência: “Dezembro, publicação de *Vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault concebeu este livro como um manifesto com o qual se deve marcar um encontro. Como *Vigiar e Punir*, ele vai na contramão da expectativa do público, por sua crítica à hipótese repressiva, cara aos movimentos de liberação. O livro se apresenta como uma introdução a uma história da sexualidade em seis volumes, mas o autor confidencia não ter a intenção de escrevê-los. Foucault pensa em mudar o

Encontros com Foucault

que poderia privilegiar o estudo dos “modos de relação consigo” (FOUCAULT, 2014b, p. 212). De certo modo, a opção situada entre o abandono e a execução do cronograma revela duas possibilidades para o desenvolvimento da pesquisa iniciada, e apenas o rompimento com o quadro cronológico seria insuficiente para atestar as razões para a mudança.

Assim, decantar a sexualidade significaria buscar compreendê-la separada dos elementos presentes encontrados juntos dela partir dos sécs. XVIII-XIX: estes elementos da formação dos domínios – nos quais se constituíam a biologia, medicina, psicopatologia e educação –, por exemplo, “tornavam difícil separar, no que eles têm de particular, a forma e os efeitos da relação consigo na constituição dessa experiência” (FOUCAULT, 2014b, p. 213). Com eles, a pesquisa corria o risco de elaborar análises que iriam reproduzir os aspectos das formas de controle imputadas à sexualidade¹⁷. Isso explicaria a motivação para tratar a sexualidade numa perspectiva diferente do que havia sido feito até então, além de ser capaz de mostrar os limites do entendimento dos livros de Foucault por seus leitores: eles viam a sexualidade, a prisão e loucura quando não seriam apenas esses objetos, mas uma complexidade de questões situadas

sistema de escrita: essa palavra um pouco anônima, envolta em documentos do dossiê Rivière, o seduziu. Esta é a forma sob a qual ele quer estudar o hermafroditismo ou a questão da veracidade do sexo, a partir dos documentos que recolhe sobre o caso de Alexina B. encontrado nos *Annales d'hygiène*. Ademais, em 1975, Foucault pedira às edições Gallimard para adiantar 200 mil francos a René Alho para a filmagem de *Pierre Rivière*. O advogado do editor fez Foucault assinar — ele já não tinha mais nenhum compromisso — um contrato de exclusividade por cinco anos. Foucault decidiu, então, que seu próximo livro (*Vontade de saber*) seria de formato muito pequeno, e que não haveria outro durante cinco anos (o que muitos interpretaram como uma crise em seu pensamento)” (DEFERT, 2011, p. 50 – itálicos do autor).

¹⁷ E parece ser um pouco disso que se vê em *A Vontade do Saber*: “o sexo e seus efeitos não são, talvez, fáceis de se decifrar; em compensação, assim recolocada, sua repressão é facilmente reproduzida” (FOUCAULT, 1988, p. 12).

Encontros com Foucault

nos livros, temas transversais dentro daqueles escritos. Em suma, sem o rompimento com a proposta inicial, o risco seria que, em lugar de uma história da sexualidade em suas amplas possibilidades (incluindo aquela que trataria do modo de relação consigo), as pesquisas tendessem a destacar os outros dois domínios que já haviam recebido atenção considerável durante as pesquisas elaboradas nas décadas de 1960 e 1970, além de possivelmente manter centradas na repressão.

E foi assim que, aos poucos, cheguei a fazer tratar o essencial do trabalho sobre o que só deveria ser *seu ponto de partida ou plano de fundo histórico*: mais do que me colocar no limiar de formação da experiência da sexualidade, *tentei analisar a formação de certo modo de relação consigo*, na experiência da carne; isso exigia um *deslocamento cronológico considerável*, porque era preciso estudar esse período da Antiguidade tardia *quando se pode ver se formarem* os elementos principais da ética cristã da carne. (FOUCAULT, 2014b, p. 213 – grifo nosso)

Reafirma-se que o retorno à antiguidade vai permitir a realização de outros paralelos e a observação da sexualidade separada daqueles elementos que a dotariam de certos “valores”. Percebe-se que certas preocupações, como aquela com a alimentação, recebiam tanta atenção entre os gregos quanto o comedimento referente à atividade sexual. Ou seja, seria possível observar os limites do que era considerado problemático na relação sexual e o que foi sendo anexado, e quando foi anexado.

Com o recuo temporal, somado às leituras de teóricos como Paul Veyne, Foucault pôde afirmar que os princípios que compunham a moral sexual cristã (a monogamia, o sexo por sua função de reprodutiva e a desqualificação do prazer) já existiam na antiguidade antes mesmo do cristianismo (FOUCAULT, 2012b, p. 63). Já a transposição das atenções, ainda que lenta podia ser motivada pela condição assimétrica na qual o “amor dos garotos” evocava, por exemplo. De qualquer forma, havia uma “tensão crescente entre o prazer e a saúde. A ideia de que o sexo comporta perigos é muito mais forte no século II de nossa era que no século IV antes de Cristo” (FOUCAULT, 2014b, p. 219).

Encontros com Foucault

Embora haja uma intensificação em nossa era com a observação dos cristãos e, principalmente, de Santo Agostinho, trata-se de um problema colocado desde Hipócrates. A prática sexual passava por mudanças de avaliações enquanto ação, da atribuição de ser uma atividade para ser considerada uma passividade decorrente da concupiscência. Mudança, também, concernente ao problema que era de quantidade para os gregos (excesso e moderação) para um problema que concernia à moral, do que era o desvio e o normal a partir da modernidade (FOUCAULT, 2014b, p. 219-221). E, por fim, mudanças quanto à erótica, indicação de uma série de questões (FOUCAULT, 1984, p. 237) que, de certa forma, vão culminar em uma “nova erótica” (FOUCAULT, 1985, p. 225). São pontuações como essas que se encontram em *Hermenêutica do Sujeito* (1982)¹⁸ e retomadas nos volumes II e III da *História da Sexualidade*. Mais uma vez: da forma como havia sido programada a cronologia de trabalho, a “singularidade” atribuída à sexualidade nos sécs. XVIII-XIX estava ligada a outros fatores que não apenas a relação consigo. Assim, corria-se o risco de “reproduzir, a propósito da sexualidade, formas de análise centradas na organização de um domínio de conhecimento, ou sobre o desenvolvimento das técnicas de controle e de coerção” (FOUCAULT, 2014b, p. 213). Do abandono do projeto inicial da *História da Sexualidade*, surge a

¹⁸ “veremos que regularmente é colocada a questão da relação entre o cuidado de si e a medicina, o cuidado de si e os cuidados com o corpo, o cuidado de si e o regime. Digamos que se trata da relação entre cuidado de si e dietética” (FOUCAULT, 2010e, p. 55). Mais à frente, Foucault diz: “e haverá então, numa escala que atinge toda a história da civilização grega, helenística e romana, um longo trabalho que, pouco a pouco, desconectará o cuidado de si e a erótica, fazendo cair a erótica para o lado de uma prática singular, duvidosa, inquietante, talvez até condenável, na medida em que o cuidado de si vai se tornando um dos temas principais dessa mesma cultura” (FOUCAULT, 2010e, p. 56). Conforme indicação da nota de rodapé (nº 36) sobre aquela aula, “essa tripartição (médica/econômica/erótica) fornece o plano de estrutura de O uso dos prazeres e O cuidado de si” (FOUCAULT, 2010e, p. 59). A nota ainda indica referências ao texto “Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso”.

Encontros com Foucault

possibilidade de responder a dúvida sobre o motivo de os homens terem extraído da sexualidade “experiências sexuais” (FOUCAULT, 2012b, p. 255). Retomar os ocorridos na antiguidade permitiria ver “como a sexualidade foi manipulada, vivida e modificada por um certo número de atores” (FOUCAULT, 2012b, p. 255). As pesquisas nas quais são mediadas questões do cinismo, entre outras da antiguidade, poderiam ser lidas conforme a preocupação com a antologia do presente (CHAVES, 2013, p. 13).

Sob as conclusões parciais nestes nos dois volumes da *História da Sexualidade*, deveriam ser supostas as introduções de capítulos seguintes para o projeto, quase como se esses volumes portassem a promessa de serem reavivadas, como possuidores de questões que vão se ligar umas às outras, mostrando como se daria o modelo de austeridade com o qual os homens se habituaram¹⁹. Fora o trabalho, o modo como se estrutura e é realizada a pesquisa da *História da Sexualidade* (da passagem dos volumes II ao IV), esse movimento pode ser observado dentro da própria pesquisa: mas a analogia possível entre os preceitos aparentemente próximos – refinamento das artes de viver e cuidado de si com as morais ulteriores – devem evitar essa ilusão de caracterizá-las como mesma substância. A proximidade deve ser vista de forma precavida,

No refinamento das artes de viver e o cuidado de si, esboçam-se alguns preceitos que parecem bem próximos daqueles cujas formulações serão encontradas nas morais ulteriores. Mas essa analogia não deve provocar ilusão. Essas morais definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica na decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo

¹⁹ “Dever-se-ia supor que alguns, no mundo greco-romano, já pressentiram esse modelo de austeridade sexual, ao qual, nas sociedades cristãs, dar-se-á, mais tarde, uma armadura legal e um suporte institucional?” (FOUCAULT, 1985, p. 231).

Encontros com Foucault

de realização ética que tende à renúncia a si. Os elementos do código concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre homens, poderão muito bem permanecer análogos. Eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais. (FOUCAULT, 1985, p. 235)

Em suma, as diferenças entre essas formulações seriam suficientes para que se fizessem elaborar outros volumes e discussões sobre a *História da Sexualidade*. Embora não possam ser inferidas certezas, há aí um delineamento de um caminho possível. Seria ainda necessário realizar tais conjecturas buscando por elementos presentes nas múltiplas pesquisas feitas por Foucault, incluindo aquelas que compuseram seus cursos ministrados no *Collège de France*²⁰, entrevistas e palestras.

Retomando aquele papel atribuído ao *pensamento*, pode ser feita uma articulação na qual devem ser considerados cada atualização das elaborações sobre a sexualidade, os novos contornos dessas formulações, as novas modalidades da relação consigo. É possível conjecturar, tal como quando são retomados os gregos, repensá-los não seria eleger sua “moral”, defendê-la, mas sabê-la constituidora de uma experiência passada, uma experiência outra. Eleger os gregos como referência (entre outras possíveis) significaria elaborar um quadro de leitura sobre experiências possíveis diferentes desta referência (FOUCAULT, 2012b, p. 252). Significaria, inclusive, um rompimento necessário se constado que, a partir de um estilo de vida singular, houve um “esforço para torná-lo comum a todos” (FOUCAULT, 2012b, p. 248). Por fim e embora haja uma considerável diferença entre a moral grega e moral contemporânea, “se tomarmos o que certas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas” (FOUCAULT, 2012b, p. 251).

²⁰ Por exemplo, a presença da discussão sobre Kant, a *Aufklärung* e a autonomia no curso de 1982-83, *O Governo de si e dos Outros* (FOUCAULT, 2010d), para citar um dos momentos em que as discussões sobre a relação consigo e *Aufklärung* estão apresentadas em relação.

Considerações finais

Os livros de Foucault guardam ainda elementos a serem descobertos. Algumas leituras passam a impressão de que as pesquisas sobre sua obra apenas se aproximando de parte dos problemas apresentados por ele. Não fosse suficiente a complexidade própria da obra foucaultiana, os pesquisadores ainda estão condicionados à morte do autor e rompimento com o que havia feito nos últimos anos. Na falta de um fechamento, restam conjecturas e a dúvida sobre a legitimidade dessas conjecturas. A sexualidade, por exemplo, poderia ser discutida naqueles dois eixos expostos. Por um lado, responderia pelos domínios próprios da atualidade, apresentaria respostas não diferentes de um Narciso a se olhar no espelho, isto é, do homem que contempla aquele problema de pesquisa. Da forma como optado na reorganização do projeto para a *História da Sexualidade*, tornou-se possível realizar análises comparativas com outro tempo e conjectura, inclusive, as possibilidades não realizadas.

Um ponto importante para a discussão da sexualidade na obra de Foucault pode ser vinculado a seus escritos sobre a ascética²¹, cuja elaboração é encontrada especialmente na década de 1980. A vida dos monges dos primeiros séculos, suas recusas aos prazeres, concepções de usos da sexualidade, são possuidoras de importância para a elaboração de um modo de existência, colocando para si uma relação consigo. Nesse sentido, aí poderia ser melhor compreendida a sexualidade no contexto dos monges do oriente e padres do ocidente²². Para além da discussão aqui

²¹ Um exemplo dessas possibilidades pode ser encontrado em Chaves, que elaborou uma leitura sobre o cinismo no contexto moderno. Ao comentar Foucault, diz que “a vida ascética em alguns movimentos religiosos medievais, a vida revolucionária nos séculos XVIII e XIX e a vida artista nos séculos XIX e XX constituem os mais importantes desdobramentos do cinismo antigo, segundo Foucault” (2013, p. 125).

²² Embora seja um tema especialmente encontrado em seus escritos da década de 1980, cabe ressaltar que, na década de 1960, Foucault havia prefaciado *A Tentação de Santo Antônio*, de Gustave Flaubert (FOUCAULT, 2009). Essa

Encontros com Foucault

elaborada, essa é uma proposta que permanece aberta para outras pesquisas, que podem ainda incluir outros textos que se dedicam à cultura de si: eixo no qual certa noção de sujeito é observada como uma possibilidade (subjetivação).

Como pode ser visto, mesmo sem um fechamento da pesquisa que estava em curso, os leitores dos escritos foucaultianos possuem grande e diversificado “material”. Algumas vezes, Foucault foi lido como um autor que não atribuía ações em sua obra, permanecendo no plano das análises e evitando quaisquer juízos de valor. A atividade atribuída ao pensamento (e a forma como foi apresentada), conforme indicado nesta pesquisa, demonstra a sutileza do autor. Seja para o Foucault, observando em outras de suas pesquisas a recorrência daquela atividade, seja para seus pesquisadores, no processo de “rompimento” parcial com a filosofia Foucaultiana e inauguração de uma proposta autoral, a atividade do pensamento é capaz de dar novos contornos para a pesquisa do autor, principalmente pelas vinculações a outros filósofos e temáticas, como no caso de Kant (2016). Cabe a seus pesquisadores a responsabilidade e iniciativa para realizar as leituras, observar os limites das descrições, elaborar as críticas e proceder com “inovações”. Tudo isso cientes de que o “primeiro passo”, realizar as leituras, já demandaria extrema atenção.

Referências

- BROWN, Peter. Antiquidade Tardia. In VEYNE, Paul (org.) *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. [v. 1].
- CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault: Filosofia e Biopolítica*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

perspectiva pode ser articulada com a apreciação feita por Brown (2009) sobre a vida monástica, sobre os julgamentos distintos quanto à sexualidade pelos cristãos do ocidente e cristãos do oriente.

Encontros com Foucault

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a Verdade Clínica*. Campinas, SP? Editora PHI, 2013.

DEFERT, Daniel. Cronologia. In *Problematizações do Sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. Org. MOTTA, M. B. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011. [Ditos & Escritos, v. 1]. p. 1-70.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2013. 8ª. reimpressão.

FOUCAULT, Michel. *A Vontade de Saber*. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. [História da Sexualidade, v. 1]. 20ª. reimpressão.

_____. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France*. 2ª. ed. Coleção obras de Michel Foucault. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *Ética, Sexualidade, Política*. Org. MOTTA, M. B. 3ª. ed. Ditos & Escritos, v. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Org. MOTTA, M. B. 1ª. ed. Ditos & Escritos, v. 10. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e sexualidade*. Org. MOTTA, M. B. 1ª. ed. Ditos & Escritos, v. 9. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Les aveaux de la chair*. 1ª. ed. Histoire de la Sexualité, v. 4. Paris: Gallimard, 2018.

_____. *O Cuidado de Si*. In: História da Sexualidade, v. 3. 10ª. reimpressão. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *O Governo de Si e dos Outros: curso no Collège de France*. 1ª. ed. Obras de Michel Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. *O Governo dos Vivos: curso no Collège de France*. 1ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c.

_____. *O Uso dos Prazeres*. 13ª. ed. História da Sexualidade, v. 2. 1ª. reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Encontros com Foucault

_____. **Os Anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. [Coleção obras de Michel Foucault].

GROS, Frédéric. Avertissement. In. FOUCAULT, Michel. **Les aveaux de la chair**. 1ª ed. Paris: Gallimard, 2018. [Histoire de la Sexualité, v. 4]. p. 6-18.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

NALLI, Marcos. A Biopolítica como biotécnica. In NALLI, Marcos; MONSANO, Sônia R. V. (orgs). *Michel Foucault: Desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Coleção Estudos Foucaultianos).

ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. 4ª ed. Brasília: UNB, 2014.

VEYNE, Paul. *Foucault: Seu pensamento, sua pessoa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

A ESTRATÉGIA COMO MÓBIL: SOBRE A FALHA DA ARQUEOLOGIA DO SABER

Felipe Luiz

Introdução

O termo estratégia é familiar para as ciências humanas de maneira geral e, mesmo, para o senso comum. Difundido sobre variadas formas, por vezes pré-conceituais, este termo, de ascendência grega, como tantos outros do campo científico, foi popularizado ao longo do século passado, se expandido para áreas e aplicações muita além de seu quinhão de origem, o pensamento militar.

Dada essa amplitude de utilizações do termo, com maior ou menor coerência, não é de se espantar que autores como Foucault, sempre atualizado nos problemas de seu tempo e, ademais, bom leitor de Clausewitz, um dos principais autores militares da contemporaneidade, tenha se valido dessa noção em múltiplas ocasiões. Contudo, contrariamente a esse uso ostensivo do termo pelo pensador francês — ou quase, como veremos —, os comentários a essa utilização são magros. Em buscas virtuais, em livros, artigos, revistas, poucas publicações se debruçaram cuidadosamente sobre o que seria a estratégia para Foucault.

Basta investigar os dicionários dedicados ao pensamento de Foucault para comprovar esse vácuo. Consultamos dois; o de Revel (2002) sequer o cita; o de Castro (2004) o faz, mas de maneira muito peculiar. As razões desse vazio nos seguem desconhecidas. Talvez até hoje não se tenha atinado para sua importância; ou, talvez, nós concedamos relevo excessivo para um conceito demasiado marginal, tributário de outros.

Nosso objetivo no presente texto é sublinhar a importância do termo para o desenvolvimento do pensamento de Foucault, especialmente na fase arqueológica, onde cremos que esse

Encontros com Foucault

conceito opera um papel fundamental: o de ser móbil para a emergência da genealogia. Na genealogia, o termo também será fundamental, mas não será o foco de nossa atenção neste escrito.

O *Vocabulário Foucault* de Castro: limites e problematizações

A definição que Castro dá ao conceito de estratégia de Foucault é duplamente problemática. Primeiro, porque basicamente copia a definição que o próprio Foucault fornece do termo. Comparemos; primeiro Foucault:

A palavra estratégia é atualmente empregada de três modos. Primeiro, para designar os meios utilizados para atingir certo fim; é uma questão da racionalidade funcionando para atingir certo objetivo. Segundo, para designar a maneira pela qual um parceiro, em certo jogo age, com respeito ao que ele pensa que deveria ser a ação dos outros e o que ele considera que os outros pensam dele mesmo; este modo pelo qual alguém pensa possuir uma vantagem sobre os outros. Terceiro, para designar os procedimentos utilizados em uma situação de conflito para privar o oponente de seus meios de combate e para reduzi-lo a desistir da luta; é uma questão, portanto, dos meios destinados para obter a vitória. Esses três significados aparecem juntos em situações de conflito — jogos de guerra — onde o objetivo é agir sobre um adversário de tal modo a tornar a luta impossível para ele. Então, estratégia é definida pela escolha de soluções vitoriosas. (FOUCAULT, 1982, p. 224-225)

Castro cita esta passagem e a toma como o conceito de estratégia no autor ora estudado. Atualmente pesquisamos como, no pensador francês, há também outro conceito de estratégia, tal seja, o conceito de estratégia sem sujeito, que aparece em alguns textos, de modo que essa definição, fornecida pelo próprio Foucault, é incompleta, deixando de lado um quarto sentido do termo. E exatamente porque ela é incompleta, e Castro a segue sem questionamentos posteriores, ela deixa escapar um quinto sentido, aquele arqueológico, nosso objeto no presente texto.

A quarta acepção do termo ocorre em textos díspares, como alguns compilados nos *Dits et écrits*. Dreyfus e Rabinow citam,

Encontros com Foucault

várias vezes, em seu comentário, o termo. Mas Foucault parece não tê-lo definido ele mesmo, de modo que é necessário que se infira o significado do conceito, tarefa esta a qual presentemente nos dedicamos.

O último sentido, enfim, aparece, sobretudo, na *Archéologie du savoir*, como noção operacional central. Na *Histoire de la folie*, não há nenhuma ocorrência de “estratégia”; no entanto, no novo prefácio que Foucault escreve para o livro, em 1972, ele aparece. Do mesmo modo, nem em *Raymond Roussel*, nem em *Naissance de la clinique*, muito menos em *Les mots et les choses*, o termo se insinua. Em *Naissance de la clinique* há a ocorrência do termo “tática”, mas sem guardar um sentido especial, e sim aquele vernáculo. Contudo, em *Archéologie du savoir* há muitas ocorrências do termo, e variações como *choix stratégiques* (escolhas estratégicas), *stratégies discursives* (estratégias discursivas), *formation des stratégies* (formação das estratégias), *possibilités stratégiques* (possibilidades estratégicas). Por que essa aparição súbita do termo? Por que, de um golpe, Foucault se virou para um vocabulário de uso militar para descrever o discurso, até então entendido como um campo isento de disputas, quer dizer, como o próprio Foucault mostra na *Archéologie*, onde as disputas podem ser reduzidas a uma lei de formação, apaziguadas no seio da *épistémè*, isto é, em último caso, neutralizadas?

Perscrutar as razões psicológicas dessa súbita emergência nos escapa. Pode-se, é claro, especular, como faz Eribon (1995), apontando a influência que o maoísmo e os acontecimentos de maio de 68 tiveram, em seu pensamento, bem como a experiência de Foucault na Tunísia, com os militantes estudantis. Pode ser que, apenas, o teórico francês tenha utilizado o termo em um sentido corriqueiro, sem se ater aos desdobramentos que ele poderia acarretar. Ou, talvez, é isto se aproxima mais de nossa própria hipótese, já se desenhava a superação da arqueologia, por múltiplos fatores, sendo que o conceito de estratégia, como Foucault utiliza em *Archéologie du savoir*, e suas consequências somente precipitaram este percurso. Mas afinal, o que é estratégia na *Archéologie* e qual seu papel?

Um conceito arqueológico de estratégia e seu perigo

O termo aparece mais de dez vezes no texto, contando as variações apontadas acima. Mas o sentido é sempre ligado a seu papel fundamental, tal seja o de definir as escolhas temáticas na formação dos discursos. Explique-se

Foucault se desfaz das unidades tradicionais que caracterizam o campo do discurso, a fim de encontrar unidades mais fortes. Para ele, essas unidades, aparentemente vigorosas, na verdade esconderiam o discurso enquanto acontecimento dispersivo. O modelo de Foucault da transformação discursiva não é nem linear, nem de volta, nem espiral, mais explosivo. O discurso se dá em uma dispersão. Mesmo as unidades consideradas mais evidentes, como autor e obra, são dispensadas por Foucault, que não enxerga nelas força suficiente para fundar uma análise discursiva, ao menos nos termos que ele propõe.

Dispensadas essas unidades fracas, Foucault crê que o que se delineaia é a descrição dos acontecimentos (*événements*) discursivos. Por que ele procede assim? É que o pensador francês quer se livrar da ligação com as filosofias do sujeito, com a referência ao que, desde Descartes, se tornou a pedra angular da filosofia, este núcleo de objetividade operador de sínteses. Unidades como obra ou autor implicam uma relação com o sujeito. Este traço pode aproximar Foucault do estruturalismo, o qual dissolvia esta ideia em múltiplas estruturas, se contrapondo, assim, a uma das filosofias dominantes na França do pós-guerra, a fenomenologia, seja na versão de Sartre, seja naquela de Merleau-Ponty. Na verdade, a pesquisa sobre o sujeito e suas variações tinha longas raízes na França, não só com Descartes, o maior impulsionador desse gênero de filosofia, mas também com o espiritualismo e com Bergson. Foucault considera que o enunciado, uma vez liberto dessa relação, pode ser descrito até mesmo nas suas relações com acontecimentos que ultrapassam a mera intenção psicológica do autor.

Mas, se as unidades tradicionais guardam problemas, quais seriam as mais seguras? Para o autor do Hexágono, nem a

Encontros com Foucault

referência ao objeto, nem o encadeamento aparente do discurso, tampouco sua arquitetura interna a podem assegurar, muito menos a permanência temática pode garantir a unidade almejada. É na lei da dispersão dos discursos que se deve busca-la. E aqui ocorrem as primeiras referências à noção de estratégia. Foucault afirma que se deve buscar como estratégias diferentes foram postas em jogos. Ainda afirma

Ao invés de buscar as permanências de temas, de imagens e de opiniões através do tempo, ao invés de retrazar a dialética de seus conflitos para individualizar conjuntos enunciativos, não poderíamos localizar antes a dispersão dos pontos de escolhas e definir abaixo de toda opinião, de toda preferência temática, um campo de possibilidades estratégicas. (FOUCAULT, 1996, p. 52)

Portanto, para encontrar a unidade que Foucault propõe, é mister descrever sistemas de dispersão, os quais, uma vez isolados, delineiam uma regularidade, quer dizer, o que ele chama de formação discursiva, com suas regras de formação, as quais definem os elementos de uma repartição. Essas regras são a condição de existência do discurso.

Para proceder dessa maneira, é necessário identificar as superfícies de emergência do enunciado, suas instâncias de delimitação e suas grades de especificação. Não se deve supor, entretanto, que o objeto é dado de antemão; para Foucault, eles são constituídos por uma rede de relações, que ele distingue em primárias (técnicas, formas sociais, instituições), secundárias (as quais estão no nível em que se aborda aquilo que o discurso assinala) e as relações discursivas; o conjunto dessas relações determina aquilo que os discursos podem falar.

Além disso, ele, mais uma vez, questiona o sujeito: nem todos podem falar de tudo, nem todos estão autorizados ou possuem o mesmo papel. Este é determinado por um conjunto de relações, as quais cumpre que o arqueologista interrogue, naquilo que Foucault chama de formação das modalidades enunciativas.

Encontros com Foucault

Após descrever como se elabora a formação dos conceitos, Foucault chega ao campo que mais nos toca, a formação das estratégias. Ele assim a define:

Discursos como a economia, a medicina, a gramática, a ciências dos seres vivos dão lugar, por certa organização dos conceitos, a determinados reagrupamentos de objetos, a certos tipos de enunciação, que formam segundo seu grau de coerência, de rigor e de estabilidade, temas, teorias (...). Qual seja seu nível formal, chamá-los-emos, convencionalmente, 'estratégias' estes temas e estas teorias. (FOUCAULT, 1996, p. 85)

A estratégia indica, portanto, como os enunciados, que se agrupam em discursos, formam, no interior de uma formação discursiva, com sua lei de dispersão, os temas ou teorias que conhecemos e se dão à análise. Por isso Foucault utiliza como sinônimos os termos “escolhas estratégicas”, “escolhas teóricas” e “escolhas temáticas”. Mais adiante, nos dá algumas pistas, ao afirmar que lhe é muito difícil analisar estas estratégias, dizendo que nas diferentes pesquisas arqueológicas que empreendeu até aquele momento, a questão se lhe assomou sempre diferente. Ele precisa asseverando que uma formação discursiva não ocupa todo o campo que um sistema de formação de objetos e nunciações se abre, mas que este campo é lacunar, dado seu sistema de formação de estratégias. Ou seja, nem todo o dizível é, efetivamente, dito.

Dado isto, ele acrescenta:

A determinação das escolhas teóricas realmente efetuadas releva também outra instância. Esta instância se caracteriza, de saída, pela função que deve exercer o discurso estudado em um campo de práticas não discursivas (...). Esta instância comporta também o regime e o processo de apropriação do discurso: pois em nossas sociedades (e em muitas outras, sem dúvida) a propriedade do discurso — entendido ao mesmo tempo como direito a falar, competência a compreender, acesso lícito e imediato ao *corpus* de enunciados já formulados, capacidade enfim de investir esse discurso em decisões, instituições ou práticas — está reservada em fato (talvez mesmo sob um modo regulamentar) a um grupo determinado de indivíduos; (...) Enfim,

Encontros com Foucault

esta instância se caracteriza pelas posições possíveis do desejo em relação ao discurso. (FOUCAULT, 1996, p. 90)

Instala-se, assim, uma tensão inaudita no coração do método, esta entre práticas discursivas e práticas não discursivas. Comparemos com *Les mots et les choses*, livro que Foucault publicara três anos antes, atingindo os cimos de uma análise arqueológica. Uma das teses centrais do livro é que o homem, enquanto figura do saber, é uma invenção recente, que foi possibilitada por mudanças na *épistémè* clássica (séculos XVII-XVIII), a partir da emergência de três positivities, a economia política, a biologia e a filologia, que tematizam o homem enquanto ser que produz riqueza, vive e fala. Essas positivities teriam surgido no contexto da aparição da filosofia crítica, que delinea o homem como um ser marcado pela finitude, as quais seriam a marca das emergentes ciências humanas, que, como se sabe, ganham corpo ou vem à lume todas no século XIX, como a sociologia e a psicologia. Tudo isto era afirmado sem nenhuma referência, em grau algum, às múltiplas transformações a que as sociedades ocidentais passavam, e isto em um momento de grandes mudanças, como a Revolução francesa, as guerras napoleônicas, inflação, a Revolução industrial, urbanização, êxodo rural, fim do feudalismo, a expansão da física newtoniana, surgimento de variadas ciências (como a química de Lavoisier) – com seu conseqüente impacto nas técnicas produtivas, etc. Foucault afirma, quase no final do livro, que, embora as normas que a sociedade impunha ao indivíduo e a ameaça da revolução que estava na ordem do dia, possam ter contribuído para o surgimento da psicologia e da sociologia, a aparição dessas ciências é um (...) “acontecimento da ordem do saber” (FOUCAULT, 1966, p. 356). Ou seja, são transformações no nível arqueológico.

Há, pois, uma contradição. Ou as estratégias discursivas se formam graças a mudanças arqueológicas ou elas se formam também em decorrência de mudanças extra discursivas. A formação das estratégias leva, assim, a arqueologia ao seu limite

Encontros com Foucault

estrutural. A resposta de Foucault, que só publicará outro livro completo, autoral, em 1975 (a *Archéologie du savoir* é de 1969) parece clara. Isto por que, no correr da década de 1970, Foucault recupera todos os temas que tratou anteriormente – loucura, medicina, ciências humanas – para dotar-lhes de uma nova significação, já sob a batuta da genealogia dos poderes; quer dizer, ele refez o seu trajeto, ressignificando-o, e passou a interpretar sua obra prévia em termos de política, como nota Eribon (1995).

Na genealogia, metodologia que Foucault forma a partir da análise de Nietzsche, trata-se de mostrar o entrelaçamento entre saber e poder, e Foucault chega a criar um dístico na forma do “saber-poder”, e de algumas máximas como “todo saber gera poder, todo poder gera saber”, que citamos com alguma falta de fidelidade. Sejam cronológicos, a fim de tentar reproduzir o encadeamento dos fatores. Em 1971, Foucault publica *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*, onde detalha o método genealógico. Este é pintado como uma pesquisa histórica, destinada a mostrar a formação de um corpo, desfazendo as unidades tradicionalmente aceitas, a fim de introduzir na história um elemento belicoso. A busca pela origem de algo, quer dizer, de uma *arché*, que definiria a essência da coisa de uma vez por todas na história, sendo que esta nada mais seria senão o desdobrar desta essência, é reputada de metafísica. O trabalho do genealogista seria reconstituir as múltiplas configurações da coisa na história, mostrando como essa forma os objetos em um gradil de forças, sem nunca pressupor que o mundo foi dado na aurora dos dias. Há textos de Nietzsche, que Foucault certamente subscreveria, onde a própria razão é historicizada, ao se afirmar que ela foi formada nos confins da história. Um historicismo radical, que consiste em buscar a emergência e a proveniência, digamos, uma análise diacrônica e outra sincrônica no objeto de estudo.

Esta linha de raciocínio segue em textos como *La vérité et les formes juridiques* (1973), transcrição de uma série de conferências proferidas no Brasil. Aqui Foucault dá sinais mais contundentes de sua nova posição. Partindo de uma ontologia política do saber

Encontros com Foucault

(LUIZ, 2020), Foucault propõe que os dados do conhecimento, os objetos, e, até mesmo, o sujeito são formados em práticas sociais. Não se trata de supor um fundamento destes, o que seria reintroduzir a *arché* sub-repticiamente, mas uma emergência contígua, simultânea. As práticas jurídicas gregas determinavam um tipo de sujeito e uma forma de verdade, tal qual as medievais, e também as práticas judiciárias modernas, adiantando temas que seriam tratados em *Surveiller et Punir*.

Neste último livro, Foucault nos fornece outra explicação do surgimento das ciências humanas. Não se trata mais de supor que elas emergiram pelas mudanças de ordem epistêmicas, mas respondendo a uma série de urgências da nascente sociedade urbano-industrial. Novas formas de poder, como a disciplina, que esquadrinha os corpos a fim de enquadrá-los na norma e punir os desviantes, além do acúmulo de saber que instituições disciplinares, como escolas, quartéis e prisões implicam, seriam a base das modernas humanidades. Estas tecnologias políticas do corpo teriam engendrado os sujeitos modernos, visto que seu imperativo é duplo, político-econômico: gerar indivíduos politicamente dóceis e economicamente úteis. Tratava-se de criar o moderno proletariado urbano, oriundo de uma massa camponesa fugidia do campo, então em plena captura capitalista.

Do mesmo modo, a medicina contemporânea. Em textos como *O nascimento da medicina social* e *O nascimento do hospital*, proferidos também no Brasil em 1974, e *La politique de la santé au XVIII siècle* Foucault nos brinda com uma visão muito diferente do surgimento da medicina contemporânea. Se em *Naissance de la clinique* se trava de uma mudança no olhar médico que teria se operado entre os séculos XVIII e XIX, sem fazer praticamente nenhuma referência a fatores não discursivos, agora o hospital aparece como uma engrenagem do poder contemporâneo, em um mesmo gradil do poder disciplinar. O poder médico, com a consequente divisão entre normal e anormal que ele implica, e a possibilidade de uma socioatria, uma medicalização completa da sociedade, são temas que se tornaram caros a Foucault, e que

Encontros com Foucault

extrapolam, em toda medida a panóplia arqueológica, dando azo para a proposição da biopolítica enquanto categoria analítica.

Pode-se argumentar que há uma inconsistência em nosso argumento, na medida em que, na *Histoire de la folie*, normalmente considerado um trabalho arqueológico, Foucault elabora uma análise eminentemente político-econômica das origens do internamento do louco. Talvez seja o caso, no entanto, de conferir se se trata mesmo de um trabalho arqueológico. Embora o pensador francês fale, no corpo do texto, múltiplas vezes de arqueologia, cremos que ele não cumpre os requisitos para ser uma arqueologia *tout court*. Alguns chegam mesmo a aproximar este livro da fenomenologia (SCAVONI ET ALI., 2006), por exemplo, porque Foucault parece supor uma loucura originária, que foi capturada, ao invés de brilhar em sua solidão, como em Nietzsche e Artaud. Já em *Le pouvoir psychiatrique*, mais focado na cristalização da psiquiatria no século XIX, a loucura assoma em uma forma completamente historicizada. O saber psiquiátrico não é algo que vem se depositar sobre um objeto loucura desde sempre presente no mundo; é uma força que se propõe a domar a loucura, enquadrando-a em múltiplas formas, mais ou menos débeis, até alcançar os cimos da psicanálise e da psiquiatria bleuleriana. A *Histoire de la folie* é um texto onde o método ainda está embrionário, em formação; há traços arqueológicos nele, mas, considerar que ele pode ser considerado um texto de madureza, como *Les mots et les choses* é, ao nosso ver, um erro.

Conclusões

Dois métodos, portanto, arqueologia e genealogia. O primeiro, conforme mostrado, carrega uma contradição interna insuperável. Dreyfus e Rabinow (1982) falam de uma “falha metodológica” da arqueologia. A tensão que a introdução do conceito de estratégia provoca nesta insinua o caminho que Foucault tomou no período seguinte, reformulando sua senda. É

Encontros com Foucault

lícito questionar, no entanto, se isto implode a arqueologia ou se ela segue válida.

Questão espinhosa. A maior parte dos comentadores, como Dreyfus e Rabinow (1982), Habermas (1985), Diaz (1995) e Gonzalez (2012) enxergam uma unidade no pensamento de Foucault. Para Dreyfus e Rabinow (1982) a falha metodológica da arqueologia não a invalida; o fato dela não poder demonstrar nem a origem da mudança no nível dos discursos, não a apequena, posto que, demonstrada essa origem, nada se ganharia no conjunto do texto; ademais, eles notam outra falha, a de que a arqueologia pressupõe que os conjuntos de práticas discursivas delimitam sua própria regularidade, quer dizer, se tratariam de regularidades que se autorregulam, para os autores uma inconsistência. Além disso, se eles notam uma alteração metodológica no correr dos escritos de Foucault, não a invalidam; tratar-se-ia apenas de uma nova orientação. Ao mesmo tempo criticam o chamado niilismo de Foucault, que não nos deixa chão onde pisar, e ainda afirmam que a arqueologia está presa naquilo que ela denuncia, o duplo empírico-transcendental da *épistémè* moderna e na finitude, tal qual postulada por Kant. Salientam que a base filosófica de Foucault, na arqueologia e na genealogia, se manteve a mesma, de modo que, podemos inferir, seria lícito traçar uma linha de continuidade entre os distintos períodos da produção histórico-filosófica do pensador francês.

Habermas (1985) também considera que se pode traçar uma unidade no pensamento de Foucault em muitos pontos. Por exemplo, Foucault faria parte da tradição crítica da razão, na esteira dos pensadores românticos. Ele afirma ainda que é possível aproximar Foucault da crítica à razão instrumental elaborada pelos frankfurtianos, especialmente Adorno. Notando como, na *Histoire de la folie*, Foucault ainda supunha uma loucura fundamental, capturada pela razão em instituições de encarceramento, Habermas observa que esta perspectiva foi abandonada já em *Naissance de la clinique*, em benefício da asserção do discurso enquanto acontecimento, onde o que explica seu sentido é precisamente as diferenças. Para Habermas, haveria

Encontros com Foucault

uma continuidade no pensamento de Foucault na medida em que ele, desde *Histoire de la folie*, pesquisou as relações entre discursos e práticas, mostrando suas interações. Concomitantemente, Habermas não vê clareza na determinação precisa do grau e qualidade dessas relações: se se trata de uma relação entre base e superestrutura (Überbau), se Foucault aborda esta relação enquanto uma causalidade circular ou se se trata de uma interação (Zusammenspiel) entre estrutura e acontecimento. Habermas, ao proceder a este questionamento, deixa escapar a forma como Foucault elabora seu pensamento, posto que, para este, não há uma relação de determinação entre uma e outras; práticas e discursos aparecem de maneira simultânea, uma com relação à outra, não à moda de uma causalidade, que colocaria em primeiro plano uma espécie de fundamento o qual, como vimos, é tomado por Foucault como metafísico. O que uniria a arqueologia e a genealogia seria um programa de destruição da História tal como vinha sendo praticada pelos historiadores. Aqui, Habermas acerta. Basta ler *L'archéologie du savoir* para ver como Foucault dedica muitas páginas a fim de, cuidadosamente, distinguir este método do campo tradicional da história das ideias; este, diz Foucault, buscaria fornecer totalizações, visões de mundo, mentalidades; sem contar a crítica às unidades tradicionalmente aceitas, acima referidas. Inscrevendo Foucault na esteira de autores como Heidegger e Derrida, a destruição (Destruktion) de Foucault se locupletaria na proposição não de um novo campo científico, mas de uma anticiência, destinada a dinamitar os conceitos e procedimentos caros à História.

Habermas aponta, ainda, outra falha lógica, a qual já havíamos intuído antes de ler o frankfurtiano. Já nos referimos à aversão de Foucault ao sujeito enquanto *arché*, pedra angular de praticamente toda a filosofia moderna. A tentativa de fuga do sujeito faz com que Foucault negue qualquer fundamento, materializado na noção de *Ursprung*, origem em alemão, mas uma origem de um tipo muito específico, ao menos nas obras de Nietzsche, conforme quer Foucault (2001), posto que com ela se assinala uma origem ideal na história, um essência que se

Encontros com Foucault

desdobra no tempo, reafirmando uma mesmidade, malgrado os acontecimentos. Foucault quer salientar estes, marcando as viragens históricas, as lutas que engendram os objetos. Assim, ele intenta se desfazer da noção de fundamento, de uma *arché* em benefício de uma *anarché*, de tomar as coisas pelo meio. Ao assim proceder, Foucault fica sem meios de fundar, por exemplo, uma estratégia contra o poder ou uma ética — quer dizer, quase sem meios, visto que sobra a existência individual, o sujeito, a vontade. Assim, a ética foucaultiana é uma estética da existência, que alguns aproximam do dandismo, embora haja diferenças (SCAVONE ET ALI, 2006). Foucault, assim, expulsa o sujeito pela porta, e este retorna pela janela.

Diaz (1995), por sua vez, também considera que há uma unidade no pensamento do autor ora abordado. Para ela,

A filosofia de Foucault é uma ontologia histórica. Ontologia, porque se ocupa dos entes, da realidade, do que acontece. Histórica, porque pensa a partir dos acontecimentos, dos dados empíricos, de documentos. Uma ontologia histórica é uma aproximação teórica a certas problematizações epocais (DIAZ, 1995, p. 13)

Ou seja, haveria esta unidade profunda no pensamento de Foucault. Ela reconhece fases: a arqueológica, na qual ele teria elabora uma ontologia histórica de nós mesmos através da verdade enquanto nos constituímos em sujeitos de conhecimento; a genealógica, na qual ele teria elaborado uma ontologia histórica de nós mesmos em relação ao poder, na medida em que somos sujeitados e atuamos sobre os demais; por fim, a última etapa, na qual se trataria de uma ontologia histórica na medida em que nos tornamos sujeitos morais. Talvez ela esteja se deixando influenciar pela própria visão que Foucault dá de suas produções, já no final da vida.

Por fim, o último comentador que nos toca é Gonzalez (2012). A primeira coisa a se dizer é que não recomendamos a leitura deste livro, já se verá por quê. Se o citamos é como contraexemplo, e para diversificar nossa bibliografia. O livro é dividido em duas partes. Na primeira, o autor, González, expõe o

Encontros com Foucault

pensamento de Foucault e o faz bem. Ele organiza a divisão da obra de Foucault pensando, como também o faz Veiga-Netto, em três eixos, o que conhecemos, o que fazemos, e como agimos em relação a nós mesmos, ou, em outros termos, arqueologia do saber, genealogia do poder e ética. Para ele, são pesquisas complementares, que se interconectam e expõem a empreitada de Foucault. Até aqui, tudo bem, ele também estaria seguindo indicações dadas pelo próprio Foucault nos últimos anos de vida. O problema aparece na segunda parte do livro, a partir do momento em que ele quer depreender do pensamento de Foucault um corolário. Para o autor, a ética foucaultiana do cuidado de si seria a base para que cada um seja um “empresário de si mesmo”. A construção teórica do autor é confusa. Mistura Mises, Hayek, São Tomás de Aquino e Sêneca; utiliza Platão para defender a divisão de tarefas que nos permitiria fabricar mais alfinetes em menos tempo, famoso exemplo de Adam Smith. E se vale da Bíblia para afirmar que a mulher empresaria de si mesma é boa e dócil com o marido, sabe costurar, limpar e cozinhar. Recomenda a não infidelidade conjugal e pensa na possibilidade da eugenia para garantir um bom capital humano – faz isto citando, de forma descontextualizada, a passagem em que Foucault está, precisamente, criticando a teoria do capital humano. Há um corte entre a primeira parte, onde ele expõe o que Foucault pensava, e a segunda, onde expõe as suas próprias posições. Segundo ele, a crítica de Foucault às distintas dominações a que estamos submetidos pode ser entendida em uma grade austríaca: é o estado que oprime os empresários. Mas não chega tão longe a ponto de defender que o “empresário de si mesmo” não tenha previdência pública, ao mesmo tempo em que insiste que este empresário deve garantir uma boa renda para a velhice, a fim de não sobrecarregar o Estado. O corolário que ele extrai de Foucault é completamente absurdo, em descompasso com o que ele mesmo, páginas antes, havia exposto. Em Foucault, biopolítica, normalização da população e liberalismo surgem praticamente juntos, um correspondendo ao outro, um sendo a estratégia de governamentalização do outro. É

Encontros com Foucault

exatamente contra esta estratégia e seus dispositivos que Foucault escreveu e militou. A ética do cuidado de si, por sua vez, está vinculada a construção de um sujeito autônomo, que ousa saber, como diz Kant, e que engendra um modo de vida próprio. Não guarda relações com uma sociedade de empresários de si, à moda anarcocapitalista. Foucault não era um revolucionário marxista ou anarquista, mas, conforme algumas interpretações (LUIZ, 2019; LUIZ, 2018), seu pensamento pode guardar consequências anarquistas, se colocado, por exemplo, em relação com Landauer, Tragtenberg ou de Jong ou, in extremis, Malatesta. São precisamente estas consequências anarquistas que escapam a muitos marxistas, como Boito. Mas em hipótese nenhuma Foucault está pensando uma sociedade anarcocapitalista. É inconsistente e incoerente com suas propostas e trajetória, até mesmo desrespeitoso. Por estes motivos, não recomendamos a leitura deste livro.

Há unidade no pensamento de Foucault? Nós mesmos, como mostrado acima, conferimos que temas se repetem ao longo da trajetória, sendo somente reorientados. Além disso, trata-se de uma mesma base filosófica, uma mescla entre Nietzsche e Kant, além de autores como Klossowsky, Bataille e Blanchot, ou historiadores, como Dumézil, e ainda epistemólogo, tais quais Bachelard e Canguilhem. Didier Eribon (1995) expõe algumas influências de Foucault, se focando naquelas contemporâneas. Nossa lista não é, assim, exaustiva. Mas a postura fundamental de Foucault, decididamente sua oposição a três das mais representativas correntes da vida intelectual francesa no pós-guerra – hegelianismo, marxismo e fenomenologia –, são marcas que subsistem, e que vão redundar em um pensamento, no mínimo, original, seja na arqueologia, seja na genealogia. O chamado descontinuísmo, a ênfase nas rupturas, a tentativa de descentrar o sujeito, o historicismo radical, a especial predileção pelos marginalizados, seja os sociais seja os epistêmicos; enfim, tudo isso pode dar azo para se afirmar uma continuidade. Por outro lado, a ruptura é profunda. Os métodos têm configurações muito diferentes, o que implica na qualidade de seus resultados e no

Encontros com Foucault

desvelamento de relações outras, além do fato de suas bases serem opostas.

Um dilema? Caso se queira salientar as continuidades ou caso se queira dar visibilidade às rupturas, se chegará a “Foucaults” diferentes. No nosso caso específico, pelos motivos mostrados acima, tendemos a dar ênfase à ruptura. Isto não quer dizer que os resultados da arqueologia devam ser jogados fora; mas que, em um campo heurístico, deve-se evitar a arqueologia, visto que ela repousa em uma contradição insuperável causada pelo conceito de estratégia. Quando Foucault recuperar esta noção, dotando-lhe de novo sentido, já serão outras paragens. Mas isto fica para um próximo texto.

Referências

- CASTRO, E. *El Vocabulario Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- DÍAZ, E. *La Filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ERIBON, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Dits et écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. La naissance de la médecine sociale. In.: *Dits et écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. La politique de santé au XVIIIème siècle. In.: *Dits et écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006
- _____. Nietzsche, la généalogie et l'histoire. In.: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.

Encontros com Foucault

_____. O nascimento do hospital. In.: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 2004

_____. The subject and power. In DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982

GONSALEZ, W. C. *El papel de la filosofía desde Michel Foucault*. Medellín: Unaula, 2012, 244 p.

HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*. Frankfurt: Surkhamp, 1985.

LUIZ, F. A genealogia e as relações de centro-periferia. *Revista de Estudos Libertários (REL)*, UFRJ, vol. 1. N^o 2, 2019

_____. *Há uma ontologia política do saber em Foucault?*, Ipseitas, 2020, no prelo.

_____. Para uma leitura anarquista de Michel Foucault I: Salvo Vaccaro. *Diaphonía*, v. 4, n^o 1, 2018.

REVEL, J. *Le Vocabulaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2002

SCAVONE, L. ALVAREZ, M. C. MISKOLCI, R. *O legado de Foucault*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

A CRÍTICA DE SPIVAK À FOUCAULT¹

Lorena Martoni de Freitas

Introdução

Partindo do pressuposto de que a noção de sujeito abarca não somente a experiência interior do indivíduo consigo mesmo, mas também a experiência exterior constituída na relação do indivíduo com os outros, para Foucault o sujeito é, antes de tudo, um lugar que se ocupa, sendo sempre compreendido a partir do seu posicionamento. Por conseguinte, sua empreitada filosófica toma o sujeito não como o marco-zero do conhecimento, o ponto de partida do saber, mas sim o de chegada. Em vez de assumi-lo como fundamento de todo conhecimento e princípio de significação, o filósofo o percebe como um entrecruzamento precário das relações de poder.

Não são raras as críticas que apontam um certo pessimismo no pensamento foucaultiano, sustentando que ele teria minado qualquer possibilidade de emancipação e agência em termos de autonomia. Afinal, se o sujeito é apresentado como resultado das relações de poder, e já que não há nada fora delas, consequentemente a modernidade só poderia ser compreendida na chave da normalização e do controle². Em resposta a esse tipo de crítica, Foucault explica que há antes um certo otimismo em seu trabalho, na medida em que sua tarefa mais fundamental

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Este artigo foi originalmente publicado em FREITAS, Lorena Martoni de. A crítica de Spivak à Foucault. In: *Revista Húmus*, v. 10, n. 29, 2020, p. 25-42. Disponível em: <http://www.periodicoseltronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/13967>.

² Cf. Eleanor Macdonald em "*The trouble with subjects: feminism, marxism and the question of poststructuralism*" (1991); Boaventura de Sousa Santos em "*Subjetividade, cidadania e emancipação*" (1991); David Hoy (ed.) "*Foucault: the critical reader*" (1986)

Encontros com Foucault

consiste justamente em explicitar como essas relações de poder não são necessárias, nem constantes antropológicas inevitáveis, mas sim contingências históricas, arbitrárias e frágeis, e justamente por isso elas podem ser modificadas (FOUCAULT, 2017a, p. 1001). A pergunta a se colocar então é como devemos agir para subverter essas relações.

A tentativa de responder essa pergunta dá origem ao que se convencionou chamar de “último Foucault”, cujo marco teórico pode ser estabelecido em maio de 1978, em uma conferência pronunciada junto à Sociedade Francesa de Filosofia publicada sob o título “O que é a crítica”, na qual Foucault lança o problema da “arte de não ser governado de uma tal maneira”, problema esse que é intensificado alguns meses depois com a experiência do filósofo com a Revolução iraniana. Como consequência, a década de 1980 será marcada por uma inflexão em direção ao tema da ética, campo no qual Foucault buscará pensar uma “estética da existência”, ou seja, práticas de estilização do modo de viver através dos quais os indivíduos possam constituir a si mesmos em uma relação de crítica ao regime de veridicção e ao quadro de normas nos quais se encontram implicados. Com isso, Foucault estabelece um importante pressuposto: a crítica universal e radical não existe. Ela é sempre uma certa maneira de pensar, dizer a agir que remete positivamente a algo que existe (à cultura, normas sociais, formas consolidadas de saber, etc), uma forma de se colocar “em relação a” (FOUCAULT, 2015, p. 35). Em outras palavras, ela corresponde a um excesso produzido no interior de uma “política da verdade” – ou de uma “política das normas”, para usar a expressão de Butler³ –, de modo que ela está

³ Em “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”, Butler salienta que a formação da vontade enunciada por Foucault se dá como uma reflexividade no trabalho sobre a própria conduta, através do qual “o ‘eu’ delimita a si e escolhe o material a ser utilizado para sua criação”³. O fato é que tal delimitação só pode ser realizada a partir das normas que, invariavelmente, já estão dadas, sendo isso que impede o indivíduo de deformar-se de uma tal maneira que o levasse a cair em um campo anômico

Encontros com Foucault

fundamentalmente ligada a um campo moral/cultural específico⁴.

É neste ponto que o problema lançado por Foucault ganha densidade na reflexão desenvolvida por Gayatri Spivak no ensaio “Pode o subalterno falar?”. Isso porque, na condição de pesquisadora pós-colonial que cresceu em uma Índia independente do imperialismo britânico, ligada ao grupo de Estudos Subalternos, ela retoma algumas teses de Foucault – tomando como referencial sua entrevista com Gilles Deleuze intitulada “Os intelectuais e o poder” –, para refletir sobre a dificuldade de se realizar uma crítica que comunique paradigmas éticos radicalmente distintos.

Tendo isso em mente, este trabalho busca analisar a crítica construída em “Pode o subalterno falar?”, com o intuito de compreender como Spivak densifica o problema da violência epistêmica e do silenciamento do sujeito subalterno – e mais especificamente, da mulher subalterna – em diálogo com o pensamento foucaultiano. Para tanto, em primeiro lugar apresentaremos, em linhas gerais, os elementos cruciais do trabalho de Michel Foucault que são explorados por Spivak. Na sequência, tomaremos o ensaio “Pode o subalterno falar?” para desvelar o argumento da autora acerca da função do intelectual em relação ao silenciamento e constituição do sujeito subalterno enquanto tal. Nessa empreitada, será destacado o papel desempenhado pelo feminismo da autora em sua análise acerca da subalternidade, na medida em que seu argumento se constrói e ganha materialidade a partir da análise específica do processo de subalternização na (im)possibilidade da fala de mulheres. Assim, cabe justificar que,

no qual não existe qualquer forma de reconhecimento³, restando impossível que a demanda pela diferença pudesse acolhida em uma vida comunitária. Ou seja, apesar de escancarar a ilegitimidade da autoridade, a crítica não o faz recorrendo a uma ordem política ou moral mais primária, mas sim reposicionando limites e reconfigurando o conteúdo e validade das próprias regras dadas. (BUTLER, 2013, pp. 174-178)

⁴ Para uma compreensão aprofundada desse ponto, vale a pena conferir o trabalho realizado por Mônica Stival no livro “Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo” (2015).

por esse motivo, os termos relativos ao sujeito subalterno foram propositalmente grafados no feminino, com o fim de melhor marcar o argumento de Spivak acerca do duplo acúmulo da violência epistêmica sob a voz da mulher nas colônias.

Michel Foucault: os saberes sujeitados e a função do intelectual

Desde meados da década de 1960, os trabalhos filosóficos de Michel Foucault propunham um estudo das discontinuidades históricas dos saberes humanos. Nesse viés, o discurso sempre apareceu como importante objeto de análise que, concebido na chave de leitura da ‘dispersão’, era considerado como formado por elementos que não apresentam em si mesmos ligações indicativas de um princípio de unidade (BRANDÃO, 2006, p. 32). Portanto, em um primeiro momento, interessava ao francês compreender como essas formações discursivas se organizavam, como determinados enunciados apareciam como verdadeiros ou falsos quando vinculados a um campo de saber específico, e quais eram as condições de emergência desses saberes. A esse conjunto de relações, que ligam e validam (ou não) certos tipos de discursos descontínuos em uma dada época histórica, Foucault chamou de ‘episteme’ (FOUCAULT, 2008, p. 214).

No entanto, conforme observa Edgardo Castro ao mapear o conceito de “discurso” na obra do filósofo francês, à medida que Foucault substitui a noção de ‘episteme’ pela de ‘dispositivo’ e, por fim, pela de ‘prática’ no curso de seus trabalhos da década de 1970, a análise do discurso passa a se entrelaçar cada vez mais com a análise do não-discursivo (CASTRO, 2009, p. 117), de modo que surge a ideia de ‘práticas discursivas’, concebida não como meros modos de fabricação de discursos, mas como algo que diz respeito e se constitui também no conjunto de técnicas institucionais que produzem esquemas de comportamentos homogeneizados.

Esse ponto de virada aparece já na aula inaugural de Foucault no *Collège de France*, pronunciada em 1970 e intitulada “A ordem do discurso”, na qual o autor apontava uma transição

Encontros com Foucault

de suas pesquisas e explicava de que modo trabalharia daí para frente com a análise dos discursos em sua materialidade. Levantando a hipótese de que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” (FOUCAULT, 1999, p. 10), procedimentos esses voltados a produzir exclusão, interdição e limitação, Foucault ressalta uma ligação entre discurso e poder, de modo que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que e pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999, p. 10). A partir daí as reflexões acerca dos discursos aparecerão em suas obras cada vez menos referenciadas a sua dimensão linguística, e sim focadas em seu aspecto estratégico e polêmico, como em um jogo de ação e reação, de dominação, resistência e luta (FOUCAULT, 2002), que fazem parte das práticas sociais.

Esse eixo metodológico é anunciado com clareza em um conjunto de conferências proferidas no Brasil em 1974, publicadas sob o título “A verdade e as formas jurídicas”, nas quais Foucault referencia os trabalhos de Friedrich Nietzsche, tomando-os como um importante marco para se compreender de que maneira a verdade e o conhecimento que orientam a constituição dos discursos não são objetos neutros, mas sim inventados, produzidos a partir de enfrentamentos de forças e produtores de efeitos de poder:

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser um instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 2002, pp. 16)

Encontros com Foucault

Sob essa leitura de Nietzsche, Foucault encontra a ideia de que não há adequação entre o conhecimento e o mundo que se conhece (na medida em que o primeiro se apresentaria como uma mera ordenação artificial do caos natural que define o segundo), de modo que o filósofo alemão representaria para o francês uma verdadeira ruptura com a filosofia ocidental. Afinal, enquanto esta trabalha tradicionalmente na chave da continuidade entre as coisas a conhecer e o próprio conhecimento, a proposta de Nietzsche desvelaria o jogo e a luta dos instintos que determinam o processo de produção do conhecimento, processo esse marcado pela violência, dominação, poder e força, sendo o conhecimento apenas o resultado que aparece em sua superfície (FOUCAULT, 2002, p. 16-17).

Nesse viés nietzschiano, Foucault sugere que para compreender a natureza do conhecimento e da verdade, sua fabricação a partir das relações de luta e de poder, convém nos aproximarmos não dos filósofos, mas dos políticos, da maneira como os indivíduos se enfrentam, lutam e buscam dominar uns aos outros, fazendo uma análise da história política do conhecimento, ou, em outras palavras, da política da verdade (FOUCAULT, 2002, p. 23). Ou, seja, seu objetivo não é identificar os elementos de verdade ou cientificidade nos discursos para então classificá-los como verdadeiros ou falsos, mas sim em investigar os efeitos de verdade que eles produzem, diga-se, as coerções e as relações de poder por eles instauradas (DUARTE, 2010, p. 212).

No curso “Em defesa da sociedade”, ministrado em 1976, tal premissa epistemológica ganha contornos concretos, uma vez que o filósofo empreende uma retomada de discursos e práticas que a tradicional teoria da soberania buscou silenciar no período de unificação e consolidação dos estados nacionais europeus. Desvelando os discursos e críticas de caráter local à unidade política constituída belicamente e que foram soterrados por uma unidade epistemológica hierárquica, por um saber eivado de privilégios por ter se constituído como “vanguarda teórica” pelos vencedores de um determinado momento histórico, Foucault

Encontros com Foucault

ressalta a importância de se identificar as “reviravoltas do saber”, as insurreições dos “saberes sujeitados” (FOUCAULT, 2005, p. 3-26), na medida em que aí se manifestariam formas de resistência, embates e enfrentamentos a dada relação de poder.

Por ‘saber sujeitado’, Foucault designa tanto os “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”, quanto aqueles saberes “desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados” (FOUCAULT, 2005, p. 11). Esses saberes desqualificados e/ou sepultados pela erudição, uma vez trazidos à tona, revelam uma memória histórica de lutas reflexas ao campo epistemológico. Assim, tomá-los como objeto de análise em um processo investigativo que os contrapõe aos saberes científicos/tradicionais constitui aquilo que pode ser chamado de ‘genealogia’:

E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. (FOUCAULT, 2005, p. 13)

Ao resgatar fragmentos dispersos e discontinuidades históricas, o trabalho genealógico trava um combate com os efeitos de poder resultantes da institucionalização de determinados discursos enquanto ‘saberes científicos’. Isso porque, em conformidade com os trabalhos anteriormente desenvolvidos por Foucault, parte-se da premissa de que a sociedade é perpassada por múltiplas relações de poder, que se configuram em um modelo de rede e funcionam apoiadas em discursos de verdade (FOUCAULT, 2005, p. 14-15), de maneira

Encontros com Foucault

que o exercício do poder se encontra intrinsecamente associado com a produção, circulação e acumulação de determinados discursos verdadeiros.

Esse trabalho de desvelamento está diretamente ligado ao que Foucault compreende como ‘função do intelectual’, expressa em uma famosa entrevista com Gilles Deleuze, de 1972, “Os intelectuais e o poder”. Tal conversa se deu tendo em vista o recente movimento francês conhecido como ‘Maio de 1968’, que começou como um protesto de estudantes franceses da Universidade de Nanterre contra a divisão dos dormitórios entre homens e mulheres, e se expandiu até se tornar uma massiva força questionadora dos valores sociais vigentes. Ligado aos movimentos contemporâneos pela liberação sexual, ampliação dos direitos civis e contra a Guerra no Vietnã, o protesto culminou na exigência da renúncia do presidente conservador Charles de Gaulle e de convocação de eleições gerais, aliando-se à luta dos trabalhadores que então organizaram uma greve geral de dimensões alarmantes, e tomando as ruas de Paris e formando barricadas contra a violenta repressão da polícia.

Tendo isso em mente, na entrevista em comento Foucault se contrapõe a uma tradicional percepção acerca do intelectual de esquerda, como aquele engajado em revelar a verdade das relações políticas que não eram percebidas e em nome daqueles não podiam dizê-la, ou seja, agentes da formação de consciência das massas. Para o filósofo,

o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o

Encontros com Foucault

instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (FOUCAULT, 1979a, p. 71)

Assim, em consonância com suas reflexões acerca os saberes rejeitados, e tendo em vista a determinação local e histórica desses silenciamentos, a proposta de Foucault é que a atividade teórica do intelectual seja compreendida efetivamente como prática, ou seja, não como uma empreitada de retaguarda, voltada ao esclarecimento das massas em direção à ‘tomada de consciência’, mas sim como luta efetiva contra o poder, que o torna visível e, portanto, lhe fere onde ele é mais insidioso: na sua violência epistêmica.

Com isso, Foucault sustenta que a descontinuidade geográfica, a fragmentação das lutas que visam uma relação de dominação específica em detrimento de uma dominação generalizada, não deve ser desclassificada. Afinal, como bem nos mostrou a experiência de Maio/68, as lutas contra o poder se conectam. Assim, ainda que o intelectual não se engaje diretamente no tema da exploração econômica tendo em vista a luta do proletariado, o ato de denunciar um foco particular de poder força sua rede e com isso adentra o processo revolucionário, provocando uma primeira inversão que passa a ser um primeiro passo para outras lutas contra o poder (FOUCAULT, 1979a, p. 77).

Esse diagnóstico feito por Foucault fica evidente quando nos tornamos à rede de estudos tidos com pós-coloniais, que apesar de formados por diversos autores com projetos distintos, têm por matriz comum repensar o saber produzido sob a perspectiva eurocêntrica, a partir da experiência das culturas colonizadas. Neles, é possível reconhecer uma influência dos trabalhos foucautianos acerca dos silenciamentos dos saberes rejeitados – ainda que haja um esforço da parte deles para adaptar, densificar ou corrigir seu pensamento tendo em vista a experiência colonial –, evidenciando um processo de proliferação a partir da luta específica do filósofo francês contra determinados focos de poder. Nesse viés, destaca-se a reflexão da filósofa indiana

Encontros com Foucault

Gayatri Spivak, que em “Pode o subalterno falar?”, teceu críticas construtivas ao pensamento de Michel Foucault.

A crítica pós-colonial de Gayatri Spivak: o silenciamento da subalterna e a função do intelectual

Nascida em Calcutá, Índia, em 1942, Gayatri Chakravorty Spivak teve uma formação acadêmica eminentemente norte-americana em estudos linguísticos e literários, porém, seus estudos têm uma forte base marxista e pós-estruturalista de viés desconstrucionista, e aliam-se a posturas teóricas ligadas ao feminismo contemporâneo e ao pós-colonialismo (ALMEIDA, 2000, p. 9-10). É possível dizer que, na mesma esteira de Foucault, seus trabalhos desafiam a formação de discursos hegemônicos, mas com o cuidado de pensar como o sujeito do Terceiro Mundo é representada no discurso ocidental. Com isso, a autora busca produzir uma crítica engajada em alterar a forma como o mundo contemporâneo é apreendido, tendo em mente e destacando a perspectiva da experiência colonial e, mais especificamente ainda, o papel da mulher nela.

Spivak é uma importante representante dos chamados ‘Estudos subalternos’, projeto coletivo que tem por objetivo reescrever a história colonial da Índia desde a perspectiva das massas insurgentes. Nessa esteira, adota a concepção teórica do marxista italiano Antonio Gramsci sobre a subalternidade enquanto categoria relativa ao alijamento do poder, porém, destacando sua heterogeneidade material na medida em que rejeita sua compreensão como exclusivamente referente àqueles marginalizados no sistema das relações de produção econômicas.

Isso porque:

No contexto pós-colonial global atual, nosso modelo deve ser o de uma crítica da cultura política, do culturalismo político, cujo veículo é a escritura de histórias legíveis, seja do discurso dominante, seja das histórias alternativas. Acho que poderia ser útil inscrever o poder em Marx desse modo: ‘o poder é o nome que se atribui a uma complexa situação estratégica – as relações sociais de produção – formando uma

Encontros com Foucault

sociedade particular, onde ‘sociedade’ é uma abreviatura para a dominação de um(uns) modelo(s) particular(es) de produção de valor’. O modo mais proveitoso de se pensar o valor é como algo ‘simples e sem conteúdo’, que deve ser pressuposto como o nome do que é produzido pelo corpo/mente humanos – uma coisa que não é pura forma, não pode aparecer por si mesma, e é imediatamente codificada. Como Gayle Rubin de um lado, e Gilles Deleuze e Félix Guattari, de outro, sugeriram, de modos bem diferentes, essa operação de codificação não é meramente econômica, ela pode ser entendida também nos campos marcados pelo gênero e pelo colonialismo. Não é preciso manter estrita fidelidade à narrativa de evolução dos modos de produção como o único léxico de legibilidade, nem ao pressuposto de que a análise de classes é o único instrumento de legibilidade. (SPIVAK, 1994, p. 189-190)

Ou seja, Spivak não propõe que a subalternidade deixe de ser pensada em termos de produção econômica, mas antes expande os conceitos de ‘produção’ e ‘valor’ abarcando neles outros elementos que perpassam o social estabelecendo relações de poder, com o intuito de romper com o paradigma eurocêntrico baseado em uma experiência de desenvolvimento econômico específica – marcada pela diferenciação industrial-capitalista de classes da qual as colônias não partilharam. Com isso, a autora sugere que, para se pensar o contexto pós-colonial, a análise de ‘classe subalterna’ passe a ser tomada em uma dimensão político-cultural, com destaque para a dinâmica dos discursos dominantes face às histórias alternativas.

Entretanto, uma vez que a ‘subalterna’ é aquele sujeito pertencente a um grupo de subordinados, a ‘não-elite’, desde o início os estudos subalternos se deparam com o problema histórico da ausência de material documental produzido por essa categoria insurgente. Exatamente porque dada a condição de subalternidade, não há registros físicos de testemunhos, memórias, diários ou histórias oficiais que não estejam ligadas ao arquivo colonial da contra insurgência, fato esse que estabelece um paradoxo metodológico interno aos próprios estudos subalternos (SPIVAK, 1996, p. 203). Afinal, de que modo é possível repensar a história sob a perspectiva daquelas cujas

Encontros com Foucault

vozes não podem ser ouvidas, sem que essa elite intelectual que o faz não reproduza, agora internamente, as relações de poder próprias a esse privilegiado lugar de fala?

Tendo isso em mente, no ensaio “Pode o subalterno falar?”, publicado pela primeira vez em 1985, Spivak aborda a subalternidade justamente sob esse viés do silenciamento, desenvolvendo então uma autocrítica ao seu grupo. Para tanto, toma como referência a conversa entre Gilles Deleuze e Michel Foucault em “Os intelectuais e o poder”, na qual os filósofos discutem acerca da função do intelectual frente a esses saberes historicamente silenciados. A partir daí a filósofa delinea uma crítica incisiva, formulando uma análise própria e tornando-se um importante marco no pensamento contemporâneo.

No ensaio em comento, Spivak apresenta a subalterna como aquela cujos signos comunicativos não são representáveis tendo em vista a formação simbólica dominante dos seus (não)interlocutores. Para exemplificar essa tese, a autora recorre a três exemplos da história indiana a partir dos quais o ‘reconhecimento’ do Terceiro Mundo se deu por meio da ‘assimilação’: [1] a maneira como a educação indiana foi pensada e instituída pelos colonizadores britânicos, voltada a formar uma classe de indianos ‘de sangue e cor’ mas ingleses ‘no gosto, na moral e no intelecto’, com o objetivo de que esses servissem como tradutores e intérpretes na mediação entre os governantes europeus e os governados indianos; [2] a maneira como o ritual hindu de sacrifício das viúvas foi compreendido historicamente tanto da perspectiva dos britânicos (que o aboliram acreditando que protegiam as mulheres de tal violência selvagem), quanto da dos indianos nativos (que defendiam sua manutenção argumentando que esse era o desejo de tais mulheres), mas nunca da perspectiva das próprias viúvas envolvidas; [3] o caso de Bhuvaneswari Bhaduri, jovem de 16 ou 17 anos envolvida na luta armada pela independência da Índia, e que se enforcou em Calcutá em 1926 por não conseguir realizar um assassinato político ao qual foi incumbida. Para que sua morte não fosse diagnosticada como ligada a uma paixão ilegítima da qual teria

Encontros com Foucault

resultado uma gravidez, Bhuvanewari esperou sua menstruação para cometer o suicídio. Mesmo assim, seu ato foi traduzido pelos familiares e intelectuais como um caso de amor ilícito, e somente tomou seu sentido real a partir do discurso dos líderes e participantes masculinos do movimento pela independência.

O argumento de Spivak demonstra a armadilha que acaba por apagar a agência dessas mulheres, constituindo-as enquanto sujeitos subalternos: na medida em que elas não são ouvidas por aqueles que ocupam posições de poder e privilégio, ou elas são tomadas pela norma patriarcal que define a virtude feminina como autonegação, ou elas se permitem serem 'salvas' pelo imperialismo britânico (ALLEN, 2016, p. 377-380). Ou seja, para além dos efeitos de dominação gerados por um conhecimento produzido em um local de fala específico, Spivak evidencia ainda os problemas de rearticulação dessas posições no processo de comunicação, destacando a dificuldade dos intelectuais europeus em pensar o Outro de fato como um Sujeito sem se apoiar no contexto europeu (RIBEIRO, 2017, p. 73-74). Com isso, sua intenção foi evidenciar que, se a voz da subalterna não é escutada nem reconhecida politicamente enquanto resistência, a não ser que seja validada por outras formas e vozes dominantes, então a conclusão radical é que sua voz não pode ser ouvida de maneira nenhuma, o que, considerando a essência dialógica da enunciação que exige a escuta por parte do outro para se realizar, implica na afirmativa: a subalterna não pode falar (SPIVAK, 2010, p. 126)⁵.

⁵ Cabe destacar a importante reflexão proposta por Amy Allen em *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory* (2016), no qual a autora destaca a tese de Spivak acerca da impossibilidade de se acessar a perspectiva do informante nativo para tensionar as teorias de justiça que, sob uma prerrogativa kantiana de emancipação em termos de razão prática, sustentam-se no direito igualmente estendido a todos de participação e argumentação nos discursos de justificação normativa. Segundo Allen, para aqueles que estabelecem o paradigma semântico e horizonte de sentido das justificativas válidas, "a dominação, vista de cima, é bastante similar à igualdade". Nesse sentido, a proposta de Spivak de medir os silêncios e as exclusões normativas que constituem os espaços das razões justificativas é uma importante contribuição à teoria crítica (p. 381-390).

Encontros com Foucault

Não obstante, essa impossibilidade de fala apresentada por Spivak deve ser compreendida como um silenciamento que funda o sujeito subalterno, e não como uma condição ontológica própria ao sujeito em si. Ou seja, se o problema é que não há trânsito da voz entre falante e ouvinte devido às condições de opressão nas quais se encontra implicada, isso não significa dizer que não há clamor ou protesto por parte da subalterna, tampouco que a posição de subalternidade seja fixa e imutável. “Pode o subalterno falar?” é antes de tudo um texto sobre agenciamento, sobre a ação validada institucionalmente (SPIVAK, 2000, p. XX). Logo, a questão colocada pela autora (e que deve permear o problema dos estudos subalternos) é como desconstituir essa condição, como “demandar e construir uma infraestrutura na qual as subalternas falem e sejam ouvidas” (SPIVAK, 2000, p. XX) e, mais especificamente no que nos interessa neste trabalho, qual a função do intelectual nesse processo.

Assim, se por um lado vimos Foucault e Deleuze apresentarem como indevida a posição de intelectual que busca esclarecer ou representar esses sujeitos, Spivak problematiza tal articulação, ressaltando que a ideia de ‘representação’ não pode ser tomada monoliticamente. A partir do alemão, a autora ressalta que é possível destacar dois sentidos do termo: como ‘falar por’ (*Vertretung*), que ocorre na política como ato de assumir o lugar do outro, e como ‘re-presentação’ (*Darstellung*), que é o que aparece na arte ou na filosofia como ato de performance. Com isso, ela busca evidenciar que, se por um lado os intelectuais se abstém de falar pelas subalternas, por outro, sua fala teórica – que é sempre ação/prática – não deixa de encenar a realidade marcada por relações de poder na qual se dá a diferença de lugar de fala do intelectual e da subalterna. Em outras palavras,

poderíamos consolidar nossa crítica da seguinte maneira: a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as

Encontros com Foucault

teorias da ideologia – de formações de sujeito, que, micrológica e, muitas vezes, erraticamente, operam os interesses que solidificam as macrologias. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria da representação. Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de ‘heróis’, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*. (SPIVAK, 2010, p. 42-43)

Segundo Spivak, essa falta estaria ligada à recusa de Foucault em trabalhar com a categoria da ideologia, concebida superficialmente por ele como mera ‘falsa consciência’ (em vez de uma elaborada aliança de signos que tem sua produção material na institucionalidade), algo que o teria levado a um empirismo positivista não salutar, que define sua própria arena como a da ‘experiência concreta’, a do que ‘realmente acontece’, quando esta é, na realidade, a experiência concreta da perspectiva do intelectual que diagnostica a ‘episteme’ (SPIVAK, 2010, p. 28-30). Com isso, mantém-se a “contra-dição não reconhecida de uma posição que valoriza a experiência concreta do oprimido, ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao papel histórico do intelectual” (SPIVAK, 2010, p. 31). Em outras palavras, o que a filósofa salienta é que o trabalho do intelectual se constitui a partir de uma série de estruturas de signos que aciona uma experiência específica, de modo que ele nunca está de fato purificado da re-presentação enquanto encenação (*Darstellung*), sendo então necessário que esse lugar de fala seja colocado em evidência no processo prático/teórico. Assim, se por um lado autores como Foucault se dedicaram tão intensamente a desfazer a ideia do “sujeito soberano”, evidenciando sua constituição processual contínua em redes de saber-poder microfísicas, por outro, a não problematização do seu lugar de fala geopolítico nessa prática-teórica que é a re-presentação acadêmica acaba por inaugurar um Sujeito oculto (SPIVAK, 2010, p. 21).

Neste ponto, não podemos deixar de apontar duas imprecisões na leitura que Spivak faz de Foucault.

Encontros com Foucault

A primeira consiste no fato de que a filósofa parece ignorar que a recusa de Foucault em lançar mão da categoria ‘ideologia’ é sim uma precaução no que tange à forte carga de sentido que ela carrega como ‘falsa consciência’ – e da qual ele de fato busca se apartar, uma vez que seu problema é a política e os efeitos do verdadeiro –, mas também uma exigência da premissa por ele assumida de que o poder “atravessa os corpos”. Ao dizer que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo” (FOUCAULT, 1979b, p. 80), o que o filósofo sugere é que seria mais adequado e materialista, para se estudar os efeitos do poder sobre os corpos, tomar as técnicas e práticas de sujeição como objeto de estudo (FOUCAULT, 1979c, p. 148). Ou seja, ao assumir o corpo como elemento central para a análise que se propõe a fazer, Foucault não deixa de compreender, como vimos acima, que os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder que barra e invalida os discursos de saber (FOUCAULT, 1979a, p. 71).

A segunda diz respeito à suposta posição positivista assumida por ele, algo que está em completo desacordo com a premissa do filósofo, que nunca se assumiu como um narrador universal. Ao contrário, Foucault com frequência explicitava a singularidade de sua perspectiva no trabalho de tornar a história inteligível, na medida em que essa seria marcada por uma ausência de sentido único (FOUCAULT, 2017b, p. 145). Definindo então seu trabalho como uma prática de “ficção histórica” e apresentando seus livros como uma “experiência fabricada” (FOUCAULT, 2017c, p. 863-865), o filósofo explicava que cada produção teórica estava ligada a elementos de sua própria experiência, àquilo que se desenrolava ao seu redor, sendo sempre um trabalho autobiográfico (FOUCAULT, 2017a, p. 1000-1001), e que perpassava portando sua própria subjetividade. É justamente por isso que Foucault recusa que a função do intelectual seja a de fornecer princípios normativos ou um programa para os movimentos de resistência. Tendo em vista que cada luta se desenvolve em relação a um discurso específico

Encontros com Foucault

do qual, muitas vezes, o intelectual se encontra alijado, ao reconhecer a subjetividade implicada na sua própria perspectiva, sua função reside antes no esforço de abrir espaço para a emergência dessas lutas.

Todavia, a crítica de Spivak tem seu valor no seguinte ponto: como é possível que o intelectual abra esse espaço ou conecte essas lutas dispersas em um sentido contra-hegemônico quando a relação de poder a ser rompida coloca em jogo justamente a sua possibilidade de crítica? Como pode o intelectual atuar sem ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu?

A problemática levantada por Spivak trata de um imperialismo implícito no trabalho do intelectual europeu que, inevitavelmente, insere signos ocidentais para mediar a experiência, estabelecendo a si mesmo como um Eu referencial e formador do Outro. Levando em consideração o papel da divisão internacional do trabalho e da experiência subjetiva daquelas que habitam países de capital não-socializado, Spivak aponta a necessidade de repensar se as subalternas que “falam por si mesmas” mobilizam os mesmo signos que as permitiriam serem de fato escutadas como os estudantes europeus engajados nos movimentos de Maio/68. Sendo a resposta negativa, a filósofa questiona então se a postura e tarefa do intelectual discutidas por Foucault e Deleuze deveria de fato ser sempre a mesma, independentemente da natureza das lutas e da cultura em jogo, pois a aposta na resistência localizada a partir de uma universalização das condições daqueles envolvidos lhe parece levar a uma utopia perigosa (SPIVAK, 2010, p. 73).

A crítica de Spivak parece nos levar a um beco sem saída, porém, se há uma solução para este problema, é certo que ele não passa por uma abstenção total da representação por parte do intelectual (SPIVAK, 2010, p. 61). O desafio é assumir tal responsabilidade tendo consciência que esse privilégio intelectual é também uma perda (SPIVAK, 2010, p. 65), pois confrontar a questão da subalterna não é representá-la (*Vertreten*), mas

aprender a re-presentar (*Darstellen*) a si mesmo (SPIVAK, 2010, p. 70).

Conclusão

O trabalho de Spivak voltado a pensar a constituição da subalternidade a partir do silenciamento, em especial aquele produzido pelo lugar de fala do intelectual europeu, abre espaço para uma importante reflexão crítica acerca das teorias normativas contemporâneas, que trabalham o ideal de justiça e igualdade em um contexto multicultural se sustentando em uma ‘ética do discurso’, calcada nas premissas da razão prática e do direito à participação e argumentação justificativa no discurso político.

Tendo isso em mente, o objetivo deste trabalho foi elucidar as reflexões de Spivak através de uma análise crítica do ensaio “Pode o subalterno falar?”. Focando na crítica direcionada à Michel Foucault, foi possível desvelar o argumento da autora e compreender as dificuldades que ela aponta como inerentes trabalho intelectual contra o silenciamento da voz subalterna, em especial, aquela que ocorre em relações de poder que se constituem entre experiências de cultura e gênero radicalmente distintas. Nesse processo, buscou-se ressaltar a importância da contribuição pós-colonial e feminista que a crítica de Spivak traz para se pensar a violência epistêmica e sua relação com a subalternidade. Nela, encontramos uma frutífera compreensão do sujeito subalterno a partir das vastas relações de poder e privilégio que se formam tanto na divisão colonial, quanto internamente à própria divisão entre sujeitos pós-coloniais, demonstrando a natureza múltipla e dispersamente atravessada da subalternidade.

A despeito de ser formulado como um ensaio crítico à Foucault, acreditamos que as reflexões contidas em “Pode o subalterno falar?” são mais complementares do que incompatíveis com o pensamento do filósofo francês. Alinhada com Foucault e suas reflexões acerca dos conhecimentos

Encontros com Foucault

sujeitados em um processo de violência epistêmica, o que vemos é Spivak sustentar que a tarefa da intelectual deve ser mapear esses silenciamentos, tornando visível o que não é visto ao dirigir-se a uma camada de material que, até então, não tinha pertinência nem valor histórico. Todavia, o que a filósofa ressalta é que isso não é suficiente para tornar a subalterna vocal. Além de criar espaços nos quais ela fale e seja ouvida, é preciso também aprender a falar ao sujeito historicamente emudecido (em vez de ouvir ou falar em nome de). Por isso, ao criticar a suposta transparência e neutralidade assumida por Foucault, o que Spivak busca evidenciar é que, uma vez que não há ato de resistência em nome da subalterna que não esteja imbricado no discurso hegemônico, é dever da intelectual questionar o lugar do investigador marcando seu *locus* enunciativo, e não se colocar como um sujeito oculto afastado de um campo de luta que, supostamente, não lhe pertence.

Referências

- ALLEN, Amy. *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 22, p. 159-179, 2013.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

Encontros com Foucault

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979a.

_____. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b.

_____. Poder-corpo. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979c.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Qu'est-ce que la critique*. In: "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi". Paris: Vrin, 2015.

_____. *Est-il donc important de penser?* In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017a.

_____. *Entretien avec Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017b.

_____. *Conversazione con Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017c, p. 860-914.

HOY, David Couzens. *Foucault: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1986.

MACDONALD, Eleanor. *The trouble with subjects: feminism, marxism and the question of poststructuralism*. In: *Studies in Political Economy*, vol. 35, 1991, p. 43-71.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Subjetividade, cidadania e emancipação. In: *Revista crítica de Ciências Sociais*. Coimbra. Nº 32, 1991, p. 135-191.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica a alteridade? Trad. Patrícia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, Heloisa

Encontros com Foucault

Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 187-205.

_____. *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. In: LANDRY, Donna; MACLEAN, Gerald (ed.). *The Spivak reader*. New York: Routledge, 1996, pp. 203-236.

_____. *Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies*. In: RAY, Sangeeta; SCHWARZ, Henry (ed.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000, p. XV-XXIII.

_____. *Pode o subalterno falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STIVAL, Mônica Loyola. *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ENCARCERAMENTO FEMININO:
UMA INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DA
APLICABILIDADE DO PENSAMENTO
DE FOUCAULT ACERCA DAS
PRISÕES BRASILEIRAS

Luiz Guilherme Alfaia da Silva

David Júnior de Souza Silva

Introdução

O presente ensaio objetiva compreender por meio de uma reflexão teórica as potencialidades e limites da aplicabilidade do conceito de poder disciplinar de Michel Foucault no que concerne ao âmbito do fenômeno prisional brasileiro, tendo como caso específico de confrontação empírica o Instituto de Administração Penitenciária do Amapá – IAPEN, com ênfase no encarceramento feminino do mesmo. O universo das mulheres encarceradas foi escolhido pela consideração do sentido de tecnologia de consolidação da supremacia branca que têm as prisões na modernidade (DAVIS, 2016), ao que, para o caso das mulheres presidiárias – em sua maioria, negras – acresce o fato da estrutura de dominação patriarcal da sociedade moderna, fazendo com que seja dobrada a opressão e controle sobre o corpo das mulheres, para o qual as penitenciárias contribuem com sua estrutura de força e com sua dimensão simbólica de legitimar a exclusão e repressão de determinados sujeitos e determinados atos específicos destes mesmos determinados sujeitos.

As conclusões apontam para a inexistência do poder disciplinar, tal como caracterizado por Foucault, nas prisões brasileiras. Estas caracterizam-se pelos castigos físicos e imposição de suplícios – coisas que, na teoria de Foucault, pertencem a um tempo pretérito no desenvolvimento moderno do poder disciplinar. Concluimos, todavia que não se trata de

diferença de graus de desenvolvimento numa linha temporal linear, porém que “do outro lado da divisão internacional do trabalho” (SPIVAK, 2010), nos países do assim chamado terceiro mundo, ex-colônias europeias e subordinados nas relações de força do imperialismo global, o poder disciplinar não se realiza, mas sim a violência física direta, com torturas e humilhações morais.

Segundo Michel Foucault (2012), com o surgimento das prisões na modernidade as penitências deixam de ser violentas como eram no passado e passam a ser efetuadas por meio do poder disciplinar, que segundo o autor, não é uma violência física efetivamente, mas sim um esquadramento do corpo realizado através das normas disciplinares.

A problemática teórica deste ensaio será aplicar a teoria do poder disciplinar de Michel Foucault ao âmbito carcerário feminino do Amapá, considerando todas as características que fazem sua singularidade, para verificar quais elementos da realidade empírica se explicam pela teoria foucaultiana e quais escapam.

A justificativa que nos leva à necessidade desta reflexão é a ampla aplicação do referencial foucaultiano aos estudos das realidades prisionais no Brasil, a nosso ver, realizada sem a devida reflexão crítica sobre a pertinência e aplicabilidade desta teoria à realidade brasileira. É sobre esta aplicabilidade que este ensaio pretende refletir, objetivando dar uma palavra senão final, ao menos consistente, refletida e argumentada sobre esta pertinência ou impertinência.

A metodologia utilizada para o desenvolvimento desta pesquisa consistiu em duas etapas: a primeira foi a realização de coleta de dados censitários sobre a realidade carcerária no Brasil e no estado do Amapá, que forneceram dados estatísticos que auxiliaram na formação de um perfil das apenadas; a segunda é uma revisão bibliográfica sobre a teoria de Michel Foucault no que concerne ao surgimento histórico do poder disciplinar, das prisões e ao processo de disciplinarização.

Encontros com Foucault

O primeiro eixo deste trabalho será sobre a realidade empírica das penitenciárias femininas, tratará do processo de marginalização que permeia o cárcere feminino, demonstrando de que forma as mulheres encarceradas passam uma estrutura que intensifica a estigmatização presente na sociedade. O levantamento dos elementos empíricos que constituem esta realidade leva-nos a considerar uma relação entre um processo social de marginalização –aquele estruturado pelo binômio estabelecidos-outsiders – e a incidência do poder disciplinar.

Sendo assim, nesta primeira seção discutimos subsidiariamente como o meio social produz *outsiders* (ELIAS e SCOTSON, 2000), que são reclusos nas prisões, onde são desumanizados e tratados com violência. Outrossim, o aprisionamento de sujeitos já anteriormente marginalizados gera um impacto ideológico da criminalização e desumanização prévias dos mesmos sujeitos em liberdade, produzindo reforço da docilização de seus corpos mesmo fora das prisões. Além da relação de força específica, a legitimação da violência, desumanização e disciplinarização gerada pelas prisões tem impacto ideológico sobre o todo da sociedade, diretamente sobre as pessoas e grupos sociais já colocados na posição relacional de sujeito outsider.

O segundo eixo analisado é do surgimento e das características do encarceramento feminino, como um fenômeno que surgiu posterior ao e como um desenvolvimento do surgimento das prisões.

Destarte, o intuito deste trabalho é realizar reflexões acerca do encarceramento feminino. E entender até que ponto a teoria de Foucault destoa do panorama carcerário do Brasil no que tange os processos disciplinarização.

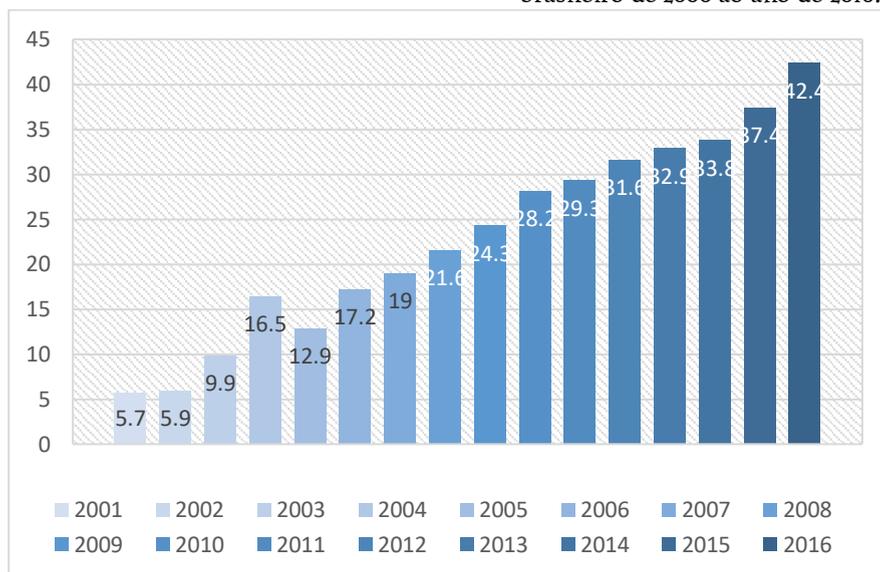
Processo de marginalização

No Brasil a taxa da população carcerária feminina aumentou 656% do ano de 2000 ao ano de 2016. O Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias também constatou que em relação à taxa de aprisionamento de mulheres por 100 mil habitantes, o

Encontros com Foucault

país ocupa o terceiro lugar no ranking, ficando atrás apenas dos Estados Unidos e da Tailândia.¹

Gráfico 1: Evolução da população de mulheres no sistema penitenciário brasileiro de 2000 ao ano de 2016.



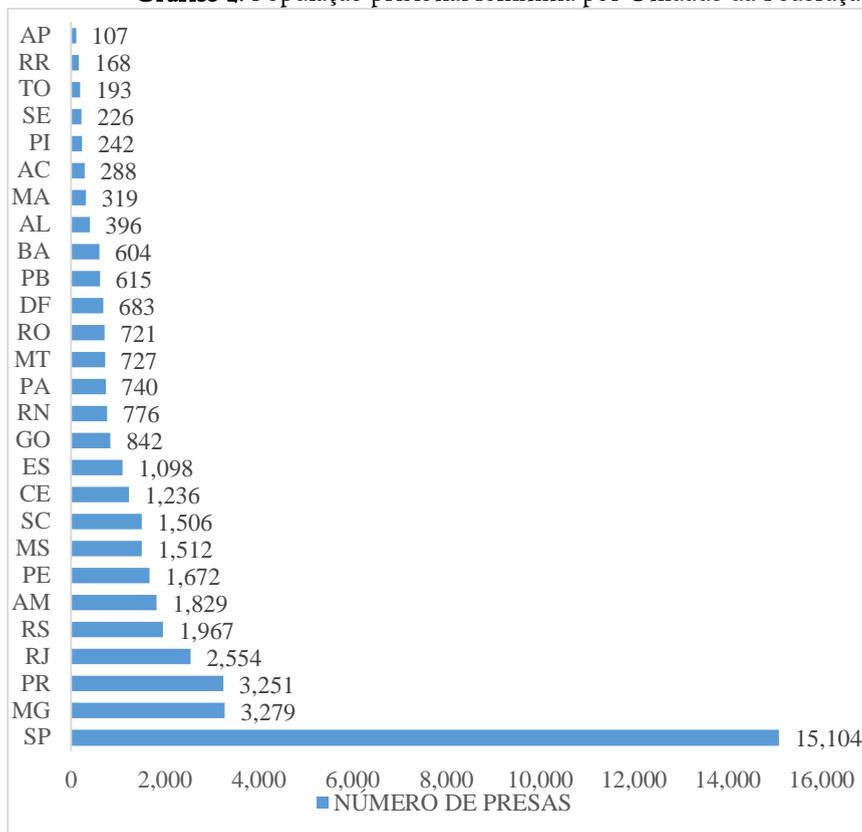
Fonte: “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN Mulheres, 2ª edição” de Brasil (2018). Brasília-DF, Ministério da Justiça e Segurança Pública; Departamento Penitenciário Nacional-DEPEN; p. 10. Recuperado de: http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf.

Esses dados demonstram o crescimento exacerbado do número de mulheres apenadas nos estados brasileiros. Aqui dedicaremos nossa atenção ao estado do Amapá, mais especificamente para o Instituto de Administração Penitenciária do Amapá – IAPEN, que é atualmente a única instituição penitenciária do estado que recebe os detentos de todos os centros de custódia que se localizam em outros municípios.

¹ Fonte: Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN Mulheres, 2ª edição.

Encontros com Foucault

Gráfico 2: População prisional feminina por Unidade da Federação.



Fonte: “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – Infopen Mulheres, 2ª edição” de Brasil (2018). Brasília-DF, Ministério da Justiça e Segurança Pública; Departamento Penitenciário Nacional-DEPEN; p. 16.

O cárcere prisional é um processo de privação de liberdade do indivíduo, retirado do seu direito constitucional de ir e vir, em prol de um processo de ressocialização imposto pelo Estado para aqueles que cometeram algum tipo de infração em relação às leis estabelecidas pelo mesmo. Contudo, até que ponto o conceito de ressocialização é válido ou eficaz? A resposta podemos obter por meios de dados como os do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que divulgou no ano de 2015 uma pesquisa que

Encontros com Foucault

mostra que a reincidência criminal atinge mais de 70% dos presos no Brasil².

O sistema penitenciário foi na contramão daquilo que era na teoria o seu papel inicial, pois ao invés de promover um panorama de ressocialização, apenas promoveu a criação de um ambiente hostil, no qual os indivíduos que adentram o mesmo passam por uma demasiada carência afetiva familiar e por relações consideradas desumanas envolvendo seus pares e os operadores deste sistema - e todos esses processos são intensificados no que diz respeito às mulheres apenadas. As mulheres que se encontram no lugar de encarceradas são logo rotuladas com um “valor humano inferior”, sendo marginalizadas em uma intensidade muito maior devido ao seu gênero e raça, e assim são colocadas em uma posição de *outsiders* dentro da sociedade.

Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. (ELIAS e SCOTSON, 2000 p. 24)

No decorrer da pesquisa de campo foi possível identificar fatores que coadunaram com a hipótese desta pesquisa de que as mulheres presas passam por um processo de abandono social a partir do momento que entram em cárcere, pois mesmo que os presos do sexo masculino sejam submetidos ao mesmo sistema que elas, eles ainda assim continuam com o apoio de algum familiar mesmo que mínimo: sempre terá uma mãe, mulher, filha, tia, avó e entre outros tipos de parentes que irão lhe visitar e levar algo que melhore sua estadia dentro da penitenciária; já no caso das mulheres, este quadro é totalmente diferente, tendo

² Fonte: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2016/07/12/lupaaqui-a-reincidencia-atinge-mais-de-70-dos-presos-no-brasil/>. Acesso em: 10 de agosto de 2019 às 09:42.

Encontros com Foucault

em vista que as mesmas são abandonadas em sua maioria por seus familiares. Pelo fato de ainda vivermos em uma sociedade permeada pelo patriarcado³ - conceito este que “*refere-se a milênios da história mais próxima, nos quais se implantou uma hierarquia entre homens e mulheres, com primazia masculina*” (SAFFIOTI, 2004, p.34) -, é inconcebível uma mulher cometer um crime e a partir do momento que isso acontece elas são menosprezadas pelos maridos, filhos, pais, mães e por toda a sociedade em seu entorno.

O processo de marginalização das mulheres encarceradas no IAPEN é decorrente de dois eixos principais, que convergem para a desumanização de sua identidade: o primeiro, pela quebra das regras socialmente estabelecidas pelo Estado; o segundo, pelas questões de gênero que envolvem uma sociedade pelo patriarcado.

Estes dois processos, heterogêneos entre si, concorrem para formar as mulheres apenas como um tipo empírico específico de grupo *outsider*. Os autores Elias e Scotson explicam esse processo por meio do binômio estabelecidos-outsiders, no qual explicam os mecanismos sociais pelos quais um grupo inferioriza outro para criar uma relação de superioridade.

Mas os sintomas de inferioridade humana que os grupos estabelecidos muito poderosos mais tendem a identificar nos grupos outsiders de baixo poder e que servem a seus membros como justificação se seu status elevado e prova de seu valor superior costumam ser gerados nos membros do grupo inferior – inferior em termos de sua relação de forças – pelas próprias condições de sua posição de outsiders e pela humilhação e opressão que lhe são concomitantes. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 28)

³ “[...] o conceito de gênero carrega uma dose apreciável de ideologia. E qual é esta ideologia? Exatamente a patriarcal, forjada especialmente para dar cobertura a uma estrutura de poder que situa as mulheres muito abaixo dos homens em todas as áreas da convivência humana. É a esta estrutura de poder, e não apenas à ideologia que a acoberta, que o conceito de patriarcado diz respeito” (SAFFIOTI, 2004, p.40).

Encontros com Foucault

No decorrer da pesquisa empírica ficou claro que as mulheres detentas possuem o papel de *outsiders* dentro do ciclo social em que estão inseridas que se potencializa no encarceramento, posto que as mesmas são reduzidas a um lugar desumano dentro dos presídios; paralelamente as relações com o mundo fora das paredes de uma prisão se torna algo pouco tangível, e o estigma da prisão torna-se constante na vida delas e de suas relações mesmo depois de terem passado por todas as penalidades impostas pelo Estado, e, por assim dizer, cumprido sua pena.

Para a parte da sociedade não encarcerada que Elias e Scotson (2000) intitulariam como os estabelecidos (*establishment*), não é possível admitir ou aceitar o convívio com pessoas que já passaram pelo processo de detenção, pois os indivíduos que chegaram a esse nível de punição não seriam pessoas adequadas para o convívio social e colocariam a segurança de toda a sociedade em risco. Eles são vistos como um grupo de *outsiders* dentro da engrenagem social e, portanto, são afastados o máximo possível dos núcleos da sociedade. O processo de ressocialização que deveria incorporar os mesmos à sociedade novamente acaba sendo falho e atua de forma contrária ao que se propõe enquanto prática de preparação e retorno dos indivíduos para o meio social. A própria ideia de um “retorno à sociedade” já implica que o infrator das leis já está fora da sociedade, fora e abaixo, não desfrutando das relações de reciprocidade e do direito ao reconhecimento, somente sendo-lhe prometido ter acesso a esses novamente após “pagar sua dívida com a sociedade”, promessa que é faz – em um nível ideológico – a razão de ser da existência da prisão.

A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e *outsiders*, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica aversão – o preconceito – que seus membros sentem perante os que compõem o grupo *outsider*. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 35)

Encontros com Foucault

A relação estabelecidos-outsiders está envolvida pelo âmbito prisional feminino a partir do momento em que se estabelece uma figuração social que distingue dois grupos dentro de um mesmo meio social, no qual a um dos grupos é imposto um valor humano negativo por – supostamente – ter infringido normas absolutas, neutras e universais que regem a sociedade e o Estado e, o outro grupo – os não-apanados, cidadãos que vivem conforme a lei – devido à quebra de regras por parte dos, de agora em diante, criminosos, atribuem a si mesmos um *status* de superioridade em relação aos apanados.

Essa dicotomia legitimada pelo sistema penitenciário tem o poder de diferir as pessoas umas das outras e atribuir marcas sociais permanentes aos apanados, que se intensificam no que concerne às mulheres presas, afetando “a autoimagem e a autoestima de um indivíduo [que] estão ligadas ao que outros membros do grupo pensam dele. Apesar de variável e elástica, a ligação entre, de um lado, a autorregulação de sua conduta e seus sentimentos” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 40).

As mulheres que passam pelo sistema penitenciário brasileiro carregam consigo uma carga de estigmatização contínua, pois independente do motivo de sua penalidade elas serão parte de uma figuração social que as coloca à margem do resto da sociedade, e serão sempre marcadas e lembradas disso pelos grupos estabelecidos que encontram na estigmatização e no afastamento social a manutenção de seu *status* de superioridade, fazendo com que mesmo aqueles que não compactuam com o desprezo a tal grupo e acreditam no processo de ressocialização do ser humano, sintam-se receosos em repudiar tais práticas, visto que a opinião do grupo estabelecido é o que importa para se manter como membro do mesmo e detentor de privilégios.

A aprovação da opinião grupal, como veremos no estudo sobre Winston Parva, requer a obediência às normas grupais. A punição pelo desvio do grupo ou, às vezes, até pela suspeita de desvio, é perda de poder, acompanhada de rebaixamento do status. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 40)

Encontros com Foucault

Os grupos estabelecidos consideram os outsiders uma anomia social que põem em risco seu estado de bem-estar social e a simples existência dos mesmos é considerada uma ameaça ao ideal de sujeito (nós) que se encaixaria nas normatividades impostas pelo sistema coeso que são as regras sociais. Somente por meio do rebaixamento e distanciamento que o grupo estabelecido poderá manter sua superioridade e poder no que tange o processo de relações entre os grupos.

A própria existência de outsiders interdependes, que não partilham do reservatório de lembranças comuns nem tampouco, ao que parece, das mesmas normas de respeitabilidade do grupo estabelecido age como um fator de irritação; é percebida pelos membros desse grupo como um ataque a sua imagem e seu ideal do nós. A rejeição e a estigmatização dos outsiders constituem seu contra-ataque. O grupo estabelecido sente-se compelido a repelir aquilo que vivencia como uma ameaça a sua superioridade de poder (em termos de sua coesão e seu monopólio dos cargos oficiais e das atividades de lazer) e a sua superioridade humana a seu carisma coletivo, através de um contra-ataque, de uma rejeição e humilhação contínuas do grupo (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 45).

A partir do momento em que o Estado precisa corrigir os desvios de comportamento presentes no meio social faz-se necessária a adoção de mecanismos que reconstituam a “normalidade” e devido a isto acaba-se criando então as prisões como meio de reclusão e controle social – e a promessa de ressocialização como meio de voltar à ‘normalidade’. A penitenciária, por sua vez, recebe os grupos de *outsiders* que dentro das prisões passam por um processo de disciplinarização.

O poder disciplinar como promessa de redenção

O processo de disciplinarização se caracteriza por “uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe”

Encontros com Foucault

(FOUCAULT, 2012, p.133). A ideologia penitenciária é a de que somente depois desses indivíduos passarem por esse aparato disciplinador e normalizador é que poderão se reincorporar ao âmbito social como um sujeito inteiro, digno de reconhecimento.

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”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 2012, p.133)

Nesta perspectiva, então, a prisão tem como função principal a disciplinarização dos corpos, valendo-se segundo Foucault (2012) de uma “mecânica do poder”, na qual o sistema prisional encaixa-se perfeitamente no que condiz com o domínio do corpo de outrem como meio mais rápido e eficaz de reestruturação do indivíduo no que tange às suas práticas enquanto parte de uma estrutura social.

Uma “anatomia política”, que também é igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (FOUCAULT, 2012, p.133)

A disciplinarização nas penitenciárias brasileiras é o meio de coerção que visa “adestrar” os indivíduos para o retorno à sociedade; segundo Foucault (2012, 2015), a mesma “fabrica” novos indivíduos que sofrem um aparelhamento do Estado e são usados como instrumentos de seu exercício.

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 liga-las para multiplica-las e

Encontros com Foucault

utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficiente. “Adestrar” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. (FOUCAULT, 2012, p.164)

As prisões, todavia, tem suas especificidades. Constituíram-se enquanto aparelho de punição e opressão bem antes de serem definidas como instrumento de detenção e ressocialização.

A prisão é menos recente do que se diz quando se faz datar seu nascimento dos novos códigos. A forma-prisão preexistente à sua utilização sistemática nas leis penais. Ela se constituiu fora do aparelho judiciário, quando se elaboram, por todo o corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixa-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tira deles o máximo de tempo e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, formar em torno deles um aparelho completo de observação, registro e notações, constituir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza (FOUCAULT, 2012, p.217)

É justamente ao que concerne a esse duplo processo, de marginalização e disciplinarização, supracitado que se voltará esta pesquisa, tratando especificamente das mulheres presas no IAPEN, pois a prisão devido às suas condições precárias e seu processo disciplinador e também à exclusão social que ela provoca acaba aumentando o estigma social e a autoimagem de “valor humano inferior”. O resultado é que a engrenagem do sistema penitenciário gira ao contrário do que foi proposto, marginalizando e submetendo os corpos das mesmas a mecanismos de poder que destroem sua autoimagem e subvertem seus laços familiares e sociais. Outrossim, ao invés de uma disciplinarização, tem-se uma desumanização dos sujeitos submetidos à custódia prisional.

Encarceramento feminino

O encarceramento penitenciário começou a consolidar-se no momento em que os poderes que regulavam as estruturas sociais compreenderam, segundo uma perspectiva econômica do poder, que era mais rentável e eficaz vigiar do que punir. Assim, iniciou-se a consolidação no século XVIII e no início do século XIX de uma nova prática do exercício do poder. A prisão deveria se constituir *a priori* como um mecanismo que se assemelhasse a um instrumento tão aperfeiçoado e eficaz quanto as escolas e hospitais, por exemplo. Contudo, o sistema mostrou-se falho e a prisão começou a fabricar delinquentes, porém os mesmos tornaram-se úteis para a sociedade tanto no que tange ao domínio político quanto ao econômico (FOUCAULT, 2015).

No Brasil as prisões começaram delineando-se para os indivíduos do sexo masculino que eram os principais autores das infrações e desvios das regras estabelecidas socialmente, visto que os processos disciplinarização de homens e mulheres foram diferentes no decorrer da História. O aprisionamento feminino iniciou-se não como uma forma de punição por atos criminosos, mas sim como uma forma de segregação social para as mulheres que contrariassem as normas estabelecidas para mulheres segundo os padrões de gênero estabelecidos. Isto posto, entende-se que o encarceramento feminino iniciou como forma de isolamento social das mulheres que adotavam um comportamento rebelde e antagônico às regras de feminilidade impostas - ou seja, o encarceramento feminino surge como tecnologia de gênero.

No que diz respeito ao encarceramento feminino no Brasil, além de entender os marcadores sociais em interação que produzem o crescimento expressivo da taxa, faz-se necessário compreender também os processos históricos de punição de mulheres e homens em diferentes estratos sociais ao longo do processo civilizatório. Mulheres rebeldes e agressivas, contrariando a imagem consagrada de passividade feminina, tem sofrido segregação social e estigmatização como “loucas”, diferente do que ocorre aos homens, punidos como

Encontros com Foucault

fora da lei e criminosos. O discurso sobre a criminalidade reproduzido pelas instituições que a controlam constituiu-se com base na distinção do “criminoso” e do “insano”, e, dessa forma, o gênero configurou-se um elemento importante de estruturação das políticas penais. (GERMANO et al, 2018 não paginado)

Para compreender melhor os processos disciplinarização e marginalização presentes atualmente no sistema penitenciário é necessário primeiramente considerar a gênese da construção histórica do encarceramento. O primeiro presídio brasileiro destinado às mulheres foi criado em 1937. O mesmo “funcionava como um depósito moralizante e recebia as mulheres vistas como desviantes, ou seja, as mães solteiras, prostitutas, bem como aquelas ditas ‘de gênio forte’, que se recusavam a obedecer às ordens que lhe eram impostas” (Queiroz, 2015, p.29). Assim começou a inserção das mulheres no cárcere de uma forma seletiva, patriarcal, violenta e com diversos estigmas sobre as mesmas.

Esta primeira penitenciária, construída em Porto Alegre (RS), em 1937, foi fundada por freiras da Igreja Católica e não pelo Estado. A intenção era retirar as mulheres que, à época, cumpriam suas condenações em cadeias mistas e, por conta disso, sofriam uma série de violações e violências. Todavia, tal instituição findou por tornar-se, efetivamente, um depósito de mulheres “desajustadas” (não necessariamente criminosas), que, de algum modo, fugiam do padrão da sociedade patriarcal e machista. (GERMANO et al, 2018 não paginado)

O aprisionamento feminino cresceu em longa escala no Brasil na última década, chegando a ultrapassar, segundo o “Levantamento Nacional de Informações penitenciárias – INFOPEN Mulheres, 2ª edição”, o número de 42 mil detentas no ano de 2016, e o perfil das mesmas em sua maioria é de mulheres jovens, que respondem pelo crime de tráfico de drogas e são mães solteiras.

Encontros com Foucault

No contexto brasileiro de guerra às drogas e inchaço do Estado Penal, o perfil de aprisionadas tem sido principalmente jovens entre 18 a 33 anos, declaradas negras ou pardas, com ensino fundamental incompleto, respondendo por tráfico de drogas (flagradas com pequena quantidade de drogas) e mães solteiras. (GERMANO et al, 2018, não paginado)

Contudo, mesmo que o índice de mulheres encarceradas tenha aumentado bruscamente, ainda assim é considerado pequeno se equiparado às taxas masculinas de aprisionamento. Esse fenômeno ocorre como nos mostra a História devido à estrutura social patriarcal e à construção da imagem feminina como um ser frágil e passivo, entretanto não se pode atribuir à questão de gênero a única variável importante deste fenômeno, pois a taxa de encarceramento não atinge da mesma forma mulheres brancas e negras ou ricas e pobres.

A categoria gênero, sublinhando a construção social das noções de “mulher” e “homem” e de comportamentos e identidades “femininos” e “masculinos” dá pistas para compreender porque as mulheres têm sido menos criminalizadas que os homens ao longo da história. O fenômeno deve-se em parte à feminilidade hegemônica que caracteriza a mulher como um ser frágil, passivo, menos afeito à violência e ao cometimento de crimes e frequentemente vítima de agressores do sexo masculino (GERMANO et al, 2018 não paginado).

A conjuntura histórica do encarceramento feminino demonstra desde suas raízes uma “seletividade penal” na qual o perfil das mesmas reforça o retrato da ala masculina encarcerada, que é de uma alta vulnerabilidade social e econômica e de uma população em sua maioria preta, que tem que manter seus filhos sozinhas sem nenhum apoio.

Um dos principais motivos de prisões de mulheres no Brasil é o tráfico de drogas, pois, devido ao perfil supracitado, esse é o meio mais rápido e rentável que elas encontram para suprir as suas necessidades e de seus familiares, principalmente dos seus filhos. Nas condições de vulnerabilidade econômica e social e falta de oportunidades de educação e trabalho, o fácil acesso ao

Encontros com Foucault

mundo do tráfico e a necessidade financeira acarretaram no grande aumento no número de apenadas na última década.

A perspectiva feminista, incorporada em linhagens críticas da criminologia, alerta que o problema do encarceramento feminino também compromete, além da vida da presidiária, suas famílias e gerações de brasileiros. Sobretudo, o tráfico de drogas, por não exigir qualificação profissional, acaba como uma “opção” de complementação da renda familiar e de cuidados da casa e dos filhos para as camadas mais vulneráveis da população feminina. Por ocuparem posições secundárias na rede do tráfico, as mulheres tornam-se também mais vulneráveis a serem detidas e sentenciadas. Frequentemente as mulheres acabam sendo presas preventivamente, recebem penas consideráveis e tem dificuldades em conseguir a flexibilização do regime devido à rigidez da Lei de Drogas. O entendimento que as mulheres presas são em sua maioria mães e que são as principais responsáveis pela criação dos filhos nos esclarece que não só as mulheres presas são atingidas pelo encarceramento em massa, mas também seus filhos (GERMANO et al, 2018 não paginado).

O atual cenário do sistema penitenciário brasileiro reflete hoje uma séria falência institucional, na qual se desvirtuou seu objetivo principal enquanto instrumento modelador do Estado. As prisões tornaram-se depósitos de indivíduos que são privados de suas liberdades e passam a ser tutelados por terceiros, tendo que se submeter a uma situação de vida precária em que é fornecido somente o básico para a sobrevivência humana. E esse quadro agrava-se ainda mais quando se trata do âmbito feminino, pois as mulheres possuem especificidades em relação aos homens, de modo que as mesmas acabam sofrendo violências que são materializadas de diferentes formas dentro das penitenciárias. Exemplos disso são: a falta de atendimento especializado na saúde da mulher e casos mais graves em que presas gestantes são obrigadas a dar à luz algemadas. Esses exemplos demonstram o quão antagônico tornou-se o sistema penitenciário daquilo que na teoria devia ser seu papel social.

Encontros com Foucault

O cenário concreto é de celas superlotadas, insalubres e sem conforto, acesso precário ou ausente a tratamentos médicos e a serviços especializados em saúde da mulher, más condições de higiene, pobreza e dificuldade de acesso a bens necessários, exposição aumentada a conflito e violência entre internas e entre internas e equipe, baixa escolaridade, limitação em oportunidades educacionais e laborais (GERMANO et al, 2018 não paginado)

O encarceramento feminino reflete atualmente a forma conturbada com que a prisão surgiu como um sistema punitivo para mulheres já que, a mesma não possui o mínimo necessário para levar em consideração as especificidades de gênero. As estruturas carcerárias foram desde sua origem defasadas e inapropriadas para o desenvolvimento de um processo ressocializador.

Considerações finais

O conceito de poder disciplinar ocupa na teoria da modernidade de Foucault posição superioridade ou subsequência na forma da organização da sociedade, tendo status no pensamento do autor de estrutura básica de organização da nova sociedade. Mesmo o capitalismo moderno só é moderno não por ser racional como em Weber, mas por ser capitalismo disciplinar.

O poder disciplinar assim está em todas as dimensões da vida social na sociedade moderna, constituindo a característica distintiva desta mesma sociedade. Está na escola, na universidade, na indústria, nos hospitais, e também nas penitenciárias.

Nestas últimas o poder disciplinar se caracteriza por ser uma superação, em termos de uma economia do poder, dos castigos físicos e suplícios pelos quais se caracterizavam as prisões pré-modernas. A reorganização das prisões tendo como estrutura básica o poder disciplinar é uma característica intrínseca e distintiva da modernidade, nas palavras do autor.

Não se contesta aqui a veracidade dessa afirmação para a realidade das penitenciárias europeias. Todavia, o poder

Encontros com Foucault

disciplinar nunca se realizou plenamente para as sociedades localizadas “do outro lado da divisão internacional do trabalho”, no dizer de Spivak, nos assim chamados países do Terceiro Mundo, países subordinados nas relações Norte/Sul no Imperialismo Global.

Nestes países, ex-colônias, cuja estrutura social é marcada pela colonialidade (2005), o poder disciplinar nunca se realizou nas penitenciárias. Estas permaneceram com sua estrutura e sua lógica escravocrata, de desumanização total – malgrado constitucionalmente aos presos esteja garantida a cidadania -, tortura e violência. Os presos estão submetidos ao arbítrio do sistema policial, prisional e judiciário. E distantes de qualquer reconhecimento da sociedade não-cativa.

Considerando-se a conceituação de poder disciplinar de Foucault, onde há tortura, não há poder disciplinar. Os dados de violência e de privação material nas prisões brasileiras indicam que nesta impera a violência física, e não o poder disciplinar.

As penitenciárias brasileiras definem-se pela lógica colonial da escravidão, com desumanização e violência, tortura e privação material, e estão bem distantes de serem regidas pelo poder disciplinar.

Nossa conclusão é, pois, dada a inexistência do poder disciplinar, a inaplicabilidade da teoria de Foucault para a compreensão das prisões brasileiras e por extensão dos países do terceiro mundo ou subordinados nas relações imperiais globais. Tal aplicação gera, no mínimo, erro epistemológico e metodológico, e também violência epistêmica.

Cabe a pesquisa especializada no Brasil compreender o sentido real das penitenciárias, de sua estrutura e sua lógica, em quadros conceituais originais, que não façam elisão da história e da estrutura social local. Importantes contribuições nesse sentido têm sido realizadas por reflexões que relacionam a estrutura, lógica, sentido e função das penitenciárias brasileiras com heranças da sociedade escravocrata, não resolvidas, e com a perpetuação da supremacia branca no Brasil contemporâneo.

Referências

- BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN Mulheres, 2ª ed.)*. Brasília, DF: Departamento Penitenciário Nacional, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GERMANO, Idalva M., MONTEIRO, Rebeca A., LIBERATO, Mariana T. Criminologia Crítica, Feminismo e Interseccionalidade na Abordagem do Aumento do Encarceramento Feminino. *Psicologia: Ciência e Profissão* 38 (2018): 27-43.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). Colección SurSur, CLACSO, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- QUEIROZ, Nana. *Presos que menstruam*. 9.ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SOB A VOZ DO “PATRIARCA”, O SUJEITO
MULHER: UM GESTO DE LEITURA DE
PIADAS NO TIKTOK A PARTIR DA
PROPOSTA ARQUEGENEALÓGICA DE
FOUCAULT E DOS CONCEITOS DE
ESTEREÓTIPO E SUBJETIVIDADE

Martha Zoni

Em todo caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante.

(Michel Foucault)

Introdução

Gostaria de começar este artigo pautada nas palavras de Foucault: “a análise do discurso (...) não desvenda a universalidade de um sentido. (...) ela mostra o jogo da rarefação imposta”. Assim, resguardando-me do reducionismo de tentar dar o sentido à análise do objeto que proponho, chamo o que faço de “gesto de leitura” a partir de estudos de Foucault e de alguns conceitos relacionados a estereótipo e subjetividade.

Devo dizer que escrever sobre Foucault não é tarefa das mais fáceis. Tudo parece já ter sido dito e, ao mesmo tempo, muitas lacunas ainda há que se preencher. É sempre um risco entrar nessa Ordem do Discurso de tantos estudiosos especialistas nesse autor. Há sempre o perigo de não se ter o seu discurso aceito, de não se ser qualificado a dizer sobre esse filósofo. Mas, aqui, assumirei o risco.

Encontros com Foucault

Para tanto, apoio-me, sobretudo, nas obras *Microfísica do Poder* (1996), *Arqueologia do Saber* (1997a), *A Ordem do Discurso* (1998), *Vigiar e Punir* (1999a) e *História da Sexualidade I – a vontade de saber* (1999b). Além de outros textos de Foucault e de seus estudiosos como Araújo (2000), Marshall (1999) e Rabinow e Dreyfus (1995). Com essa base teórica, trabalho com a noção de Arqueogenealogia.

Quanto aos conceitos de estereótipo e subjetividade, lanço mão dos seguintes autores: Charaudeau e Maingueneau (2004), Lysardo-Dias (2007), Freitas (2014), Rocha (2007), Hall (2000), Guattari (1985), Boris e Cesídio (2007).

O objeto do trabalho são três piadas proferidas em vídeos do *TikTok* com a temática mulher. Interessou-me analisar como, por meio de mecanismos de objetivação e subjetivação, os discursos sobre a mulher criam/formatam/constróem subjetividades e imagens cristalizadas, ainda que por meio de enunciados, a princípio, “inocentes”, “não-intencionais”, “engraçados”.

Este artigo está dividido em três seções, além desta Introdução e das Considerações finais. São elas duas seções teóricas e uma de análise, respectivamente. As duas primeiras são intituladas *A Arqueogenealogia do Sujeito de Foucault: entre as práticas discursivas, objetivadoras e subjetivadoras* e *Estereótipo e Subjetividade*. A terceira tem como título *Sob a voz do “patriarca”, o sujeito mulher: um gesto de leitura de piadas no TikTok*.

A Arqueogenealogia do Sujeito de Foucault: entre as práticas discursivas, objetivadoras e subjetivadoras

Antes de tratar propriamente do que seja a Arqueogenealogia do Sujeito de Foucault, referência importante para o trabalho, é preciso considerar que a preocupação do autor não está em saber se um discurso é verdadeiro ou não, mas em como ele se torna “verdadeiro” a partir de um conjunto de práticas. Para Foucault, é mister que haja uma história das problematizações (a maneira pela qual as coisas produzem problemas).

Encontros com Foucault

No que diz respeito à Arqueogenealogia do Sujeito de Foucault, Araújo (2000) a divide, metodologicamente, em três grandes práticas: as práticas discursivas, as práticas objetivadoras e as práticas subjetivadoras. Acerca dessas práticas, discorro nesta seção a fim de mostrar de que forma o discurso, a objetivação e a subjetivação constroem o sujeito mulher ou o que se espera que seja o sujeito mulher, tendo como objeto o *corpus* analisado.

Segundo Araújo (2000), Foucault, ao propor uma arqueologia do saber, procurou estabelecer um campo onde se encaixaria um analista do discurso. Assim, a esse profissional cabe analisar o que possibilitou que algo fosse dito em um recorte de saber; que ideias ou teorias surgiram em um determinado espaço de saber. Ainda, segundo Araújo (*op.cit.*, p. 91), “o arqueólogo do saber [...] se interessa em como essas ideias tenham podido aparecer como um acontecimento na ordem do saber, que elas aí um dia tenham sido produzidas”.

É papel do analista do discurso entender como em determinadas práticas discursivas se delineiam as positivities para chegar ao saber de uma época. Esse analista do discurso (ou arqueólogo do discurso) quer saber o que possibilitou que alguém pudesse dizer o que disse. Na arqueologia, procura-se evidenciar “as práticas discursivas na medida em que elas dão lugar a um saber” (FOUCAULT, 1997a, p.239). Ainda segundo o autor (*op.cit.*, p. 31),

a análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites de forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui.

Em Foucault, há a preocupação em se pensar como certos discursos em torno dos saberes de diferentes épocas acabam por influenciar a realidade. Não há como não se pensar, também, nas formas de internalização das estruturas por meio do discurso.

Encontros com Foucault

Para Foucault, o que é importante não é o discurso como texto, mas o discurso enquanto um conjunto de enunciados que é regido por regularidades. O discurso existe na medida em que há regras de formação que o sustentam. Essas regras são definidas pelas condições de produção e pelos objetos, pelos tipos de enunciação, pelos conceitos e estratégias (ou temas) a que os discursos estão submetidos. Segundo o autor (apud RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 54),

[...] os enunciados não são como o ar que respiramos, uma transparência infinita; mas coisas que transmitimos e conservamos, que têm um Valor e das quais procuramos nos apropriar, [...] coisas que desdobramos não somente pela cópia ou tradução, mas pela exegese, o comentário e a proliferação interna do sentido.

A questão é que existe uma ordem do/no discurso. Quem está autorizado a entrar nessa ordem e a dizer o discurso verdadeiro? Que formas de interdição/autorização permitem a um o espaço e o poder do discurso e barram a voz de outros? Há uma estreita relação do poder com o discurso. O discurso não é só veículo de poder, mas objeto de desejo. Segundo Foucault (1998, p.10), “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. Sua hipótese é a de que:

em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, *op.cit.*, p.8-9)

Se as práticas discursivas estão relacionadas a uma arqueologia do saber (a uma efetiva formação do discurso), as práticas objetivadoras estão relacionadas a uma genealogia do poder. São estas últimas consideradas práticas não-discursivas e estão relacionadas a toda uma tecnologia disciplinar. Segundo

Encontros com Foucault

Rabinow e Dreyfus (1995, p.169), Foucault analisa “uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto”.

Essa objetivação do sujeito moderno se dá por meio da disciplina. Ela age sobre o corpo mediante uma imposição social de controle. Seu objetivo é moldar um corpo dócil (utilizável/transformável/aperfeiçoável). A disciplina que produz comportamentos fabrica o tipo de indivíduo útil ao funcionamento e manutenção de nossa sociedade. Nas palavras de Foucault (1999a, p.118), a disciplina é um método que “permite controle minucioso das operações do corpo, que realiza a sujeição constante de suas forças e lhe impõe uma relação de docilidade-utilidade”.

Em *Vigiar e Punir* (1999a), Foucault revela que a forma de governo em que se está imerso, denominada *poder disciplinar*, constitui-se a partir de micropoderes e se exerce pelo princípio da invisibilidade. O poder disciplinar é um poder microfísico, que se expande em redes e só pode se tornar possível a partir de relações de poder. Foucault (op.cit.) cita três poderes disciplinares que, por mecanismos de governamentabilidade, moldam os indivíduos: a norma, a vigilância e o exame.

A norma tem como função objetivar os indivíduos para perceber quais não se enquadram, quais são divergentes, quais são normais ou (a)normais. E como observar os indivíduos? Mediante vigilância. À guisa de um “Panóptico”¹, as instituições

¹ O termo panóptico é citado em Foucault, em *Vigiar e Punir*, para referir-se ao *Panopticon* de Jeremy Bentham – obra editada no final do século XVIII. O panóptico é uma estrutura arquitetônica que consiste em um terreno com níveis e celas e uma torre ao centro. Nas celas, há duas janelas voltadas uma para a luz e outra para a torre, de onde se pode ter ampla vigilância sobre os presos. De acordo com Foucault (apud RABINOW; DREYFUS, 1995, p 208), “o *Panopticon* produz, ao mesmo tempo, saber, poder, controle do corpo e controle do espaço, numa tecnologia disciplinar integrada. É um mecanismo de localização dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos uns em relação aos outros, de organização hierárquica, de disposição eficaz de centros e canais de poder. O *Panopticon* é uma tecnologia adaptável e neutra para a ordenação e individualização de grupos. Sempre que há necessidade de situar

Encontros com Foucault

disciplinares (escola, prisão, hospital, família, igreja, por exemplo)

podem esquadriñar os comportamentos, objetivá-los e, ao mesmo tempo, com isso, produzir um saber pela observação rigorosa, pelo registro individual e detalhado das condutas. O panóptico é a “gaiola cruel e sábia”, cruel devido ao poder que exerce, sábia pelo conhecimento que produz”. (ARAÚJO, 2000, p. 115)

O terceiro poder disciplinar, mas, não menos importante, é o exame. O exame, cerimônia de objetivação do poder disciplinar, é uma maneira de se pôr uma lupa no indivíduo, objetivá-lo, transformá-lo em um objeto descritível para analisá-lo. Para examiná-lo, faz-se necessário transformá-lo num “caso”, dar-lhe uma nota e classificá-lo segundo critérios que são estabelecidos hierarquicamente. Então, a partir disso, o indivíduo passa a ser considerado por si mesmo e pelo outro “bom” ou “mau”, “capaz” ou “incapaz”, “adequado” ou “inadequado”, “são” ou “insano”. Porque

o exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder. (FOUCAULT, 1996, p.107)

Marshall (1999, p. 28) afirma que a noção de governo para Foucault deve ser entendida como uma forma de atividade dirigida a produzir sujeitos, a moldar, a guiar ou a afetar a conduta das pessoas de maneira que possam ou devam ser sujeitos. Esta arte de governo – que é um efeito do exercício do poder – é uma ação sobre ações possíveis; é uma maneira de agir sobre si (por meio de tecnologias do eu) e sobre os outros (por meio de tecnologias de dominação).

indivíduos ou populações numa rede, onde podem se tornar produtivos e observáveis, a tecnologia do panoptismo pode ser usada”.

Encontros com Foucault

Se a prática discursiva está relacionada ao modo como os indivíduos produzem enunciados a partir de determinadas formações discursivas² (enunciados que, por sua vez, estão inseridos em uma ordem do discurso) e se as práticas objetivadoras têm por finalidade por uma “lupa” nos indivíduos para objetivá-los e torná-los corpos dóceis, úteis e conformados a um determinado modo de agir a partir de relações de poder, as práticas subjetivadoras vão trabalhar no sentido de tornar os indivíduos sujeitos por meio da confissão (isto é, mediante procedimentos que fazem o sujeito “falar de si”), estabelecendo “discursos de verdade” legitimados por relações de saber-poder.

É importante deixar claro que não entendo a obra de Foucault de forma tão tripartida. Ou seja, não há claramente um Foucault da arqueologia do saber, outro da genealogia do poder e um último de um projeto sobre a subjetividade. De modo geral, a questão do saber-poder perpassa todo o pensamento do autor. Ora focalizando a construção e análise da constituição do discurso, ora centrado mais na questão das práticas reguladoras/disciplinadoras, ora mais voltado para a forma como o indivíduo se torna sujeito.

Há questões outras sobre o projeto do sujeito na teoria foucaultiana, mas me detenho, neste trabalho, no mecanismo de confissão. Antes de mais nada, é importante definir confissão a

² Foucault (1997a, p.134) define formações discursivas como “grupos de enunciados, isto é, conjunto de performances verbais que não estão ligadas entre si, no nível das frases, por laços gramaticais (sintáticos ou semânticos); que não estão ligados entre si no nível das proposições, por laços lógicos (de coerência formal ou encadeamentos conceituais); que tampouco estão ligados, no nível das formulações, por laços psicológicos[...]”. O autor define a formação discursiva, ainda, como uma regularidade, como um elo coesivo em nível discursivo. Assim é que “uma formação discursiva não desempenha, pois, o papel de uma figura que para o tempo e o congela por décadas ou séculos; ela determina uma regularidade própria de processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais” (*op. cit.*, p.82).

Encontros com Foucault

partir do próprio conceito de Foucault (1999b). Segundo o autor, confissão engloba procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir um discurso de verdade. Discurso este que produz efeitos no próprio sujeito.

Em *História da Sexualidade: vontade de saber*, Foucault apresenta o dispositivo da confissão acerca da sexualidade dos sujeitos por meio de procedimentos de extorsão da verdade. Em suas palavras,

o indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso da verdade que era capaz (ou obrigado) a ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. (FOUCAULT, 1999b, p 58)

A confissão, à guisa de um ritual, é uma prática subjetivadora que objetiva conhecer a “verdade”, não apenas sobre si mesmo, mas sobre o outro. Para Foucault (*op.cit.*, p. 59-60),

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

E, nesse contexto, serão “ouvidos”, dentre outros, os jovens, os negros, os homossexuais e as mulheres. Acerca, especificamente, dessa questão das mulheres, Foucault (1996, p. 234) tem a dizer que “durante muito tempo se tentou fixar as mulheres à sua sexualidade. ‘Vocês são apenas o seu sexo’, dizia-se a elas há séculos”. Essa objetificação da mulher a seu sexo encontra eco, ainda hoje, em muitos discursos masculinos. Alguns deles, com utilização de um discurso religioso pautado no estereótipo adâmico.

Interessante apontar que o “falar sobre si”, o confessar-se para saber a verdade, abre caminhos para “falar sobre o outro”, para

criar regimes de verdade sobre o outro, para estabelecer ordens de discurso que permitem determinados saberes, mas barram/interditam outros. E, a depender de como esse saber é utilizado, criam-se gessos, estereótipos e imagens que se enraízam no inconsciente dos sujeitos.

Estereótipo e subjetividade

De um modo geral, estereótipo é a cristalização no âmbito do pensamento e do discurso. Esse termo surgiu da junção de duas palavras gregas: *stereos* (rígido, sólido) e *túpos* (traço). Segundo Charaudeau e Maingueneau (2004, p. 213), “no domínio da imprensa no século XIX, (...) a ‘estereotipia’ permitiu a reprodução em massa de um modelo fixo. (...) ‘Estereotipado’ designa, do mesmo modo, o que é fixo, cristalizado”. Apesar de o termo estereótipo aparecer em algumas ciências, interessa-nos, aqui, os conceitos presentes em Ciências Sociais e Análise do Discurso.

Em Ciências Sociais, o estereótipo é entendido como uma *representação coletiva cristalizada*. Segundo Morfaux (1980, *apud* CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 215), ele se define como “imagens pré-concebidas e cristalizadas, abreviadas e fatiadas, das coisas e dos seres que o indivíduo faz sob a influência do seu meio social”.

É por meio dos estereótipos que são construídas imagens de si e do outro. Imagens do negro, do índio, do judeu, do português e da mulher, por exemplo. Para Charaudeau e Maingueneau (*idem*), “o estereótipo é considerado, frequentemente, como nefasto, já que ele é o fundamento do preconceito e da discriminação social”.

Quando um estereótipo é estabelecido, ele jamais será neutro. Pautado em práticas discursivas, ele não representa uma transparência infinita entre as palavras e as coisas; não é uma representação fidedigna do mundo e das pessoas, mas carrega valores, juízos que transmitimos e conservamos, até como uma estratégia de poder sobre os outros. É por meio dos discursos que

Encontros com Foucault

o processo de estereotipia se materializa (LYSARDO-DIAS, 2007).

Em Análise do Discurso, nos dizeres de Amossy (1991, *apud* CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004), o estereótipo é uma construção da leitura (da leitura do outro, principalmente). É pelo discurso que os sujeitos (re)constróem modelos culturais pré-existentes. O estereótipo vai depender, então, da interpretação que os sujeitos irão fazer dos enunciados proferidos por outros sujeitos, a partir de um conjunto de crenças e opiniões partilhadas. Para Charaudeau e Maingueneau (*op.cit.*, p. 215-216),

esse saber de senso comum, que inclui as evidências dos parceiros de troca (o que, aos meus olhos, vem deles mesmos), varia segundo a época e a cultura. Ele aparece à luz da ideologia para certas correntes que exercitam a análise ideológica dos discursos – o estereótipo relaciona-se, assim, ao pré-construído segundo Pêcheux (1975), e se assimila ao ‘ideograma’, ou máxima subjacente ao desenvolvimento argumentativo de um enunciado, segundo Angenot (1989). Para uma prática que visa denunciar os pressupostos ideológicos incrustados no interior dos discursos aparentemente inocentes, a estereotipia, sob suas diversas formas [...] aparece como aquilo que permite naturalizar o discurso, esconder o cultural sob o evidente, isto é, o natural.

Para Baccega (1998, *apud* FREITAS, 2014, p.115), estereótipos são os “tipos aceitos, os padrões correntes, as versões padronizadas”. Segundo Freitas (*idem*), eles alteram a percepção da realidade visto que fazem pensar o mundo, pela palavra, por meio de conceitos e estereótipos. Isso ratifica o que já havia dito anteriormente: não há uma relação direta entre o mundo, as palavras, as coisas e os sujeitos. Essa mediação não é neutra, senão carregada de imagens solidificadas, juízos, valores.

Essa cristalização no âmbito do pensamento e do discurso, denominada de estereótipo, está estreitamente ligada ao conceito de sujeito de Foucault. Para este autor, não há um sujeito *sempre já aí*. O sujeito, assim como o discurso e suas cristalizações, é uma construção histórica e, como tal, ideológica. Não há um sujeito que precede às coisas, tal como uma divindade. Ele, o sujeito, constrói-se nas relações sociais mediante o discurso. Por

Encontros com Foucault

isso, Foucault, em suas obras, não adota o conceito de indivíduo tal como assumido por uma lógica cartesiana (de um ser centrado, capaz de exercer a razão, sempre idêntico a si mesmo). Acerca desse sujeito sempre coincidente consigo mesmo e, portanto, diferente da noção de sujeito adotada por Foucault, Rocha (2007, p. 101) assevera o seguinte:

o sujeito da Modernidade que se apreende no “eu pensante” cartesiano pode, com efeito, assumir vários rostos, mas estará sempre localizado numa mesma filosofia da consciência. É o homem do dualismo entre mente e matéria, oposição bastante oportuna por garantir que se localize justamente na mente o que foi tomado como “sujeito individual”, “sujeito centrado”, capaz de exercer a razão, sempre idêntico a si mesmo. A esse conjunto de fatores que permitiu exorcizar as forças da alteridade denominou-se “identidade”, garantia da permanência de um sujeito unificado.

Hall (2000) vai questionar o conceito de identidade. Para ele, o sujeito é multifacetado, é descentrado, é não coincidente consigo mesmo. O autor vai trabalhar com a *descentração da noção de sujeito*, o que, resguardadas as devidas proporções, remete ao modo como Foucault vê a questão do sujeito. Como pensar, a partir dessa noção de sujeito, na construção de subjetividades? Como, por exemplo, a mulher é vista como mulher pelos outros e como ela se vê como mulher?

Guattari (1985) propõe o termo *produção de subjetividade*. Para ele, a subjetividade seria, então, fabricada, modelada, recebida, consumida. Em suas palavras (*op.cit.*, p. 25), “assim como se fabrica leite em forma de leite condensado, com todas as moléculas que lhe são acrescentadas, injetam-se representações nas mães, nas crianças – como parte do processo de produção subjetiva”. E como são produzidas as subjetividades? Conforme Bourriand (*apud* ROCHA, 2007, p. 110), mediante os seguintes vetores:

primeiramente, o meio cultural (“a família, a educação, o meio, a religião, a arte, o esporte”); a seguir, o consumo cultural (“os elementos fabricados pela indústria midiática, do cinema, etc.”),

Encontros com Foucault

gadgets ideológicos, peças destacadas da maquinaria subjetiva...E enfim, o conjunto das maquinarias informacionais, que forma o registro a-semiológico, a-linguístico, da subjetividade contemporânea, por funcionarem paralela ou independentemente do fato de produzirem significações.

A subjetividade não é inerente ao sujeito. Ela também não é um *já-lá*. Ela é construída socialmente. É resultado da interação do sujeito com as referências socioculturais. Segundo Boris e Cesidio (2007), a partir da leitura de Rolnik (1997, p. 473) e Merleau-Ponty (1994), “o sujeito constrói a sua subjetividade na relação com o mundo e com os outros indivíduos, todos inseridos em um mesmo contexto e em determinado período sócio-histórico”. Foucault (1996, 1997b, 1999a) trata do termo *construção do sujeito*. Para este autor, o sujeito se constrói, mediante práticas discursivas, objetivadoras e subjetivadoras a partir de relações de poder-saber sob influência de determinadas condições de produção.

Sob a voz do “patriarca”, o sujeito mulher: um gesto de leitura de piadas no *TikTok*

Nesta seção, trago minhas considerações acerca de um conjunto de enunciados proferidos em vídeos do *TikTok*. Interessou-me analisar como, por meio de mecanismos de objetivação e subjetivação, os discursos sobre a mulher criam (formatam/constroem) subjetividades e imagens cristalizadas, ainda que sob o escudo do gênero piada.

Devo lembrar que a análise proposta é apenas um gesto de leitura feito a partir do referencial presente neste trabalho. Na esteira de Foucault (1997b, p. 22), proponho o *inacabado da interpretação*, à medida que “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação (...)”.

Apesar de o foco deste artigo não ser o estudo de gêneros do discurso, cabe um parêntese relevante para definir o que entendo por gênero piada. Assumo a posição de Muniz (2004, p. 145), quando declara que:

Encontros com Foucault

o gênero piada parte de um ponto de vista coletivo (sócio-cultural) e é atravessado pelos discursos produzidos na sociedade; é tendencialmente curto e contém características básicas de uma narrativa. Apresenta dois scripts opostos que, geralmente, dizem respeito a algum estereótipo (tema), seja linguístico ou social, que serão ativados através de um gatilho e, além disso, contém uma característica pragmático-discursiva non-bona-fide, que ‘fecha’ o texto. Para que o desfecho produza humor, principal função da piada, o leitor/ouvinte terá de buscar amparo no contexto, uma vez que a piada vai ‘brincar’ tanto com fatos linguísticos, como com fatos concernentes ao entorno sócio-cultural para veicular discursos ‘não-autorizados’ socialmente.

As piadas, escudadas por ‘brincar’ com a língua e com um grupo social (gordos, homossexuais, nordestinos, portugueses, judeus, mulheres, por exemplo), veiculam ideologias, manifestam, por meio de diferentes formações discursivas e por meio de um modo de dizer ‘suavizado’, ‘engraçado’, ‘disfarçado’, talvez aquilo que, de fato, quisesse ser dito. Piadas, a depender de quem as recebe, não são engraçadas; são ofensivas.

Segundo Possenti (2000, p.38), “provavelmente, todas as piadas veiculam, além do sentido mais apreensível, uma ideologia, isto é, um discurso mais difícil de acesso ao leitor”. Para Vale (2010, p. 15), a piada “é divulgadora de temas polêmicos, estereótipos e do discurso tabu, remetendo para a questão do preconceito”. Especificamente sobre o foco deste trabalho, estou entendendo a piada sobre a mulher como um espaço de materialização do discurso humorístico eivado de um discurso patriarcalista e, portanto, sexista. Vejam os enunciados a seguir:

Quadro 1: Piadas sobre a mulher

Enunciado 1	Você sabe quanto custa uma mulher? Hein? Pensa num investimento caro (a mulher). É igual piscina. É um investimento muito alto para pouco tempo que você passa dentro.
Enunciado 2	Eu sou casado há vinte e oito anos. Já pensei em me separar diversas vezes. Já quis matar a mulher algumas

Encontros com Foucault

	vezes, mas nunca tive coragem de fazer isso porque eu iria arrumar outra e descobrir que se eu fizesse isso seria um assassino em série. Então é melhor ficar com o mal conhecido do que pegar um mal estranho. É ou não é verdade? Então #chupaessamanga. E vamos embora e bola pra frente. É com isso que nós vamos lidar, ok?
Enunciado 3	Vem cá. Você pensa que eu tenho um casamento perfeito? Eu não tenho não, meu filho. Às vezes lá em casa o bicho pega. Esses dias eu tava orando e disse: - Senhor, isso não é mulher pro Senhor dá pros outros. Que isso? É desafiador. Tem gente que olha e diz: - Nossa, esse pastor. Não. Eu tenho dez anos que não brinco com a mulher. Que eu aprendi. Por exemplo, regrinhas básicas: chegou em casa sua mulher está de cara feia. O que você faz? A Bíblia diz: - Fugi da aparência do mal. Você não chega perto. Você vai lá e chega perto, arruma confusão. Desobediência. É ou não é verdade? Vai ler a Palavra do Senhor. Cuidado que você pode estar rindo de você mesmo! Rsrtrs. Normalmente é assim.

Fonte: Piadas sobre a mulher. Vídeo do *TikTok* capturado no dia 8/7/20, às 9h.

Por que, apesar de estarmos em pleno século XXI, as piadas sobre mulheres ainda são tratadas como um discurso legitimado e normalizado? Quais as condições de produção da emergência desse discurso? O que é o discurso patriarcalista e quais suas bases no Brasil?

A princípio, remontar a noção de patriarcado em pleno século XXI, no Brasil, parece uma grande anacronia. Sigo esse caminho, neste artigo, uma vez que os enunciados 1, 2 e 3 remetem a traços de um discurso legitimado desde o período colonial até final do século XIX e ainda presente em algumas formações discursivas em nossa sociedade brasileira atual, sobretudo se essas formações discursivas estiverem ancoradas em ordens do discurso religioso.

Mas o que é, então, uma sociedade patriarcal? Segundo Safiotti (1999, *apud* MENIN *et al.*, 2007, p.52), no regime patriarcal “é de se esperar que as leis, os costumes, a moral e o

Encontros com Foucault

poder sejam desfavoráveis às mulheres (...)". Nesse tipo de sociedade, o homem tem a mulher como sua propriedade; designando a ela papéis que, segundo ele, lhe são convenientes. Isto é, a mulher está sempre submetida aos interesses do patriarca. Boris e Cesídio (2007) traçam papéis que essa sociedade, gerada no período colonial, atribui a homens e mulheres. Segundo os autores (*op.cit.*, p.456),

o homem tinha o dever de trabalhar para dar sustento à sua família, enquanto a mulher tinha diversas funções: de reprodutora, de dona-de-casa, de administradora das tarefas dos escravos, de educadora dos filhos do casal e de prestadora de serviços sexuais ao seu marido.

Um poderoso pilar do patriarcado foi a religião cristã. A religião foi (e ainda é, em determinados contextos e famílias) grande poder discursivo, objetivador e subjetivador para a manutenção de um regime onde a mulher deve, por obediência a D'us, ser submissa a seu marido. Para Fischer (2001, *apud* BORIS; CESÍDIO, 2007, p.408),

a religião desempenhou um papel importante neste sistema [o patriarcal], sobretudo para a manutenção dos valores vigentes, na medida em que acarretou restrições e temores sobrenaturais ligados à consequência da desobediência.

Apesar do declínio do regime patriarcal desde o final do século XIX e com a ascensão de movimentos feministas, sobretudo no século XX, ainda há enormes relações de poder em torno de discursos e práticas que objetificam a mulher a partir da visão do homem – do “patriarca”. Os enunciados 1, 2 e 3, escolhidos para este trabalho trazem indícios de discursos que veem a mulher sob uma ótica estereotipada e restrita a um único papel: o de ser a mulher de um homem. Observem os excertos a seguir:

Enunciado 1 – excerto 1: Você sabe quanto custa uma mulher?

Enunciado 1 – excerto 2: É um investimento muito caro para pouco tempo que você passa dentro.

Encontros com Foucault

A partir da leitura do Enunciado 1, cujos excertos destaco acima, pode-se perceber que à mulher impõe-se uma lei de verdade. Ela se torna objeto de um discurso que a reduz ao papel de ser mulher-objeto de um homem (*feita para se passar tempo dentro*). Torna-se sujeito de alguém pelo controle; é um ser comprável (“*Você sabe quanto custa uma mulher?*”) e, em alguns casos, pode ela mesma aceitar esse papel e moldar sua subjetividade a partir dessa estereotipia de que é objeto e, portanto, foi feita para servir.

Esses discursos que advêm de formações discursivas patriarcais, são uma forma de poder sobre a mulher. Essa forma de poder proveniente de mecanismos de objetivação e subjetivação, conforme Foucault (1995, p. 235),

(...) aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nela. É uma forma de poder que faz os indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.

É muito fascinante perceber como o mecanismo de dizer sobre o outro é complexo. Não envolve apenas operações no nível discursivo. Envolve o outro como um todo. Envolve o corpo (a fabricação de um corpo dócil, utilizável, útil); envolve o próprio sujeito (um saber sobre si – um saber também fabricável sobre si); e, envolve dizer sobre o outro (discursos proferidos e legitimados por uma certa ordem de saber-poder).

Se o discurso sobre a mulher, no caso em análise mulher-objeto, existe é porque há regras de formação que o sustentam. Para Foucault (1997a), essas regras são definidas pelas condições de produção e pelos objetos, pelos tipos de enunciação, pelos conceitos e estratégias (ou temas) a que os discursos estão submetidos. Se ao homem é permitido, ainda que por meio de piada, dizer que a mulher é alguém *para se passar tempo dentro* é

Encontros com Foucault

porque isso é reflexo de outros discursos que viam a mulher apenas por seu sexo (Cf. FOUCAULT, 1996). No enunciado 2, é possível ver outra estereotipia sobre a mulher: aquela que se submete ao poder do homem (a mulher assassínavel).

Enunciado 2 – excerto 1: Já quis matar a mulher algumas vezes, mas nunca tive coragem de fazer isso porque eu iria arrumar outra e descobrir que se eu fizesse isso seria um assassino em série.

Enunciado 2 – excerto 2: Então é melhor ficar com um mal conhecido do que pegar um mal estranho.

Nesses dois excertos, aparece um dado interessante: o homem não teve coragem de matar a mulher, não por ela, mas por si mesmo (em seu próprio benefício). Mais uma vez, é possível perceber que a mulher é propriedade desse homem que tem sobre ela poder de vida e morte. Quis matar, mas não matou porque viraria assassino em série (*Já quis matar a mulher (...), mas nunca tive coragem (...), se eu fizesse isso seria um assassino em série*).

Parece clichê, mas seria cômico se não fosse trágico. Em um país em que mais de 1.300 mulheres são mortas a cada ano vítimas de violência doméstica ou por sua condição de gênero³, é obscuro fazer humor com isso. Esse discurso, cujas origens remontam ao período patriarcal e que perdurou até final do século XIX, ainda até bem pouco tempo se refletia, inclusive, na jurídica brasileira.

Ao homem, era-se permitido matar em legítima defesa da honra. Essa tese encontrava respaldo no art. 27, par. 4º, do Código Penal Republicano de 1890. Desde 1991, o Supremo Tribunal de Justiça (STJ) tem posição com relação à matéria, mas, só em 2001⁴, o STJ afastou a legítima defesa da honra por ausência de requisito da atualidade (art. 25 do Código Penal).

³ Dados extraídos de <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/02/fem-inicio-cresce-no-brasil-e-explode-em-alguns-estados.shtml>. Acesso em 01 de novembro de 2020.

⁴ Informação retirada de <https://jus.com.br/artigos/77797/a-legitima-defesa-da-honra-uma-tese-ultrapassada>. Acesso em 01/11/2020.

Encontros com Foucault

Outra questão levantada no excerto 2 – que também vai se repetir no excerto 3 – é a mulher considerada a origem do mal. Essa atribuição da mulher, como portadora do mal, tem origem no discurso religioso. O mal veio ao mundo pela serpente e pela mulher. A mulher foi o vetor da tentação do homem. Nos dois enunciados, aparece o vocábulo mal associado à mulher (Enunciado 2 – *Então, é melhor ficar com um mal conhecido do que pegar um mal estranho*; Enunciado 3: *Fugi da aparência do mal*). Acerca dessa questão da mulher como portadora do mal; mal este associado a um discurso religioso, trato com mais detalhes na análise do excerto 3.

Enunciado 3 – excerto 1: Esses dias eu tava orando e disse: - Senhor, isso não é mulher pro Senhor dá pros outros. Que isso?

Enunciado 3 – excerto 2: Tem gente que diz: - Nossa, esse pastor. Não. Eu tenho dez anos que não brinco com a mulher. Que eu aprendi. Por exemplo, regrinhas básicas: chegou em casa sua mulher está de cara feia. O que você faz? A Bíblia diz: Fugi da aparência do mal. Você não chega perto. Você vai lá e chega perto, arruma confusão. Desobediência. É ou não é verdade? Vai ler a Palavra do Senhor.

Pela leitura dos excertos do enunciado 3, nota-se que é clara a presença de uma formação discursiva religiosa. Vocábulo como *orando*, *Senhor*, *pastor*, *Bíblia*, *desobediência*, *Palavra do Senhor* marcam de forma bastante evidente o discurso da igreja cristã. Esse discurso está edificado sobre a ideia de um D'us bom e justo. “Se o mal aparece, pensamos então que isso ocorre por nossa culpa, a do velho Adão [e, no caso, da velha Eva], de nossos pais ou ainda do recalçamento: algum ser humano é o culpado” (VON FRANZ, 1995, *apud* MENIN *et al.*, 2007, p.54).

Quando o enunciador, o pastor, diz: *Fugi da aparência do mal*, ele cria um deslocamento de sentido. O enunciado-base encontra-se em I Tessalonicenses 5:22 (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, 1999, p. 1435) e diz respeito ao modo como os cristãos devem agir. O mal pode ser entendido na passagem bíblica como *pecado*, *inimigo*, *diabo*, *satanás*. Não faz referência

Encontros com Foucault

direta à mulher. O deslocamento de sentido, provocado pelo enunciador, cria um efeito de humor ao associar diretamente o mal à mulher (*A mulher está de cara feia (...) fugi da aparência do mal.*).

Isso se não se dá gratuitamente. Ao longo de todo texto bíblico, não é raro o mal e a mulher andarem de mãos dadas. O homem é frequentemente seduzido pela mulher e, por desobediência, cai em pecado. Foi assim com Adão, Sansão, Davi, Salomão, só para citar alguns poucos exemplos. Segundo Menin *et. al.* (2007, p. 54),

a linguagem mítico religiosa é bastante elucidativa ao descrever as realidades psíquicas que, de outra maneira, permaneceriam inexprimíveis. Dizer que toda mulher carrega a ‘maldição de Eva’, e que essa maldição foi promulgada por um deus disciplinador, permite compreender que se trata de um complexo autônomo, agindo independentemente da vontade feminina e que não pode ser evitado, nem controlado, apenas identificado e administrado.

Não há, no discurso bíblico, a enunciadora mulher. Ela é sempre dita, (inter)ditada pelo homem: D’us, o profeta, o juiz, o rei, o salmista, Cristo, os apóstolos, os discípulos. Mesmo nas narrativas em que aparece a “voz” da mulher, nas passagens em que há discursos diretos, essa voz é reflexo da narrativa do homem. Se sua voz aparece, é para que seja construído um discurso sobre ela. Ela é objetivada, subjetivada, discursivizada.

A mulher do discurso religioso bíblico é estereotipada, dicotomizada. Sua subjetividade é reduzida a dois papéis: ou é a representante do mal ou é santa (aquela que se redimiou por obediência, subserviência ao homem e, conseqüentemente, a D’us). Ainda hoje, usa-se a passagem de Colossenses 3:18 (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1999, p. 1472) como um mecanismo de controle, vigilância, exame sobre a mulher religiosa, sobretudo. A passagem diz o seguinte: “Mulheres, sede submissas ao próprio marido, como convém no Senhor”.

Nos três enunciados analisados, ainda que de forma humorística, a mulher não é tratada como um ser livre. Ou ela é

Encontros com Foucault

um objeto usável (*É um investimento caro para pouco tempo que você passa dentro*), reduzida a seu sexo; ou ela é uma posse a quem o homem pode matar ou deixar viver (*Já quis matar a mulher algumas vezes*); ou é a representação do mal (*Fugi da aparência do mal*) a quem o homem deve domar, tornar submissa por obediência a ele e a D'us.

Essas três mulheres dos enunciados (mulher objeto sexual, mulher objeto de posse, mulher objeto do mal) – mulheres cujas imagens encontram-se cristalizadas no imaginário masculino, refletem traços de uma formação discursiva que encontra suas bases no regime patriarcal brasileiro, onde à mulher cabia o papel de ser a posse do seu marido. Segundo Martinez e Munoz (2009, *apud* FREITAS, 2014, p. 118), no processo de estereotipização da mulher, ela é “frequentemente julgada a partir do conjunto de crenças que cercam o mundo feminino, principalmente por sua função de mãe e dona-de-casa, a posição de sexo frágil, mostrada como objeto sexual, submissa e serviçal”.

O homem, sujeito enunciador dos três enunciados, traduz, por meio de seu discurso, a voz do patriarca, daquele que, segundo Boris e Cesídio (2007, p. 456), “tinha o direito de controlar a vida da mulher como se ela fosse sua propriedade”. Na visão desses autores (*op.cit.*, p.459), “as ideologias patriarcais camuflam as injustiças contra as mulheres e o sofrimento causado (...) contra o gênero feminino, representando o poder e a riqueza numa sociedade pretensamente igualitária”. Os enunciados analisados, por serem pertencentes ao gênero piada, não deixam de veicular essa ideologia patriarcal. Concordo com Possenti (2000) quando afirma que as piadas veiculam uma ideologia.

Considerações finais

Como havia dito no início deste artigo, não propus a análise dos enunciados acerca de três piadas no *TikTok*, até porque os sentidos que atribuímos às coisas não possuem a *monarquia do significante*, como diria Foucault. A intenção foi analisar como,

Encontros com Foucault

por meio de mecanismos de objetivação e subjetivação, os discursos criam/formatam/constroem subjetividades e imagens cristalizadas acerca da mulher, entendendo que minha interpretação “é uma interpretação de uma interpretação” (FOUCAULT, 1997b, p. 23).

Assim, foi importante trazer à baila a noção de Arqueogenealogia de Foucault (1994, 1995, 1996, 1997a, 1997b, 1998, 1999a, 1999b) e pelos estudos foucaultianos de Araújo (2000), Marshall (1999) e Rabinow e Dreyfus (1995). Trouxe também alguns conceitos de Estereótipo e Subjetividade ancorados em Charaudeau e Maingueneau (2004), Lysardo-Dias (2007), Freitas (2014), Rocha (2007), Hall (2000), Guattari (1985) e Boris e Cesídio (2007).

Nos textos de Foucault não há um estudo claro acerca da mulher, a não ser por citações esparsas. Mas, se entendo que o foco do autor está nas heterotopias (lugares outros que não são usuais), assumo que Foucault, ao escrever sobre o sujeito, a mulher também está lá nesse lugar heterotópico. Em um documentário de sete (7) de dezembro de 1966, produzido por Françoise Castro, mas sem data de postagem na plataforma Youtube, Foucault define o que entende por heterotopia. Segundo ele, são

espaços absolutamente outros e forçosamente a ciência em questão se chamaria, ela se chama já “heterotopologia”, o lugar que a sociedade reserva nessas margens, nas praias vazias que a envolvem; esses lugares são principalmente reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média ou à norma exigida. Daí as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, as prisões.

As práticas discursivas, objetivadoras e subjetivadoras que estão relacionadas ao sujeito também se aplicam ao sujeito mulher. Tal como no Panóptico de Bentham, a mulher é o sujeito da cela, que é vista pelo vigia (o homem) e por D’us sem nada ver. É objetivada para melhor controle e submissão; é subjetivada por outrem (não “fala”, não “confessa”, mas é “falada” pela voz do homem) em uma relação saber-poder. É, enfim, estereotipada

Encontros com Foucault

a partir de uma imagem que a ela foi atribuída, não por si mesma, mas por intermédio do homem, do patriarca, do D'us.

Referências

- ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BORIS, G.; CESÍDIO, M. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza – Vol VIII, n. 2, p 451-478 – set/2007.
- CASTRO, Françoise. *Michel Foucault por lui même [s/d]*. Disponível em <linkdoyoutube>. Acesso em 15 jun. 2018.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. SP: Contexto, 2004.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, v.4.
- FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder – (Posfácio). In. RABINOW, P.; DREYFUS, A. *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica: para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. 2ªed. RJ: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 12ªed. RJ: Edições Graal, 1996.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. 5ªed. RJ: Forense Universitária, 1997a.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. SP: Princípio, 1997b.
- FOUCAULT, M. *A ordem do Discurso*. 4ªed. SP: Edições Loyola, 1998.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. 19ªed. Petrópolis: Vozes, 1999a.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. RJ: Edições Graal, 1999b.
- FREITAS, S. A mulher e seus estereótipos: comparando 50 anos de publicidade televisiva no Brasil e Portugal. In. *Estudos em Comunicação*. Braga, Portugal. N.16. p.III-148. Jun/2014.

Encontros com Foucault

- GUATTARI, F. *Revolução Molecular*. SP: Brasiliense, 1985.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. RJ: DP&A, 2000.
- LYSARDO-DIAS, D. A construção e a desconstrução de estereótipos pela publicidade brasileira. In. *Stockholm Review of Latin American Studies*. Estocolmo, Suécia. n.2, p. 25-35, nov/2007.
- MARSHALL, J. Governamentabilidade e Educação Liberal. In. SILVA, T (Org.). *O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos*. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MENIN, F; LOUREIRO, L; MORAES, N. A maldição de Eva: a face feminina da violência contra a mulher. *Psic. Rev.*, São Paulo, Brasil, vol 16, n.1 e n.2, p 51-71, 2007.
- MUNIZ, K. Piadas, constituição e práticas: um estudo de um gênero. *Dissertação de Mestrado*. Instituto de Estudos da Linguagem - IEL. Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2004.
- POSSENTI, S. *Os humores da língua: análise linguística de piadas*. Campinas: Mercado de Letras, 2000.
- RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. RJ: Forense Universitária, 1995.
- ROCHA, D. Produção de Subjetividade: A Lição de O Homem que Copiava. *D.E.L.T.A.* São Paulo, Brasil. n.23:1, p.97-126, jan/2007.
- S.A. Piadas sobre a mulher. *TikTok*. Disponível em www.tiktok.com/pt_BR. Acesso em 8/7/2020. 2:48.
- VALE, A. Na construção do sujeito mulher a piada é coisa séria. *Tese de Doutorado*. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2010.

DA BIOPOLÍTICA À NECROPOLÍTICA

Miquéias Serrão Marques
David Junior de Souza Silva

Introdução

O objetivo deste texto é contribuir para as investigações sobre o estatuto sociológico do dispositivo conhecido como poder soberano na civilização moderna eurocêntrica – em seguida na sociedade mundializada.

As características específicas do poder soberano tal como se estabeleceu hegemonicamente foram fundadas pela filosofia política liberal (LOCKE, 1983), (HOBBS, 2002), (MONTESQUIEU, 1973), (TOCQUEVILLE, 1998), (MILL, 1981), (HAMILTON *et al.*, 1973). Esta concepção de soberania, base doutrinária e constitucional dos estados-nação contemporâneos, baseia-se em preceitos formais que garantem a autonomia de uma nação em criar suas próprias leis e assegurar seu modo de vida e de futuro em seus termos, e no conceito de cidadania, também formal, que implica o reconhecimento como pessoa de todo integrante igual do conjunto da nação, portadora de direitos básicos inalienáveis.

Conquanto seja a concepção hegemônica de cidadania e materializada nas constituições dos estados-nação contemporâneos, não trabalharemos aqui com ela. Suas limitações são amplamente conhecidas. Seus preceitos formais têm validade real somente para uma minoria de sujeitos: não são válidos universalmente. Constituem assim uma ficção na ideologia capitalista, comprometida com a reprodução da desigualdade social e do poder econômico.

Aqui trabalharemos com concepção de soberania inaugurada na filosofia e ciência política de Maquiavel. Diferente dos liberais, Maquiavel pensa o poder não atrelado a um sentido político ou moral específico. Pensa-o em termos de como conquistar o poder e como conservá-lo, sem atrelar constitutivamente considerações sobre pensamento ou ideologia política, sem uma prescrição

específica de normas morais, jurídicas ou éticas a que o detentor do poder deveria obedecer; pensa assim o poder político soberano somente em seus próprios termos e sua própria lógica.

Esta visão de mundo sobre o poder e a política terá significativos desenvolvimentos com autores clássicos da ciência política moderna e contemporânea, como, Foucault (1984) e Mbembe (2017, 2018).

A compreensão da soberania destes autores tem diferenças consideráveis entres si: Foucault atribui o fundamento da soberania à biopolítica e Mbembe o atribui à necropolítica. São as diferenças e continuidades na teoria da soberania destes autores que serão objeto de discussão neste texto.

Maquiavel

Durante a renascença tardia, Maquiavel trouxe inovações a forma de pensar o universo da política ao propor narrativas dentre as quais se destacam a ideia de que a política tem uma ética singular e um campo de ação fundamentalmente humano, o qual se afasta em grande medida da narrativa do mundo judaico-cristão, cujo conjunto de valores busca regular a vida privada dos homens. A base de seu pensamento sustenta-se na dualidade das noções de *virtú* e *fortuna* e em duas formas de governo que definem a trajetória histórica das comunidades políticas, a saber: os principados e as repúblicas.

Seus escritos buscam teorizar sobre as *artes de governar* e um conjunto de ações práticas que as acompanham (SENELLART, 2006). As abordagens históricas e comparativas de principados e repúblicas, fundamentada na busca pela *Verità effettuale delle cose* (*verdade efetiva das coisas*), descrita no capítulo 15 de *O príncipe* (2017), conferiu a Maquiavel, dentre uma série de perspectivas teóricas e metodológicas, o *status* de um pensador realista. Seus pressupostos teóricos tornaram-se pontos de inflexão para pensarmos a modernidade política e as imanências do poder contemporâneo que tenham como horizonte histórico e normativo fenômenos que lhe são circunscritos, como: as formas

de governo, sua defesa incontestada pela forma republicana de governo, noção de Estado e soberania, a teoria do conflito e liberdade civil, concepção de bem comum e de corrupção abordadas ao longo de *O príncipe*, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* ou *Discorsi* (2007) e *História de Florença* (2007).

A concepção de soberania no conjunto do pensamento de Maquiavel deriva da busca em oferecer aos governantes de principados e repúblicas um conjunto de ações capazes de viabilizar a aquisição e a conservação do poder, que serve tanto aos líderes que buscam o domínio sobre os principados e repúblicas, quanto ao povo, em uma constituição republicana, ao buscarem garantir a liberdade civil perante às instituições deste tipo de regime, como se pode observar ao longo do *Discorsi*. Para a escrita deste texto, ainda que tenhamos a convicção de que Maquiavel é um pensador republicano e que o *Discorsi* também contenha traços de sua concepção de soberania, para cumprirmos os objetivos propostos, vamos focar a discussão em torno dos capítulos 6, 7 e 25 de *O príncipe*.

Deste modo, uma primeira aproximação sobre a perspectiva de Estado adotada por Maquiavel, com base nas interpretações de Vivanti (2002) e Senellart (2006)¹, é um norte que nos levará a identificar traços de sua noção de soberania em torno de *O príncipe*, sob as indicações de *Soberania: a construção de um conceito* de Kritsch (2002).

Noção de Estado em Maquiavel e um breve percurso da soberania

Nossa breve abordagem sobre a noção de soberania no pensamento do secretário florentino exigiu uma inserção pontual junto ao seu conceito de Estado, com base nas interpretações de

¹ Para os propósitos deste escrito, focaremos apenas na leitura de *O príncipe* (2017). Até porque, para contextualizarmos a literatura maquiaveliana em torno da tradição de *as artes de governar* proposta na abordagem de Senellart, isso requer, propõe este pensador, circunscrever sua perspectiva política restrita a *O príncipe*.

Vivanti (2002) e Senellart (2006), de modo que essa inserção prévia será feita com base nos argumentos de Kritsch (2002) a respeito de o “conceito de soberania” e a sua indicação de que “Muito trabalho estava feito quando Maquiavel e Bodin produziram seus tratados sobre as questões do Estado e da soberania” (KRITSCH, 2003, p. 112).

Em que pese Maquiavel ter dado visibilidade a noção de *Stato*, o conceito de soberania deve ser pensado e teorizado em seu alargamento histórico, que remonta ao debate jurídico e político no interior da idade média entre as monarquias que então se desenvolviam, entre as forças do Império, o poder papal e os poderes locais (Kritsch, 2002, p.21). A autora argumenta que a dimensão política da questão resultava do crescente movimento de “redistribuição do poder” e a reivindicação de atores políticos que passavam a compor o novo cenário de disputa política, os quais se destacava:

1) a *troupe* do Estado (rei, ministros, burocratas, juízes, coletores de impostos etc.); 2) os elementos urbanos emergentes (artesão e suas corporações de ofício, comerciantes, prestadores de serviços etc.); 3) uma intelectualidade que, embora dividida partidariamente e, portanto, dependente quase sempre ou da igreja ou da espada, passava a constituir um fator de poder, identificado cada vez mais com a burocracia estatal; 4) os grupos envolvidos nos movimentos heréticos ou de oposição às doutrinas religiosas dominantes, em geral oriundos das camadas inferiores e muitas vezes participantes de ordens e sublevações” (KRITSCH, 2002, p. 22).

A dimensão jurídica se fazia presente em torno do tratamento dado para as disputas de natureza política circunscritas aos problemas de ordem jurídica e contextos relacionados à legitimidade do poder, o que transformava as matérias relacionados ao universo da política e do político em disputas de ordem legal (KRITSCH, 2002, p. 22). Foi esse duplo movimento que possibilitou a Maquiavel não se preocupar em disputar argumentos de natureza jurídica em torno da questão do Estado, pois a dimensão legal já era problematizada, amplamente

discutida e definida, isto é, “ele já se referia à lei como um dado político e social” (KRITSCH, 2002, p. 22).

Ao partirmos das constatações históricas e interpretativas de Kritsch, antes de detalharmos alguns pontos relativos ao seu estudo sobre a noção de soberania, torna-se ímpar um breve diálogo com as concepções de *Stato* desdobradas por Vivanti e Senellart em torno dos escritos de Maquiavel. Assim, a compreensão de um conjunto de atribuições ideais e práticas de Estados liberais contemporâneos, os quais lhe conferem autoridade jurídica e institucional, enquanto ator que agrega em si interesses de ordem individual e coletiva, como a noção de soberania, exige-se uma abordagem que retroceda a momentos da história na qual a noção de Estado ainda estava se desenvolvendo e não continham a mesma terminologia de nossos tempos (VIVANTI, 2016, p. 173).

Maquiavel torna-se fundamental por se tratar de um pensador que adotou em suas obras uma concepção de Estado diferente da que utilizamos atualmente, pois em seus escritos essa noção sofria variações. Não havia uma definição com “valor semântico” unilateral. Ao contrário, sofriam transformações terminológicas ao longo de seus escritos, o que permite notar que *lo stato* não é uma noção clara em seus tratados (VIVANTI, 2016, p. 176-177). Com base em *O príncipe* e *a História de Florença*, a concepção de Estado aproxima-se de um ordenamento institucional (Cap. 3, P; Livro 2 e 3, HF), pode corresponder ao contexto territorial (Cap. 3, P; Livro 1 e 3, HF) e pode corresponder também a um tipo de governo ou regime (Cap. 3, P; Livro 3, HF) (VIVANTI, 2016, p. 175-176). Em seu sentido genérico, tais formas de governo ou regime correspondem nas duas referidas obras e no *Discorsi* aos principados e repúblicas, com suas respectivas variações. Deste modo, “o termo “Estado” nunca é objeto de uma definição; ao mesmo tempo, aparece alternando sempre os vários significados, mesmo que com diferentes matizes, e, em nenhuma de suas obras, encontra-se de maneira unívoca” (VIVANTI, 2016, p. 176).

Encontros com Foucault

Assim, *lo Stato* correspondia para o pensamento político do século XV ao poder exercido por um homem ou um agrupamento social (SENELLART, 2006, p. 226). Isso remete a uma noção de Estado que corresponde à autoridade e à dominação que o governante exerce dentro de um território e sobre uma população. O que, na linguagem de Maquiavel, corresponde à forma de governo ou regime como o *stato libero* (república) (SENELLART, 2006, p. 227). Este pensador argumenta que a *arte dello stato* da qual Maquiavel reporta em seus escritos designa uma noção ou “conceito flexível” que corresponde ao sinônimo de governo: dominação e poder político exercido fundamentalmente sobre uma cidade, território, súditos e cidadãos. Assim, “só em raríssimas ocasiões é que *stato* corresponde ao sentido moderno de estrutura de poder independente dos que a ocupam” (SENELLART, 2006, p. 227)².

Destacado o caráter polissêmico da noção de *stato* nos escritos de Maquiavel e o fato de que ele tenha sido, provavelmente, segundo Kritsch (2003, 103), pioneiro em usar o termo e ajudado à popularizá-lo. Cabe a partir de agora nos determos aos argumentos substancias desta intérprete sobre a noção de soberania. Tal “atributo” dos Estados do Século XVI, tal como a modernidade política passou a conceber, emerge a partir do século X na Europa através do crescente movimento de institucionalização do cristianismo.

Dentre esse conjunto de atributos, destacam-se: as “instituições duradouras” da igreja; uma teoria do poder em torno da figura papal; a força que o clero detinha junto aos

² Isso leva Senellart (2006) a argumentar que no início do século XVI, contexto no qual Maquiavel estava imerso, o governo que o príncipe exercia dentro de seus domínios territoriais acabava por corresponder ao Estado, o que transforma a noção de *stato* e *governo* em sinônimos. Essa concepção vigora até por volta da metade do século XVII quando “as duas noções se separaram uma da outra, inserindo-se num sistema de oposições binárias: direito/deveres, teoria/prática, constituição/conservação etc. Chegou o momento em que se poderá dizer, eventualmente, que o rei reina e não governa” (SENELLART, 2006, p. 40).

Encontros com Foucault

assuntos de natureza pública; a força que o poder papal possuía para interferir na jurisdição dos governantes para que estes garantissem paz e justiça; o movimento de estabilidade social, migratória e conquistas territoriais, o que trouxe “condições para a implantação de padrões mais sólidos de segurança interna e externa, fundadas em instituições judiciais e financeiras mais eficazes, mais complexas e crescentemente centralizadas” (KRITSCH, 2003, p. 105).

Neste contexto de lentas continuidades, marcados por constantes conflitos, mas que cada vez mais avançavam ao final do século XIII, consolidava-se a legitimidade e autoridade papal através do “sentimento de lealdade da igreja, à comunidade e à família ultrapassados pelo sentimento de lealdade ao Estado nascente, principalmente na Inglaterra” (KRITSCH, 2003, p. 105). Nesse percurso do “poder supremo”, dentre os variados significados que o termo soberania foi adquirindo, um deles foi o de *plenitudo potestatis* (2002, p. 39).

Assim, no bojo desse movimento de institucionalização conflituosa de ordens jurídicas e políticas entre o poder do papa, do clero e imperadores, é que no campo também ideológico a noção de soberania que se vislumbra na modernidade passava pelo “processo de gestação” ao final do período medieval (KRITSCH, 2003, p. 106). Todavia, enquanto característica dos Estados nacionais modernos, a noção de soberania adquire esse *status* quando os legisladores e reis passam a questionar a autoridade papal dentro de sua jurisdição territorial, ou seja:

Foi a partir daí que o poder de criação e imposição da lei por um legislador passou a transformar-se mais e mais num atributo de uma formação de poder territorial específica, definida em termos cada vez mais leigos e independente de normas e concepções divinas e universalistas (KRITSCH, 2002, p. 31).

De tal modo que essa gestação da concepção de soberania amplamente identificada, posteriormente, a figura do Estado moderno, concebido como “Estado territorial soberano” ou “Estado soberano”, adquiriria uma identidade entre os teóricos e

filósofos políticos modernos circunscrita na discussão sobre a “jurisdição exclusiva” que o soberano passa a exercer dentro de limites territoriais (KRITSCH, 2003, p. 106)³.

Perspectivas da soberania em Maquiavel

As condições para a ascensão da soberania do governante se realiza no movimento de estabilidade do corpo político, o qual deve buscar garantir que este ciclo se perpetue ao máximo, o que exige do legislador a capacidade de investir suas habilidades para mitigar, ainda que relativamente, o constante desejo da contingência em agir em desfavor de suas estratégias. Essa perspectiva de soberania, como veremos, faz-se notar ao longo da discussão sobre os “principados novos” de *O príncipe*, o qual adquire contornos de uma noção mais próxima de soberania para pensarmos a modernidade política, no capítulo 25, deste pequeno tratado.

Para tanto, este tipo de ambição (*ambizione*) exige dos governantes e das coletividades o investimento de *virtú*, que é a capacidade de adaptar as ações em meio às mudanças e contingências trazidas pela *Fortuna*, Deusa romana, a qual é responsável pela variação (*variazione*) do tempo e tem grande influência sobre a vida humana (POCOCK, 2002, p. 122). Pois, como argumenta o secretário florentino no último capítulo de *O príncipe*, “julgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade das nossas ações, mas que ela também nos deixe governar a outra metade, ou quase (MAQUIAVEL, 2017, p. 245). Isto é, as indeterminações trazidas pelas investidas da *fortuna* exigem dos legisladores a arte da prudência e um conjunto de habilidades que possam exercer relativo controle sobre seu ímpeto, visto que se pode compará-la

³ “O cuidado principal é não buscar, no processo formador, nem o Estado como o conhecemos a partir do século XVI nem uma teoria a soberania tal como a sistematizada por Bodin ou por Hobbes” (2002).

Encontros com Foucault

a um desses rios ruinosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e os edifícios, levam terra deste lado, põem-na naquele: todos fogem diante deles, todos cedem ao seu ímpeto, sem lhes poderem resistir em parte alguma (MAQUIAVEL, 2017, p. 245).

Essa breve contextualização das noções de *virtú* e *fortuna*, que serão exploradas ao longo deste texto, servem para articularmos alguns elementos da narrativa maquiaveliana em torno de sua noção de soberania. Pelas razões expostas, compreende-se que não é qualquer liderança que possui as qualidades necessárias para exercer o poder perante seus súditos ou cidadão. Somente aqueles de *virtú* é que podem se transformar em grandes governantes, estabilizar seus domínios sobre os principados ou repúblicas, realizar grandes feitos históricos e alcançar a notoriedade histórica através da conquista da glória pessoal.

Ao descrever os principados novos no capítulo 6 de *O príncipe*, Maquiavel deixa claro que a durabilidade/estabilidade do poder dos governantes depende, substancialmente, das estratégias políticas mobilizadas, de suas “armas” e “virtudes” próprias, no sentido de *virtú*. As capacidades pessoais, quando não usadas de modo adequado, podem criar obstáculos à ação política, desestabilizar o governo e frustrar suas ambições. Maquiavel descreve ações políticas de legisladores que, em razão de suas qualidades exemplares, fundaram grandes cidades, reinos e Estados e adquiriram prestígio por parte dos súditos e cidadãos. São exemplos: Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, fundadores virtuosos e dignos de imitação histórica, por isso, “[...] um homem prudente deve entrar sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, se não chegar à sua virtude, dela exale ao menos algum odor” (MAQUIAVEL, 2017, p. 121). Tais lideranças agiram com prudência ao escolherem seus conselheiros e souberam aproveitar as ocasiões (*occasione*) ofertados pela fortuna.

Encontros com Foucault

Os principados novos são difíceis de ordenar em razão de dificuldades que o legislador enfrenta ao se deparar com elementos tradicionais da política. O povo, ao se habituar à autoridade de determinada liderança, tende a resistir àqueles governantes recém-chegados ao poder que tentam inovar a forma de administrar a cidade. A inovação política proposta pelo príncipe novo torna-se complexa na medida em que a *fortuna* também realiza suas investidas. Assim, a dificuldade do principado novo está em sua manutenção.

Uma das hipóteses de Maquiavel é a de que os governantes que conquistam ou fundam Estados, com base em sua própria *virtú*, têm mais chances de “mitigar” de modo relativo a *fortuna* e estabilizar o principado. Os exemplos notáveis são Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu. Moisés tinha a *virtù* de se comunicar com o metafísico e executar seus desígnios, mas, para isso, soube aproveitar a ocasião ofertada pela *fortuna*. A habilidade de Ciro consistiu em introduzir novas formas e conteúdos ao reino recém conquistado diante do descontentamento demonstrado pelos povos Medas com seus governantes. Teseu mostrou suas capacidades ao encontrar os atenienses divididos e introduzir novas ordens.

Tais exemplos observados por Maquiavel o levou a perceber que estes, por terem sabido aproveitar a ocasião, tornaram-se afortunados. Ao partirmos desta constatação histórica argumentamos que o afortunamento e *virtú* demonstrada no processo de aquisição, manutenção e dominação política ao percurso do exercício da soberania do governante. Assim, uma das características notadamente modernas da soberania que Maquiavel já nos apresenta é a perspectiva da segurança necessária aos súditos e cidadãos após o movimento de aquisição do *stato*. Quer dizer, a fortuna impõe obstáculos às “novas ordens e modos”, para manter o presente oferecido, cuja garantia de segurança do novo *stato* fundado já requer a mobilização e demonstração de um conjunto de habilidades. Mas, nota-se que a ideia de segurança, circunscrita ao movimento de manutenção da vida dos súditos e cidadãos, requer também, por parte do

Encontros com Foucault

príncipe, um cuidado redobrado com sua própria segurança e com a natureza da relação de fidelidade estabelecida junto às novas ordenações. Deste modo, descreve Maquiavel:

E deve-se considerar que não existe coisa mais difícil de tratar, nem de êxito mais duvidoso, nem mais perigosa de lidar, que encabeçar a introdução de novas ordens. Porque o introdutor tem por inimigos todos aqueles que se beneficiavam das ordens antigas, e por tíbios defensores todos aqueles que se beneficiariam das novas, tibiaza essa que nasce, em parte, do medo dos adversários, que têm as leis do seu lado, em parte, da incredulidade dos homens, que não acreditam verdadeiramente nas coisas novas, enquanto não virem nascer daí uma experiência segura. De onde nasce que, a cada vez que aqueles que são inimigos têm a ocasião de atacar, fazem-no militantemente, ao passo que os outros as defendem com tibiaza: de modo que, junto a eles, se corre perigo (MAQUIAVEL, 2017, p. 123).

Ao dependerem somente de suas estratégias e da própria força, ao que tudo indica, os governantes inovadores são mais exitosos em seus empreendimentos políticos. Assim, a ideia de força é a própria organização de um exército, identificado no exemplo de Hierão de Siracusa.

Em uma leitura contemporânea, o príncipe virtuoso é aquele capaz de aglutinar as paixões do povo e as diversas clivagens sociais e políticas em torno de seu projeto político. Além disso, do ponto de vista institucional, este consegue reinventar a governabilidade e superar os obstáculos impostos pelos atores políticos que atuam neste campo de correlação de forças, ou seja, que disputam continuamente o poder. Por isso, o verdadeiro líder de *virtú* assume responsabilidades e toma atitudes que interferem diretamente no curso da história. Como bem resume Maquiavel, muitos alcançam o governo de suas cidades, mas poucos têm habilidades suficientes para conservá-lo. Assim, dificilmente aqueles legisladores com notável *virtú* passam despercebidos pela história ao edificarem Estados duráveis e soberanos.

Foucault: a função da biopolítica na soberania

A teoria da soberania de Foucault precisa ser compreendida em sua teoria geral do poder. O autor compreende o poder como fato intrinsecamente ligado aos discursos que estabelecem a verdade socialmente. Em suas palavras,

(...) no fundo, em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade (FOUCAULT, 1984, p. 179).

Este axioma, da relação de dependência e mútuo fortalecimento entre poder e verdade, pode ser expresso também em outros termos: na relação dialética entre teoria e prática nas teorias revolucionárias. Cabral define os termos dessa relação da seguinte forma: "every practice produces a theory, and that if it is true that a revolution can fail even though it be based on perfectly conceived theories, nobody has yet made a successful revolution without a revolutionary theory" (CABRAL, 1996, sem página).

Mesmo no lado oposto do poder soberano, a prática revolucionária, que se define pelo objetivo e transformação total da sociedade, também é um poder que precisa produzir verdade para chegar a realizar-se.

A verdade confere poder. O poder necessita da produção de verdade para conservar-se. Isto é verdadeiro também para a teoria da soberania. Na história política moderna do ocidente, a burguesia europeia produziu a teoria da soberania como conjunto de discursos de verdade para fundamentar sua pretensão de poder sobre o restante das classes sociais.

A produção da verdade é necessária para legitimar a pretensão de poder das classes em ascensão. Por outro lado, a

Encontros com Foucault

verdade produzida cria efeitos de poder para aqueles por quem ela foi criada.

No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas. Por outro lado, estamos submetidos à verdade também no sentido em que ela é lei e produz o discurso verdadeiro que decide, transmite e reproduz, ao menos em parte, efeitos de poder. Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. Portanto, regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade, ou regras de poder e poder (FOUCAULT, 1984, p. 180).

A moderna e contemporânea teoria da soberania tem como gênese ser a um conjunto de discursos de verdade que defende o poder já estabelecido. Na interpretação de Foucault, a teoria da soberania nasce para servir de instrumento ao poder do rei e, em seguida, da burguesia, quando esta substitui as aristocracias reais como classe dominante. Em suma, para Foucault o conceito de soberania está internamente ligado às pretensões de poder da classe que controla o Estado. A teoria da soberania é a verdade produzida que legitima a pretensão de poder da classe no poder ou com pretensões de chegar ao poder.

A teoria da soberania visava fixar a legitimidade do poder. Fazia-o de dois modos: estabelecendo os direitos legítimos da soberania sobre o território, o povo, a nação; e, estabelecendo a obrigação da obediência de todo cidadão àquela jurisdição. Todavia, segundo Foucault, a questão da teoria da soberania não é estabelecer a legitimidade do exercício do poder (o que ela anuncia ser sua tarefa); é esconder a dominação e realizar a sujeição.

Foucault revela, na forma da realização do poder na modernidade, a conexão interna entre soberania e outro tipo de poder: o poder disciplinar. Modernidade e contemporaneidade, segundo o autor, têm seu campo de poder marcado pelo poder soberano e pelo poder disciplinar.

Encontros com Foucault

Poder disciplinar é o conceito com que Foucault nomeia os mecanismos de poder que ‘emergem debaixo’. São “fenômenos de repressão ou exclusão que se dotaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria, responderam a determinadas necessidades” (FOUCAULT, 1984, p. 184), como “mecanismos de exclusão, os aparelhos de vigilância, a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinquência”. Estes mecanismos de poder em algum momento interessaram também aos detentores do poder soberano, não por seu conteúdo ou por uma ideologia que sustentam, mas pela “técnica e procedimento da exclusão” que operam. Segundo Foucault (1984, p. 185),

Este novo tipo de poder, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um instrumento fundamental para a constituição do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correspondente; este poder não soberano, alheio à forma da soberania, é o poder disciplinar.

O poder disciplinar emerge de forma autônoma, como uma série difusa, diversa e independente entre si de símbolos e mecanismos de classificação, hierarquização e exclusão. Este poder é independente do poder soberano; e poder soberano também não depende dele. Todavia, eles se encontram em algum momento, e formam os vetores determinantes do campo político na modernidade e na contemporaneidade.

Esta junção ocorre quando, após se desenvolverem os poderes disciplinares, quando “estes mecanismos de poder, em dado momento, em uma conjuntura precisa e por meio de um determinado número de transformações, começaram a se tornar economicamente vantajosos e politicamente úteis” (FOUCAULT, 1984, p. 184).

O poder disciplinar se torna útil ao se somar aos mecanismos de institucionalização e legitimação do poder soberano, bem como aos seus efeitos de poder serem ou coincidentes à sujeição almejada pelo poder soberano ou facilmente apropriados por este.

Encontros com Foucault

Um direito de soberania e um mecanismo de disciplina: é dentro destes limites que se dá o exercício do poder. Estes limites são, porém, tão heterogêneos quanto irredutíveis. Nas sociedades modernas, os poderes se exercem através e a partir do próprio jogo da heterogeneidade entre um direito público da soberania e o mecanismo polimorfo das disciplinas (FOUCAULT, 1984, p. 186).

A soberania, para Foucault, como base constitucional e jurídica de todos os Estados contemporâneos, existe e se realiza em simbiose com a apropriação que faz dos poderes disciplinares. Ela é esse misto heterogêneo entre legitimação do poder do Estado, efeitos deste poder em produção de sujeição e obediência e mecanismos disciplinares.

Mbembe: o lugar da necropolítica na soberania

O poder disciplinar, manifestação do biopoder e da biopolítica, tem lugar especialmente na Europa, formação social para a qual o pensamento de Foucault é realizado. Para o “outro lado da divisão internacional do trabalho” (SPIVAK, 2010), a biopolítica cede lugar à necropolítica, como poder associado ao poder soberano.

O ponto de partida da teoria de Mbembe sobre a soberania não é concepção hegemônica liberal, filosofia política convertida em ideologia de sustentação do poder capitalista e do Estado burguês; mas a teoria foucaultiana da soberania, que a compreende em sua simbiose com o biopoder.

Mbembe argumenta a insuficiência da teoria foucaultiana da soberania, diante de fenômenos empíricos que aquela teoria sozinha não explica: notadamente, a aniquilação estatal do outro.

A noção de biopoder será suficiente para designar as práticas contemporâneas mediante as quais o político, sob a máscara da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, opta pela aniquilação do inimigo como objetivo prioritário e absoluto? A guerra não constitui apenas um meio para obter a soberania, mas também um modo de exercer o direito de matar. Se imaginarmos a política como uma forma, devemos interrogar-nos: qual é o lugar reservado à vida, à

Encontros com Foucault

morte e ao corpo humano (em particular o corpo ferido ou assassinado)? Que lugar ocupa dentro da ordem do poder? (MBEMBE, 2017, p. 108).

Aqui o autor começa a desmontar a visão foucaultiana e construir seu argumento. A soberania tem insuspeitadas, mas muito frequentes e próximas, relações com o exercício do direito de matar. Sua conceituação é de que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2017, p. 5).

Sua crítica contesta as pretensões de racionalidade da filosofia e pensamento político da modernidade eurocêntrica demonstrando que esta realidade se orienta menos pela diretriz da razão e mais pela da morte.

Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações. (...) De fato, tal como os campos da morte, são elas que constituem o nomos do espaço político que ainda vivemos. (...) Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte (MBEMBE, 2017, p. 11).

Vida e morte, decidir quem vive e quem morre, este é o fundamento e razão de ser do poder soberano. Principais características assim da soberania não são a limitação-legitimação do exercício do poder estatal, nem a garantia da cidadania, tal como aparecem na filosofia-ideologia liberal; suas principais características são a sujeição dos cidadãos, a aniquilação dos indesejáveis, e a suspensão das garantias constitucionais e jurídicas no interesse do poder soberano.

O poder necropolítico dos países desenvolvidos contemporâneos foi desenvolvido nos colonialismos que estes mesmos países realizaram. Segundo o autor, “as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do

estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2017, p. 35). As colônias são as formações sociais, políticas e territoriais em que o poder soberano testou a suspensão das garantias legais.

As violências estatais contra os próprios cidadãos de hoje, bem como as guerras, precisam ser compreendidas como realizações do poder necropolítico criado pelo poder soberano nos colonialismos.

Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos a própria estrutura do sistema de plantation (plantações) e de suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de Exceção (MBEMBE, 2017, p. 27).

O poder necropolítico era para ser de uso excepcional nas colônias. O “direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar a qualquer um ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais” (MBEMBE, 2018, p. 36). A colônia é o lugar moderno “em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e no qual a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim’” (MBEMBE, 2018, p. 32-33). Todavia, migrou para a natureza do poder soberano contemporâneo

O direito de matar, ou a aceitabilidade do fazer morrer, depende de um dispositivo que o regule segundo padrões não-arbitrários; este dispositivo, que pertence ao campo do biopoder, porque classifica e distingue pessoas, é o racismo. O racismo, como instituto biopolítico, é o motor do princípio necropolítico (Mbembe, 2017, p. 65).

Nas palavras de Mbembe (2018, p. 18), o racismo é

acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e

Encontros com Foucault

tornas possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer”.

A tecnologia e lógica que possibilita a necropolítica é o fenômeno biopolítico do racismo. Este é o como da necropolítica.

Considerações finais

Aos olhos desta abordagem realista da política, a Biopolítica e a necropolítica permanecem como estratégias ocultas da política soberana moderna.

São instrumentos de fazer-poder estatal moderno, aplicados sem distinção de ideologia. São como instrumentos indiferentes, de Estado, de tomada e conservação de poder, independente do sentido que se queira dar ao Estado ou à sociedade por quem o ocupa. Outrossim, paradoxalmente, esta indiferença revela a natureza real do poder soberano: controlar não só as eventuais ações de ruptura e rebeldia das camadas populares, mas dirigir a vida e a morte na modernidade global.

A soberania para Mbembe é uma conjugação entre dispositivos biopolíticos e a função necropolítica. Diferente da filosofia liberal, para quem a soberania é produto da deliberação racional de comunidades políticas igualitárias, que estabelece as condições legítimas de exercício do poder e de garantia da cidadania; e diferente de Foucault, para quem a soberania é a maximização de formas de sujeição apropriando-se dos mecanismos biopolíticos; para Mbembe a soberania se define pela possibilidade do exercício de matar, de decidir quem vive e quem morre, de decidir quando garante direitos e quando suspende as garantias constitucionais e para quem as garante e para quem as suspende.

Referências

CABRAL, A. *The Weapon of Theory*. Speech given at the first Tricontinental Conference of the Peoples of Asia, Africa, and

Encontros com Foucault

Latin America held in Havana, January, 1996. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/cabral/1966/weapon-theory.htm>.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

HAMILTON, JAY E MADISON. *Os federalistas*. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

KRITSCH, Raquel. Rumo ao Estado moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 23, p. 103-114, nov. 2003.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Edição Bilingue: Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MILL, John Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília: UNB, 1981.

MONTESQUIEU, Charles Louis de. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. Madrid, Editorial Tecnos. 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Ediouro, 1997.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

Encontros com Foucault

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1998.

O PODER DOS DISCURSOS E OS POVOS CIGANOS NO BRASIL

Olivia Mary Paiva Torres
Marcos Paulo Torres Pereira

Para Salvelina, cigana calon.

Introdução

Desde o dia 22 de maio de 2020, uma fala do ministro da Educação Abraham Weintraub, recolhida da gravação de reunião ministerial ocorrida no dia 22 de abril do mesmo ano, tornou-se tema dos noticiários nacionais, quando fora publicada por decisão do ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Celso de Mello. Nesta, vociferou Weintraub:

Odeio o termo “povos indígenas”, odeio esse termo. Odeio. O “povo cigano”. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios. (WEINTRAUB apud. UOL, 2020)

A gravação desta fora arrolada como prova no inquérito que apura se o presidente Jair Bolsonaro tentou interferir na cúpula da Polícia Federal. Entretanto, não tomaremos como tema deste estudo o referido inquérito, e sim as declarações do ministro da Educação acerca das minorias, especificamente ao povo cigano, como ponto de partida à análise de temáticas correlatas a “Povos ciganos e o Direito”, sobretudo aquela que analisa a definição pelo discurso dominante desses povos como sujeitos subalternos¹,

¹ O termo “subalternos”, e correlatos, foi empregado neste estudo observando-se sua representação nos contextos político, econômico e social, seguindo os liames traçados por Gayatri C. Spivak em *Pode o Subalterno Falar?*, que define os sujeitos subalternizados como aqueles forçosamente pertencentes “às

Encontros com Foucault

o que estigmatizaria esse grupo étnico, alijando-o do protagonismo social e político; e aquela que remete à proteção desses povos ciganos no Brasil (políticas públicas, legislação concernente e estatuto do cigano). Parafraseando Stuart Hall (2004, p.13), as questões em discussão aqui se remetem ao “jogo de identidade”, como elas se constituem, como se colocaram em questão pelo discurso hegemônico proferido e quais as consequências políticas e legais desse discurso... Para tanto, recorremos aos escritos de Foucault (2000), principalmente, Stuart Hall (2004; 2008), Homi Bhabha (2013) e Gayatri C. Spivak (2010), além de artigos, dissertações e teses que versaram sobre os povos ciganos.

A fala de Weintraub evoca uma identidade que se busca integral, originária e unificada ao povo brasileiro, responsável por abarcar em um único repositório todas as identidades² constituintes de uma simbólica de Brasil que poderia – pela constituição discursiva arrolada que remete a privilégios a povos específicos e sectários dentre aqueles que comporiam o povo brasileiro – ser compreendida como uma espécie de pastiche identitário (“Quer, quer. Não quer, sai de ré”), como um emaranhado de representações em torno de uma identidade nacional que compreendesse a narrativa de si dos diferentes, sua historicidade, seus espaços, símbolos, língua, modos de pensar e agir, caracteres identitários, marcos de cultura, como inócuas,

camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (2010, p.12). Seus escritos dialogam com Foucault e com Derrida na compreensão dos poderes que exercem controle sobre o sujeito.

² “O conceito de identidade se traduz como um mosaico, como esferas de representação nas quais sinais étnicos, sociais, históricos, geográficos, culturais, religiosos, dentre outros, eleitos de forma subjetiva (porquanto submetidas à apreciação e à aprovação), refletem a imagem que os indivíduos fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade, possibilitando aproximação por similitude e pertencimento àqueles que se reconhecem mutuamente nas mesmas esferas de representação e distinção àqueles que não se reconhecem” (PEREIRA, 2017, p. 50).

inexpressivas, silenciadas e sem matizes àquilo que deliberava como constructo ideológico que manifestaria sua definição de Brasil, proveniente de uma única voz, de uma única simbólica, de uma única representação que torna visível uma anátoma-política do corpo e uma biopolítica da população.

Ressaltamos que não compreendemos a fala em tela numa acepção discursiva mecânica, absorta de uma prática social, mas a partir dela produzida num dado contexto situacional e ideológico para que se lhe pudesse dotar de potência comunicativa à ação de um poder classificatório que, além de constituir sujeitos, os regula, balizando-os e os controlando mediante estratégias de poder com o propósito de prevalecer a dominação do corpo e do saber (PEREIRA, COSTA, SANTOS, 2019), pois é a partir dos sistemas classificatórios disponíveis nas culturas em que o sujeito está inserido que se define quem é o sujeito e o que este poderá ser (ZUBARAN, WORTMANN, KIRCHOF, 2016, p.15).

A compreensão do Brasil, contudo, não pode se relegar a esta compreensão estanque de país, pois somente à enunciação do dominante interessaria não se abrir espaço ao discurso do subalterno. Fundar uma representação nacional que não permitisse trazer à *baila* outras mediações simbólicas que contribuíram para a instauração dos vínculos sociais – não somente os oriundos daqueles povos hegemônicos, porém também daqueles marginalizados nos processos coloniais que demarcaram a historicidade narrativa nacional –, seria fechar os olhos aos caracteres simbólicos que tornaram corpóreo a configuração multicultural que balizamos como Brasil.

O silenciar imposto aos povos marginalizados potencializaria a negação do Outro, das diversas identidades e de possíveis alteridades sobre os quais orbitam a identidade nacional, amainando os signos que empregariamos para conferir sentido à realidade nacional e à ideia que elegemos como representação de país, por isso – insistimos! – o “jogo de identidade” se torna o objetivo deste, a fim de analisar como a herança discriminatória colonial ressignificou a representação simbólica dos povos ciganos no país, estigmatizando-os, pois o

Encontros com Foucault

espírito colonial “gira em torno da ideia do homem com sua imagem alienada” (BHABHA, 2013, p. 83), compreendido aqui por intermédio do discurso como ação política de instauração/manutenção de poder, que impediria aos povos ciganos exercer a chancela de atuação política e social dado o controle biopolítico que se recaía a esta etnia. Escreveu Foucault (2000, p. 25):

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político, as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica: é numa boa proporção como força de produção, que o corpo é investido por relações de poder e de dominação.

Segundo Foucault, compreendemos a manifestação de poderes através do conjunto de seus efeitos, fenomenologicamente delineados a partir de todos os movimentos e encadeamentos de ações. Assim, quando o ministro assevera que odeia os termos “povos indígenas” e “povo cigano” porque para ele só há um povo nesse país, seu ato enunciativo passaria a reverberar uma espécie de violência epistemológica, à medida que perpetuaria uma tática discursiva que ressignificaria uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio e à neutralização do Outro. Se a identidade se estabelece como elemento norteador de convenção social, como ponto de referência, como essência utilitária na qual se agregam inúmeros expositores de constituição imagética, negar caracteres identitários dessas etnias seria expropriá-las de quaisquer possibilidades de representação, pois se abdicaria da alteridade, do contraste, da distinção que instauraria o aceite ou a negação do indivíduo como um semelhante, como um pertencente, como um que seja passível de identificação ou como um outro, em prol de uma massificação forçosamente homogênea.

Como a dialogar com Foucault, escreveu Roland Barthes (2013, p. 11-12):

Encontros com Foucault

A “inocência” moderna fala do poder como se ele fosse um: de um lado, aqueles que o têm, de outro, os que não o têm; acreditamos que o poder fosse um objeto exemplarmente político; acreditamos agora que é também um objeto ideológico, que ele é sempre uno. E no entanto, se o poder fosse plural, como os demônios? “Meu nome é Legião”, poderia ele dizer: por toda parte, de todos os lados, chefes, aparelhos, maciços ou minúsculos, grupos de opressão ou de pressão: por toda parte, vozes “autorizadas”, que se autorizam a fazer ouvir o discurso de todo poder: o discurso da arrogância. Adivinhamos então que o poder está presente nos mais finos mecanismos do intercâmbio social: não somente no Estado, nas classes, nos grupos, mas ainda nas modas, nas opiniões correntes, nos espetáculos, nos jogos, nos esportes, nas informações, nas relações familiares e privadas, e até mesmo nos impulsos liberadores que tentam contestá-lo: chamo discurso de poder todo discurso que engendra o erro e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o recebe.

As palavras de Weintraub vão ao encontro daquelas proferidas pelo presidente da república no dia 24 de janeiro de 2020, quando em uma *live* afirmou que “cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós” (GLOBO, 2020), estabelecendo um padrão, um molde na qual todos as etnias devem se adequar para compor o povo brasileiro. Um discurso de poder que engendraria o erro a todos aqueles que teimassem em ser diferentes dos padrões eleitos por seus enunciadores, pois culpados seriam não aqueles que buscariam balizar tais padrões, contudo aqueles que não se encaixassem nestes. Seria como se os marcos culturais, a narratividade histórica das etnias, seu espírito etc. se tratassem de variáveis secundárias, inoportunas por não serem orgânicas àquilo que seria a representação de Brasil para esses locutores... Ideia combatida por Michel de Certeau (1995, p. 145), que escreveu: “uma autonomia cultural, social ou étnica sempre se manifesta dizendo *não*: Não, diz o negro, não sou americano. Não, diz o indiano, não sou um chileno ou um argentino. Não, diz o bretão, não sou um francês”.

Nessa mesma toada, os povos ciganos no Brasil poderiam dizer ao ministro da Educação: “Não, não sou um brasileiro”, tendo por premissa essa constituição estanque e homogeneizante

de povo, porque sua fala os resgataria da invisibilidade e do silenciamento que o discurso dominante lhes impusera... quando essas etnias subalternizadas tomam a voz, falam por si, (re)adquirem o protagonismo social e político nas inter-relações representativas exercidas no jogo fundante de convenções sociais, dirimindo os pontos de referência que demarcam aqueles que são dominantes dos que são subalternizados.

Seguindo a vereda aberta por Spivak (2010), o que nos propomos neste estudo não é falar pelos povos ciganos, entretanto gerar condições e mecanismos para que a voz dessa etnia seja articulada e ouvida. Por isso, além de ordem acadêmica, esta pesquisa se pronuncia também por ordem política-discursiva, à medida que se propõe a escutar a voz dessa etnia (daí a necessidade imperiosa de apresentar nestes escritos a recolha de entrevistas concedidas por lideranças dos povos ciganos); antropológica (pelo estudo de seu grupo étnico); e por ordem jurídica (pelo estudo dos mecanismos de proteção das minorias e dos povos ciganos). Nesses termos, subdividimos a escrita deste estudo em três partes: 1. Povos ciganos como etnia; 2. Povos ciganos como minorias; e 3. Proteção dos povos ciganos no Brasil.

Povos ciganos como etnia

Abarcar os povos ciganos numa única definição seria por si uma tentativa de homogeneização identitária, uma violência epistemológica direcionada a povos cujas línguas, culturas, valores morais, crenças espirituais e costumes são distintos entre si, por origem e historicidade, mas que se coadunam em tradição, em simbólica e imaginário, assim como em perseguições, estereótipos e em estigmas sofridos. No documentário exibido pela TV Justiça, *Ciganos: Povo Invisível* (2018), define-se que três etnias se encontram no Brasil, os povos Rom, oriundos da Romênia, da Turquia e da Grécia; Calon, provenientes da Península Ibérica; e os Sinti, vindos da Alemanha e da França, principalmente após as Grandes Guerras.

Encontros com Foucault

Internamente se reconhecem pelos nomes dos três grupos que constitui a etnia: rom, sinti e calé ou calóns (como se denominam no Brasil e Portugal) e suas subdivisões em clãs e grupos familiares. Existe controvérsia interna sobre o uso político de “romà” sob a alegação de que privilegia o grupo rom. Porém, é indiscutível – e solicitado pela Unión Romani Internacional – URI – a importância do uso da nova denominação pela qual foram reconhecidos pela Unesco em 1982 como uma Nação transnacional e a ONU concedeu a URI, caráter consultivo. O termo gipsy, que originou variações em outras línguas provém de uma interpretação errônea por partes das sociedades, de que o grupo era proveniente do Egito. Já “ciganos” se originou da associação do grupo a antiga seita herética atsiganoi. (SORIA, 2016, p. 22)

Ressaltamos, entretanto, que escassos são os registros e documentos que possam balizar com exatidão a história dos povos ciganos. Por tratar-se de uma cultura eminentemente oral, ágrafa, detentora de uma linguagem própria, que reverbera sua tradição e a memória de seus ancestrais, poderia se considerar que essa escassez de documentos e informes se devesse tão somente a um posicionamento das etnias a tornarem cifradas sua história, entretanto, mesmo que assim o fosse, seria uma desonestidade intelectual e histórica retirar da equação aqueles que, talvez, sejam os maiores fatores da falta desses registros: a marginalização, o estereótipo e a perseguição sofrida por estes na Europa e no Brasil, que os expulsavam de cidades, estados e até países, como se dera em Portugal, onde eram considerados heréticos. No Brasil, por exemplo, o documento mais antigo acerca da presença desses povos no país é o Alvará de D. Sebastião, de 1574, que trata do degredo da metrópole para o Brasil do cigano João Torres e de sua família, conforme atesta Geraldo Pieroni (1991). O autor complementa:

Avolumada pela imaginação coletiva da Europa seiscentista, quando as bruxas metamorfoseadas de borboletas ainda continuavam a voar em suas vassouras para participarem do *sabbat*, o cigano, nesta época, devido à supersticiosa mentalidade popular, era continuamente acusado de canibalismo e raptos de criancinhas. É bem verdade que as mulheres ciganas liam a sina, praticavam bruxedos e curandices ou

Encontros com Foucault

contavam, com espantosa fantasia e naturalidade, os mais variados contos do vigário; mas a perseguição ao cigano foi, com certeza, influenciada também pela opinião pública que lhe atribuiu características reais e, sobretudo, tantas outras imaginárias. (PIERONI, 1991, p. 219-220)

Mitos, lendas e tradições têm poder. Mesmo tão distante no tempo, esses sinais se cristalizaram na mentalidade ocidental, tornando ainda presente no Brasil essa imagem estereotipada dos povos ciganos, sobre os quais orbitam residuais preconceitos e estigmas, como atesta Lucimara Cavalcante, da etnia Caldeirache³, também no documentário *Ciganos: Povo Invisível* (2018): “um dos preconceitos: ah! Cigano não gosta de escola...; outro preconceito: cigano rouba criança; outro preconceito, são boêmios (...) não fiquem perto deles... sempre assim!”.

A antropóloga Rafaela Vargas, no programa *Habitar Habitat*, do SESC, retoma o tema da dificuldade de se comprovar a origem dos povos ciganos, contudo afirma que a teoria mais aceita é a de que os ciganos seriam oriundos da Índia e que de lá teriam saído por não aceitarem a divisão em castas e o lugar a que foram destinados nessa: “ainda tem três etnias lá na Índia que são consideradas como a origem de todos os grupos que se espalharam pelo mundo, uma chama Calbelha, outro é Gadulha Luá⁴ e a outra é Banjara. Eles saindo da Índia, a história é que eles foram para a Pérsia, para o Egito, para a Turquia”. Há, ainda, outras versões para a origem desses povos, ligando-os ao Iraque e aos povos semitas, pelas crenças e tradições repassadas por determinadas etnias, de qualquer forma, é quase um

³ Apesar de três serem as etnias principais, elas se subdividem em outras. A partícipe do documentário pertence a uma etnia do ramo rom.

⁴ Não encontramos quaisquer outras referências à etnia Gadulha Luá, inclusive temos dúvidas quanto a transcrição do termo, porém encontramos referências às outras duas etnias, como pesquisas e vídeos hospedados em plataformas como Youtube e Vimeo sobre música, dança e tradições destas. A exemplo, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=xOT9T9Tr8pk> e <https://www.youtube.com/watch?v=rR6oxgoSStg>.

Encontros com Foucault

consenso que teriam vindo do Oriente para o Ocidente, se espalhado pela Europa e depois as Américas.

Outrossim, as pesquisas realizadas por Geraldo Pieroni na Torre do Tombo e no Arquivo Ultramarino, além dos Processos Inquisitoriais de Coimbra, Évora e Lisboa entre outros nos apresentam verdadeiros achados documentais sobre a história de perseguição aos ciganos em Portugal, que obrigaram migrações e degredos a essas etnias, como a ordem dada por D. Sebastião para a expulsão destes de suas terras: “que em todos os lugares de meus Reinos se lancem logo pregões e baraço públicos, nas praças e lugares costumados, que os ciganos e ciganas e quaisquer outras pessoas que em sua companhia andarem se saiam dos ditos meus Reinos dentro de 30 dias” (PIERONI, 1991, p. 221); e as medidas tomadas por D. Felipe, anos depois: “que dentro de 15 dias depois da publicação se vão deste Reino para as galés e sendo mulheres somente pena de açoutes” e “as ordenações que tratam dos ditos ciganos se não guardam tão inteiramente, nem as penas que nelas se declaram são bastantes para eles se sairem fora do Reino” (PIERONI, 1991, p. 223); além daquelas tomadas D. João IV:

Em 1647, D. João IV confinou, nas conquistas portuguesas, os ciganos dispersos pelo Reino para mantê-los afastados da Corte e da fronteira. Para os que ficaram, foram marcadas como residências as cidades de Torres Vedras, Leiria, Ourém, Tomar, Alenquer, Montemor-o-Velho e Coimbra. Proibia falar a sua gíria ou “geringonça peculiar” e ensiná-la a seus filhos, isto com certeza para evitar combinações secretas nas trapanças em negócios e feiras; compelia-os para o trabalho, permitindo apenas aos doentes e inválidos pedir esmola, porém somente nos locais do próprio domicílio. Severas eram as penas contra os embustes, as “buenas dichas” nas compras e vendas, bem como pelo exercício da magia. Eram condenados em açoutes e degredo perpétuo para as galés e sendo mulher o degredo seria para Angola ou Cabo Verde “por toda a vida, sem levar consigo filho ou filha”, além de não ser “admitida petição para perdão” e os “juizes não consentirão que os ciganos criem seus filhos ou filhas passando dos nove anos de idade e sendo capazes de servir, os porão a soldada na forma que se usa com os órfãos”. (PIERONI, 1991, p. 223-224)

Encontros com Foucault

Lendo Pieroni, podemos compreender como a biopolítica matiza os caminhos administrativos alicerçados em conhecimentos, tradições, lendas e mitos, leis, que controlam a organização e a constituição urbana, a constituição e transformação de espaços, organização da economia, o controle dos corpos e o viver comum do indivíduo. Com tantas perseguições, não nos seria difícil compreender que as tradições desses povos ciganos fossem demarcadas pela necessidade do segredo, do cifrar de sua língua, ou que muito de sua linguagem fosse além da língua falada para uma linguagem corporal, da dança aos códigos empregados durante negociações; a presença de uma musicalidade forte como recurso mnemônico para registro de sua história, assim como o emprego de uma literatura oral não somente como elemento de efabulação do real, mas também como celebração da memória de seu povo; ou ainda a ação do exílio às práticas de migração ou do comércio itinerante; além daquelas marcas tradicionais oriundas de outros povos com os quais tiveram contatos, hibridações e mestiçagens, que resultaram, por exemplo, em uma religiosidade própria que, sob muitos aspectos, apresentaria um caráter sincrético de práticas ritualísticas. Tais marcas culturais incidem até mesmo como delimitadores étnicos:

Enquanto entre os Roms a classificação em subgrupos acontece com base em identificação de tipo ergonímico (denominação que traz origem na profissão tradicionalmente exercida), no Grupo Sinti ou Manouch existe a designação segundo um conceito de natureza toponímica (referindo-se a lugares de assentamento histórico), isto é, a palavra Sinti origina-se de Sind, que é uma das quatro províncias do Paquistão. Os Calóns possuem a origem do nome relacionada à tipologia física, Calón, deriva de Calin, (Kali) que em romani associa-se a pessoas com pele da cor do cobre. Diferentemente dos Roms, os Sintis ou Manouchs e os Calóns não possuem outras classificações de “vítsa”⁵. Vale ressaltar que os ciganos do grupo Rom insistentemente afirmam que esses dois grupos, são na verdade, dissidentes de sua “natsia”⁶. (HILKNER, 2008, p. 48-49)

⁵ Numa tradução livre, *vítsa* poderia ser lido como descendência.

⁶ O termo *natsia* se refere ao “ajuntamento” identitário e étnico dos povos romani, a Natsia Rom, a Natsia Sinti e Natsia Calon.

Encontros com Foucault

Três povos, Rom, Calon e Sinti, sem falar de tantos outros subgrupos étnicos, cada um com seus marcadores identitários... contudo, por uma estratégia de fortalecimento, reunidos à batalha por protagonismo social e político, pela conquista de direitos e proteção do Estado, assim como declarou Paula Soria, cigana da etnia sinti e pesquisadora da cultura de seu povo, autora da tese de doutoramento *Juncos ao vento: literatura e identidade romani (cigana)* El alma de los parias, de Jorge Nedich, sobre literatura oral e literatura de grupos subalternos (ciganos):

(...) um povo né, que antigamente... e isso é muito importante, porque durante muito tempo se quis estigmatizar o grupo como se esse não fosse um povo realmente, com uma origem comum, com uma tradição, e sim um amontoado de pessoas desviantes que não queriam seguir determinada linha do sistema, determinadas regras e normas.

A biopolítica controla a vida e os fenômenos naturais que lhe são imanentes, controla as escolhas conscientes e inconscientes os subalternos de acordo com o que dominante decide que possam escolher, pois o poder que exerce massifica os indivíduos a partir de sua realidade biológica fundamental (Foucault, 2010). Nesses termos, não é apenas o discurso de poder exterior que recai sobre as populações ciganas, mas dentro de seus agrupamentos incidem outros poderes regulatórios que balizam a vivência de cada indivíduo numa anatomopolítica (sexualidade, hábitos à mesa, indumentárias, discursos... marcas de um viver que controla e que torna sectário gêneros, corpos e relações) que se encontra na biopolítica das natsi e, por extensão, da etnia.

Cada *natsi* possui suas tradições ligadas a ritos, festejos e trabalhos que reverberaram em suas tribos, famílias e agrupamentos, sejam os de cunho coletivo, como os religiosos tradicionais; seja as festas particulares de determinado agrupamento; sejam, ainda, os de cunho privado, como os horários e hábitos à mesa durante as refeições. Hilkner (2008), por exemplo, dá-nos informes acerca de trabalhos praticados

Encontros com Foucault

pelos Roms que não seriam comuns aos Calons, como a fabricação e o comércio de utensílios de cobre praticados pelos Kaderashs (fabricantes) e pelos Matchuaras (comerciantes). Aponta ainda atividades de cunho campesino, como a doma de cavalos praticada pelos Tchuraras; e atividades de cunho artístico, como música e artes circenses, praticadas pelos Vfax Romani. No documentário *Ciganos: Povo Invisível* (2018), faz-se referência à prática da *gambira* (troca) e de venda ambulante por uma tribo calon de Brasília, situada na região do Mata-Cavalos, além do artesanato em tecidos praticado pelas mulheres do grupo.

O programa *Repórter Justiça - Ciganos* (2013), por sua vez, recolheu o testemunho de Elias Alves da Costa, uma liderança de acampamento calon, que explicou a indumentária feminina e masculina de sua comunidade, invocando o simbolismo destas em relação à história e às tradições de seu povo: “a nossa cultura na dança das mulheres são vestuários que vem da Índia mesmo, veio da nossa origem... e o meu vestuário homem, chapéu e bota, é porque nós somos ciganos cavaleiros. O nosso transporte antigamente era o cavalo, (...) viajava o Brasil inteiro”.

Nesse mesmo programa, a cigana Leila dos Santos Alves, explicou a formação das famílias na comunidade com um certo ar de rubor, porque as mulheres não costumam falar desses assuntos perto dos homens⁷. Ela declarou que as meninas de 12, 13, ou 14 anos, após sua primeira menstruação, já se encontram aptas a casar e que a escolha do noivo não é feita por elas, e sim pelos pais dos noivos que muito previamente negociam e arranjam o matrimônio e que o compromisso só se dá com membros da comunidade para que se mantenham coesos como família. E o líder da comunidade sentenciou: “casamento aqui é

⁷ O cinegrafista que acompanhava a repórter que entrevistava Leila dos Santos Alves lhe causara desconforto tão somente por ser um homem ouvindo seu testemunho sobre o assunto, o que se torna claro exemplo de cuidados que o pesquisador deve ter para não prejudicar seus dados por suas ações. Cremos que, caso fosse uma mulher operando o equipamento, a partícipe se sentiria mais à vontade para seu relato.

segurança”. As famílias seguem uma estrutura patriarcal, de proteção e distanciamento àqueles que lhe seriam exteriores, o Outro, segundo o relato de Elias Alves, porque fora da comunidade outras são as vivências e experiências, porquanto cabe a família e, por extensão à comunidade, exilar-se e se proteger daqueles que não são calon.

Povos ciganos como minorias

A necessidade de autoproteção apontada por Elias Alves da Costa é balizada pela experiência do processo histórico e social de subalternização de seu povo, silenciado e tornado invisível pelo preconceito, intolerância e pelo etnocentrismo, tornando-o marginal geográfica e simbolicamente. Nestes termos, evitar o contato dos seus com aqueles que não são ciganos não deve ser entendido como ato misantropo, ao contrário, o senso comunal é característico às etnias ciganas, entretanto os estigmas e estereótipos forçam o líder a se pôr como uma égide àqueles de sua tribo, principalmente aos mais jovens e às mulheres, por isso que se tornou comum a negação à escolarização destes pelas próprias lideranças a fim de prevenir ataques físicos, verbais e/ou simbólicos, além de se prevenir também a aculturação e o apagamento de suas tradições.

Mesmo que haja etnias sedentarizadas, ainda há muitos grupos nômades que institucionalizaram o caminhar como marco e prática cultural, por uma tradição de fuga que se lhes foi imposta historicamente, como destacamos anteriormente neste estudo. Fugas que lhes privaram de identidade com um espaço, que lhes obrigou a condição de apátrida, de exilados em terra alheia, porque esta era-lhe negada mesmo que lá nascessem. Como estratégia de defesa, mesmo que lhe faltassem a identidade com a terra, com o espaço, ecoava-se o reconhecimento com os seus, insuflando-lhes a compreensão do pertencimento, a alteridade e as marcas identitárias, à constituição de uma nação transnacional, que não possui e nem pleiteia território.

Encontros com Foucault

Se, como afirma Ricoeur (1994, p. 40), “a linguagem comporta montagens específicas que nos orientam para designar indivíduos”, então a narrativa de si que os povos ciganos realizam em suas memórias tornam em celebração identitária a simbólica que os identifica. A língua romani, cifrada e inatingível aos que não pertencem às etnias ciganas, estabelece-se como uma corrente unificadora para a nação cigana transnacional, porque se lhes falta a pátria, sobeja a designação de si como sujeitos de rica tradição e cultura.

O etnocentrismo que ecoou nas palavras do ministro da Educação (“É povo brasileiro, só tem um. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô!”) silencia o multiculturalismo nacional. Spivak (2010) promove uma discussão sobre os processos de representação por aqueles que não pertencem e por aqueles que pertencem aos agrupamentos subalternizados... mesmo que a autora esteja se referindo a lugares de fala do intelectual e do subalternizado, permitimo-nos a paráfrase de que não caberia ao ministro se autoproclamar representante do povo brasileiro em sua totalidade, como uma massa homogênea, mas como uma autoridade ciente do caráter multicultural do país, responsável por criar situações, espaços e condições para que parcelas do povo brasileiro relegadas à condição de subalternidade, à condição de minorias, possam falar, serem ouvidos, respeitados, protegidos e garantidos seus direitos, ao contrário de declarar que tem de “acabar com esse negócio de povos e privilégios”.

A violência epistemológica de seu discurso subalterniza o Outro, inviabiliza a coexistência das minorias com os dominantes em um mesmo território, porque apagaria a identidade destes e as condições que lhe são ulteriores, pois quaisquer reivindicações culturais estão interligadas a condições econômicas e políticas. Como toda identidade é uma narração de si, o silenciar dessa narração gera o apagamento identitário. Se toda identidade é política, seu apagamento é ato antidemocrático.

Paula Soria (2016, p. 23) esclarece que aos roma foi imputado o lugar de “párias”, indo além da precariedade material imposta

aos excluídos pelos dominantes. O ato enunciativo perpetrado potencialmente promoveria a amputação do protagonismo social e político das minorias no espaço público. A melhor resposta ao silêncio imposto às minorias é o ímpeto de um grito de afirmação e de (re)construção identitária das minorias. Mesmo que os povos ciganos tenham uma outra perspectiva acerca do que seria a institucionalização da cidadania brasileira, a negação de sua existência – e das demais minorias do país – não pode se tornar uma política pública nacional, pois feriria princípios do direito brasileiro.

Proteção dos povos ciganos no Brasil

O Estado brasileiro muito ainda tem que caminhar para que aqueles que são minorias, que são subalternizados, possam adquirir o mínimo de condições legais de igualdade, conforme foram previstas pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu Artigo 5º, que garante aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

Quando o ministro da Educação brada que se faz necessário “acabar com esse negócio de povos e privilégios”, parece-nos muito difícil identificar a quais “privilégios” ele se refere, já que as comunidades romani, objeto deste estudo, não possuem o *privilégio* de caminhar em liberdade, sem que sejam apontados, vilipendiados, estigmatizados, estereotipados, expulsos de cidades...; não podem gozar do princípio de igualdade, já que sua cultura e sua tradição não são conhecidas ou respeitadas, a ponto de muitas lideranças das natsias sentirem a necessidade de proteger os seus daqueles que não são ciganos; não podem usufruir da segurança, já que muitas vezes agentes públicos, representando o Estado, agem mediante o princípio de que são culpados até que se prove o contrário, subvertendo a máxima constitucional do mesmo Artigo 5º, inciso LVII, de que ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença

Encontros com Foucault

penal condenatória⁸... O documentário *Ciganos: Povo Invisível* (2018), recolheu depoimento de Luciano Mariz Maia, à época Vice-Procurador-Geral da República, que explicou a importância do Estado brasileiro observar as inter-relações institucionais nacionais com as especificidades identitárias dos povos ciganos:

Os ciganos, como qualquer brasileiro, têm direitos aos direitos reconhecidos na Constituição e nos tratados de direitos humanos, acesso à saúde, acesso à educação, acesso à habitação, mas a particularidades com relação a eles é que em razão de terem um pertencimento étnico e de terem uma forma de organização diferenciada, na educação e no modo da prestação desses serviços essa particularidade da identidade também tem que reconhecida.

Se tudo lhes falta, então o que lhes sobeja? Perseveramos: a quais “privilégios” se refere Weintraub? A Constituição prevê a garantia do pleno exercício dos direitos culturais de qualquer povo que tenha participado do processo civilizatório nacional, apoiando, incentivando, valorizando a difusão de suas manifestações culturais, como se observa: “Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. E complementa com o parágrafo 1º: “§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-

⁸ Apesar de não apresentarmos neste estudo dados oficiais de fatos como esse acontecidos, ancoramo-nos na fala de Luciano Mariz Maia, então Vice-Procurador-Geral da República à época da gravação pela TV Justiça do documentário *Ciganos: Povo Invisível*: “Quando eu comecei a trabalhar com ciganos, por exemplo, em 1991, eu assinava uma declaração pública dizendo: ‘declaro que conheço o cigano fulano de tal e afirmo que, nos termos da Constituição, ele tem o direito a livremente circular com suas pessoas e seus bens, não ser incomodado, não ser preso senão em prisão em flagrante delito ou pela ordem fundamentada de autoridade competente, sendo que, se por alguma razão, for preso, molestado ou constrangido por autoridade policial, isso é um crime de abuso de autoridade ou constrangimento ilegal, qualquer dúvida telefone para fulano de tal, telefone tal, e isso então, o cigano tinha alguém, em concreto, que ia ouvir a queixa dele e agir em defesa dele”.

brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, entretanto – ressaltamos – isso são direitos e não regalias.

Não há privilégios quando o Estado brasileiro peca ao não reconhecer os povos ciganos, ao não saber sequer quantos brasileiros pertencem a essas etnias (SENADO, 2018), porquanto não possuindo dados necessários ao planejamento de políticas públicas efetivas que possam garantir o que fora previsto na Constituição do país. Todavia, há amostras desde a primeira década de 2000 de que se ensejam tais políticas públicas, como o Decreto Federal nº 6040/2007, que aborda o tema dos Povos e Comunidades tradicionais, responsável por estabelecer metas e objetivos sustentáveis através da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, cujo objetivo geral é “promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições” (BRASIL, 2007).

Nos artigos supratranscritos da Constitucional Federal, o Artigo 5º de proteção aos direitos do indivíduo e, por extensão, também o das minorias; e o Artigo 215 de proteção a manifestações identitárias, nos quais se encontram albergados os povos ciganos, de forma extensiva, há também, a ratificação de diversos tratados internacionais, bem como legislações infraconstitucionais voltadas a esse povo, inclusive. A exemplo, encontra-se em trâmite, projeto de criação do *Estatuto Cigano*, Projeto de Lei PLS nº 248, de 2015, proposto pelo Senador Paulo Paim e aprovado pela Comissão de Assuntos Sociais do Senado Federal em 9 de maio de 2018, que, enquanto escrevemos este texto, encontra-se em trâmite na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa. Em seus Artigos 2º e 3º versam:

Encontros com Foucault

Art. 2º É dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais.

Art. 3º A participação da população cigana, em condição de igualdade de oportunidades, na vida econômica, social, política e cultural do País será promovida, prioritariamente, por meio de:

- I – inclusão nas políticas públicas de desenvolvimento econômico e social;
- II – adoção de medidas, programas e políticas de ação afirmativa;
- III – promoção do combate à discriminação

O PLS nº 248, de 2015, encontra-se em harmonia com tratados internacionais às quais o Brasil é signatário, tais como a *Convenção Americana sobre Direitos Humanos – Pacto de São José da Costa Rica*, adotada em 22 de novembro de 1969 e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 678/1992, de 06 de novembro de 1992; e a *Convenção Internacional sobre todas as Formas de Discriminação Racial*, adotada em Nova York, em 21 de dezembro de 1965, e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969 (COSTA e CAVALCANTE, 2017, p. 8); dentre outros. Contudo, seguindo as lides propostas por Bhabha (2013), que aqui dialogamos com Spivak (2010), de que nas sociedades nas quais o multiculturalismo é incentivado, o racismo, o estereótipo do Outro, sua subalternização, propaga-se sob várias formas, como resistência a voz do Outro, a constante vigília do Estado não pode desanuviar-se caso não queira que os indivíduos pertencentes a minorias sejam apagados.

Diante do exposto, com fulcro em legislação vigente tanto no âmbito nacional como no internacional, inclusive considerando a proposição do PLS nº 248, de 2015, a fala do então ministro da Educação se contrapõe tanto a previsão constitucional de proteção as minorias, assim como não condiz com às acepções de Estado multicultural brasileiro.

Conclusão

A homogeneização do Outro em prol de uma visão etnocentrista de povo evocada pelo atual ministro da Educação Abraham Weintraub, durante reunião ministerial do dia 22 de abril de 2020, expõe valores e interesses etnocêntricos, tanto aqueles de ordem política, quanto cultural e econômica, que alijam o Outro do protagonismo social e político que poderia exercer no “jogo de identidade”, apagando relações de alteridade que permitiriam ao povo brasileiro uma compreensão de sua riqueza e pluralidade, mediante uma perspectiva multicultural do que seria uma simbólica de Brasil mais justa, igualitária e humana.

O discurso identitário vê-se, sem obstar de seus caracteres holísticos, de reivindicações culturais e políticas que requerem “referenciais de formas de justificação ético-jurídicas que fundam o poder de agir sob o epíteto de capacidade social. Esse poder é legitimado pela ideia de justiça social, pois os liames que o caracterizam são balizados por aquilo que o grupo elegeu como necessário, como certo à manutenção de seu status (Pereira, 2017, p. 53).

O silenciar imposto aos povos marginalizados potencializaria a negação do Outro, das diversas identidades e de possíveis alteridades por isso se objetivou neste estudo criar espaços para que a fala dos povos romani fosse expressa, pois somente a eles pertence a real ciência de como o Estado brasileiro os acolhe, os protege e os humaniza. Nesses termos, inter-relacionar os estudos antropológicos ao direito é de extrema relevância pois somente reconhecendo o Outro e com ele desenvolvendo uma relação potencial de alteridade e/ou de identidade é que se pode instaurar a justiça social neste país, mediante o tratamento igualitário aos iguais e desigualmente os desiguais na exata medida de suas desigualdades, conforme estabelece o princípio constitucional da igualdade.

Encontros com Foucault

Finalmente, a Salvelina, cigana calon com quem tivemos o primeiro contato com a etnia, agradecemos por desde cedo nos ensinar a reconhecer no Outro aquilo que nos aproxima.

Referências

BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira semiologia literária do Colégio de França*, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução e Posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.

BRASIL. *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decret o/d6040.htm. Acesso em 26/05/2020.

CERTEAU, Michel. *A Cultura no Plural*. Enid Abreu Dobránszki (trad.). Campinas: Papyrus, 1995.

COSTA, Elisa; CAVALCANTE, Lucimara. *Marcos legais de proteção e promoção dos direitos do Povo Rom (os assim chamados ciganos)*. AMSK/Brasil: Brasília-DF 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 22^a ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *História da sexualidade: A vontade de saber (Vol. 1)*. São Paulo: Edições Graal, 2010.

GLOBO. “Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”, diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia /2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-tra nsmissao-nas-redes-sociais.ghml>. Acesso em 24/05/2020.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9^a. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HILKNER, Regiane Aparecida Rossi. *Ciganos: peregrinos no tempo. Ritual, Cultura e Tradição*. Tese (Doutorado em

Encontros com Foucault

Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

PEREIRA, Marcos Paulo Torres. O Eu e o Outro ou “eu quero saber se meu cabelo é igual ao seu”. In.: PEREIRA, Marcos Paulo Torres et al (org.). *Pós-Colonialismo e Literatura: questões identitárias nos países africanos de língua oficial portuguesa*. Macapá: UNIFAP, 2017.

PEREIRA, Marcos Paulo Torres; COSTA, Willian Gonçalves da; SANTOS, Fernanda Cristina da Encarnação dos. Relações de poder em O Demônio Familiar, de José de Alencar. In.: PEREIRA, Marcos Paulo Torres; LIMA, Francisco Wellington Rodrigues; LEAL, Tito Barros (orgs.). *José de Alencar in Cena: estudos da dramaturgia alencarina*. Macapá: UNIFAP, 2019.

PIERONI, Geraldo. *Vadios, Heréticos e Bruxas: os degredados portugueses no Brasil-Colônia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Bahia, 1991.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1994.

SENADO. *Dados sobre a população cigana precisam ser atualizados, dizem debatedores*. Brasília: Agência Senado, 2018. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/05/29/dados-sobre-a-populacao-cigana-precisam-ser-atualizados-os-dizem-debatedores>. Acesso em 23/05/2020.

SESCTV. *Habitar Habitat: Ciganos*. Exibido em 14/03/2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VtYPIZrd8Gw&t=188s>. Acesso em 23/05/2020.

SORIA, Paula. Nas tessituras da emergente literatura romani (cigana): subalternidade, gênero e identidade em questão. In.: *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, nº 27 – janeiro a junho. Universidade Federal de Santa Maria, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/22562>. Acesso em 23/05/2020.

TV JUSTIÇA. *Ciganos: Povo Invisível*. Exibido em 30/05/2018. Disponível em:

SORIA, Paula. Nas tessituras da emergente literatura romani (cigana): subalternidade, gênero e identidade em questão. In.: *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, nº 27 – janeiro a junho. Universidade Federal de Santa Maria, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/22562>. Acesso em 23/05/2020.

TV JUSTIÇA. *Ciganos: Povo Invisível*. Exibido em 30/05/2018. Disponível em:

Encontros com Foucault

<https://www.youtube.com/watch?v=lE7UdY2k2Tk&t=938s>.
Acesso em 24/05/2020.

_____. *Repórter Justiça - Ciganos*. Exibido em 26/07/2013.
Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=RJFXUPPCSY8&t=67os>.

Acesso em 24/05/2020.

UOL. *Íntegra da reunião ministerial: assista ao vídeo completo*.

Disponível em: <https://>

www.youtube.com/watch?v=6cg5AAcijv4. Acesso em
23/05/2020.

ZUBARAN, Maria Angélica; WORTMANN, Maria Lúcia; KIRCHOF, Edgar Roberto. Stuart Hall e as questões étnico-raciais no Brasil: cultura, representações e identidades. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 56, p. 9-38, maio/ago. 2016. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/25714/20809>. Acesso em 25 abr. 2018.

NIETZSCHE, FOUCAULT E A HISTÓRIA
DOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO:
POR UMA EXISTÊNCIA
POÉTICA E (EST)ÉTICA

Ronivaldo de Oliveira Rego Santos

Para começo de conversa

O desafio ao esforço de pensar *com* Nietzsche e Foucault é, pois, lançar novos olhares sobre a formação histórica da subjetividade para aí então entender as formas atuais. A relação entre esses dois autores se faz importante, uma vez que colaboram para a reflexão de uma subjetividade pensada em termos históricos, processuais e não mais em termos metafísicos.

Em outras palavras, trata-se de narrar uma história dos modos como desenvolve-se, entre Nietzsche e Foucault, uma ponte a partir do limiar da desconstrução de um imaginário metafísico do sujeito, para uma compreensão de que a subjetividade é historicamente construída e fabricada. Essa perspectiva projeta-se até uma representação ôntica do sujeito, isto é, “em sua existência concreta [logo, histórica], distinguindo-se do ontológico, que diz respeito ao ser em geral” (JAPIASSU, 1996, p. 200).

Sendo assim, não se trata de mero conhecimento de si, mas da compreensão de como o ser humano pode criar uma subjetivação própria por meio da consciência histórica. Sendo assim, parece ser necessário entender como pode acontecer “[...] uma história dos modos de subjetivação escrita sob a perspectiva do modo presente dessa história” (SUGIZAKI, 2006, p. 18), pois, como destaca Antoine Prost (2012, p. 151) “só existe história das coisas pensadas, no presente, pelo historiador”, e ao mesmo tempo vivenciadas por ele e pelos outros (PROST, 2012).

Encontros com Foucault

Para esse empreendimento, assume-se aqui o caminho já estabelecido pela leitura que Bèatrice Han (2008) fez do pensamento de Foucault, em sua totalidade. Tal interpretação nos propicia pensar uma história dos modos de subjetivação a partir do presente; ao mesmo tempo provoca pensá-la não só a partir dos preceitos da ciência, mas, sim nas relações de poder e saber, historicamente constituídas por seres humanos reais para e com outros seres humanos também reais, no interior de determinados jogos de verdade.

Trata-se, isso sim, de saber como a história pode analisar os jogos de verdade, inclusive os jogos da metafísica, para fazer o levantamento das sucessivas construções históricas do ser. Mas o ser não se constitui historicamente por si mesmo. Não é a história do próprio ser que se pretende fazer, mas a história de como ele é experimentado. (SUGIZAKI, 2006, p. 21)

Desse modo, tentamos resgatar com Nietzsche e Foucault a possibilidade de repensar a subjetividade a partir de relações históricas efetivas. A história da constituição da subjetividade apresenta-se, portanto, no campo de uma “história efetiva” (FOUCAULT, 1979) a qual percebe cada um em suas particularidades; possibilita ainda, como tentaremos mostrar, a uma reflexão criativa, inventiva e transgressora, por isso ética, acerca a vida.

O texto é dividido em quatro partes: a primeira trata da conceituação sobre o que é uma história dos modos de subjetivação; a segunda parte resgata a filosofia de Nietzsche para essa história; a terceira trata de explicitar, brevemente, como agem as instituições no processo de objetivação do sujeito; na quarta e última parte, mostraremos como os modos de subjetivação podem promover uma ascense ao ser humano, uma vez que potencializa a condição de refletir sobre a sua existência, isto é, de sermos artistas e poetas de nossas vidas.

Foucault e os modos de subjetivação

Mas, o que são os modos de subjetivação e como fazer história deles? Foucault mesmo explica o seu empreendimento, nos primeiros parágrafos de *Sujeito e poder*.

Eu gostaria de dizer, primeiramente, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar os fenômenos de poder nem lançar as bases de tal análise. Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano, em nossa cultura; tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. (FOUCAULT, 2014, p. 118)

Isso significa que há histórias dos modos de subjetivação em Foucault, e elas só se justificam como tal porque não tratam de modos universais ou universalisantes de subjetivação, mas sim de possibilidades específicas de cada sociedade e de seus modos de objetivar o sujeito. Aliás, segundo as trilhas de Deleuze, não há em Foucault sequer a ideia de sujeito, isto é, “Se existe um sujeito, ele é sem identidade” (DELEUZE, 1992, p. 143).

Foucault escreve histórias de relações de saber-poder tal como se dão na sociedade e através de suas instituições, para, aí, flagrar os modos como o sujeito foi constituído. Ele narra histórias das técnicas de como o sujeito foi e é sujeitado. Por isso Foucault explica como investigou e em quais formações históricas tentou identificar os sujeitos objetivados e sujeitados.

Há, inicialmente, os diferentes modos da investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência; penso, por exemplo, na objetivação do sujeito, falando de gramática geral, de filologia e de lingüística. Ou, então, sempre nesse primeiro modo, na objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, em economia e na análise das riquezas. Ou, ainda, para tomar um terceiro exemplo, na objetivação somente do fato de estar em vida, na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, eu estudei a objetivação do sujeito no que chamarei de “práticas divisoras”. O sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A separação entre o louco e o homem são de espírito, o

Encontros com Foucault

doente e o indivíduo em boa saúde, o criminoso e “rapaz gentil” ilustra essa tendência. Enfim, procurei estudar –esse é meu trabalho em curso – a maneira como um ser humano se transforma um sujeito; orientei minhas pesquisas para a sexualidade, por exemplo, a maneira como o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma “sexualidade” (FOUCAULT, 2014, p. 118-119, aspas do autor)

Das relações entre saber e poder surgem condições pontuais de objetivação e sujeição segundo as quais o sujeito se submete a verdades impostas e ao dever ser, que implicam em mecanismos de formação e constituição das mentalidades e dos corpos. Isso quer dizer que não há em Foucault, em momento histórico nenhum, um sujeito dado, universal, cada época produz seus sujeitos (DELEUZE, 1992).

No que diz respeito a essas condições, Foucault não trata, por exemplo, da docilização dos corpos de maneira intuitiva. Ao contrário, ele entende esse processo como o resultado e difusão dos discursos e práticas disciplinares impostas às pessoas, que as levam a adquirir e se submeter a relações muito específicas. Há, portanto, uma ordem, um chamado, por que não dizer um mandamento, uma política (FOUCAULT, 1987) discursiva, precursora da docilização. Essas estratégias têm como mediadora o procedimento disciplinar, provocado pelas relações de poder e de saber que levam à objetivação do humano.

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault aponta que a ideia de subjetividade está ligada genealogicamente, ao cuidado de si. Mostra suas interpretações da antiguidade grega até suas práticas na era cristã, quando o cuidado de si tratava de conversão total do indivíduo para ter e acesso à verdade. Mais ainda, destaca que a maior causa do desprezo do cuidado de si é, justamente, o “momento cartesiano” que o transformara em um egoísmo (FOUCAULT, 2005, p. 18).

Também há análises semelhantes em *História da loucura*, texto no qual Foucault mostra como se constituiu racionalmente a representação do louco, especialmente a partir da Idade Clássica. O louco não era uma categoria médica ou psicológica, até por que não existia a psicologia, no classicismo. O louco e a

loucura eram condições morais, pois o que estava em jogo eram a ordem social e moral. Com base nesses pontos, pode-se dizer que durante muito tempo vem-se formando seres manipuláveis e dóceis? Certamente, mas Vigiar e Punir considera que, na Idade Clássica, a docilização intensificou-se como nunca, na história.

Mas Foucault não fala somente em sujeitos objetivados, e ele fala de pontos de resistência. Por isso, novamente em *Sujeito e poder*, há uma explicação importante e necessária para a leitura de Foucault e a problemática da história da subjetivação: “Era, então, necessário ampliar as dimensões de uma definição de poder, se quiséssemos utilizar essa definição para estudar a objetivação do sujeito” (FOUCAULT, 2014, p. 119). Foucault coloca em destaque a necessidade de se propor uma análise em torno da subjetividade *pari passu* à forma segundo a qual objetivação e subjetivação se encontram em determinadas condições históricas, caracterizando a forma como o sujeito é objetivado em certos jogos de verdade, de poder e de saber. Mais ainda, e talvez mais importante: é tentar identificar formas de resistir aos poderes e saberes, e construir subjetividades, por assim dizer, “além do bem e do mal”, para usar uma expressão bem cara a Nietzsche.

Os modos de subjetivação podem ser também os meios pelos quais se explicitam as maneiras de resistência, que mostram como o ser torna-se capaz de criar possibilidades de existência, que de algum modo estão além do poder e do saber (DELEUZE, 1992; 2005; REVEL, 2005). Tal condição, ou tais condições, só são possíveis, ao que parece, por que o reconhecimento histórico provoca ao ser humano a capacidade de se rever e de se reconstituir

Diante da metafísica reconstituída na modernidade, Foucault procurará estabelecer não só o *que* ou o *porquê*, mas o *como* dos processos de subjetivação. Mas não só isso, ele nos convida, e até mesmo, convoca, a descobrir e desconstruir as representações de quem fomos para compreendermos o que somos, para tentarmos construir o que podemos ser. Nesse aspecto Foucault tenta superar a perspectiva etimológica do

Encontros com Foucault

termo sujeito que assinala dois sentidos para o termo, ambos remetem à subjugação do sujeito (FOUCAULT, 2014, p. 123).

Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que nós somos. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos dessa espécie de 'dupla obrigação' política que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. [...] Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos. (FOUCAULT, 2014, p. 128)

O Nietzsche de Foucault

Entre as leituras de Foucault certamente destacam-se Nietzsche e Heidegger. Mas, como aponta Deleuze (2005), Foucault é mais nietzscheano. Nesse sentido, com Deleuze seria possível dizer que Foucault utiliza o martelo nietzschiano para rachar as velhas noções de sujeito, e falar de sujeitos produzidos, ou melhor, de subjetivações. Sendo assim, vejamos um pouco do pensamento de Nietzsche sobre o sujeito.

A crítica de Nietzsche ao sujeito é muito estudada e, embora não esgotado, aparece já exaustivo no cenário filosófico¹. Contudo, é necessário refazer este cenário e tentar compreender como Nietzsche a combate, tão severamente, o sujeito moderno. Diga-se de passagem, para fazer isso, Nietzsche fez-se historiador, quando, por exemplo, questionou a filosofia clássica a fim de ouvir novas vozes, novos sujeitos, novas experiências. Tanto é que, já em *O Nascimento da tragédia*, ele destaca Sócrates como o modelo do racional, no qual sucumbe a humanidade (cf. NIETZSCHE, NT, § 18).

Em outros textos Nietzsche também aponta para ideia de que o sujeito é construído historicamente, muitas vezes falando de si mesmo, como se pode perceber em *Humano demasiado*

¹ Sobre este assunto, indicamos: ONATE, A. M. *Crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Unijuí, 2000.

Encontros com Foucault

humano, na medida em que vai deixando de lado as influências de Richard Wagner² e de Arthur Schopenhauer³, e envereda-se por caminhos ligados ao Iluminismo e à ciência. Há nesse momento, como em toda a sua obra, a necessidade de se libertar, de se transformar, de vir a ser o sujeito Nietzsche, que se transforma conforme os processos históricos, mas que não os toma como doutrina, ortodoxia ou moral.

Mas Nietzsche não permaneceria muito tempo como um apologista da ciência (cf. NIETZSCHE, HH, *A vida religiosa*, § 133), pois, percebeu que ela seria uma nova religião, um novo mecanismo para se buscar uma verdade inequívoca e irrefutável, o que ele tentaria refutar tanto em *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, BM, *Dos preconceitos dos filósofos*, § 1⁴) quanto em

²Richard Wagner, que nasceu em 1813 em Leipzig e morreu em 1883 em Veneza, já causava polêmicas em vida e, até hoje, continua controverso. Sua importância, porém, é constante: ele influenciou a história da ópera como nenhum compositor precedente (Disponível em: <http://www.goethe.de/ins/br/lp/kul/dub/mus/pt10330300.htm>). Nietzsche era admirador de sua arte, tanto que dedicou seu primeiro livro a este artista.

³Arthur Schopenhauer nasceu em Dantzig (Prússia), em 22 de fevereiro de 1788. Doutrinou-se pela Universidade de Berlim com tese intitulada *Quadrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*. Suas principais publicações foram: *O mundo como vontade e representação* (1819); *Sobre a quadrupla raiz do princípio da razão suficiente* (1813); *Sobre a visão e as cores* (1816); *Sobre a vontade da natureza* (1836); *Os dois princípios fundamentais da ética* (1841); *Parerga e Paralipomena* (1851). Os últimos anos da vida de Schopenhauer proporcionaram-lhe um reconhecimento que ele sempre buscou. Artigos críticos surgiram em grande quantidade nos principais periódicos da época. A Universidade de Breslau dedicou cursos à análise de sua obra e a Academia Real de Ciências de Berlim propôs-lhe o título de membro, em 1858, que ele recusou. Dois anos depois, a 21 de setembro de 1860, Arthur Schopenhauer, que Nietzsche (1844 -1900) chamaria "o cavaleiro solitário", faleceu, vítima de pneumonia. Contava, então, 72 anos de idade. (Disponível em: http://www.lpm.com.br/site/default.asp?TroncoID=805134&SecaoID=948848&SubsecaoID=o&Template=../livros/layout_autor.asp&AutorID=706094)

⁴ O trecho mencionado é o seguinte: "A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não muitos poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! [...] Nós questionamos o

Encontros com Foucault

Genealogia da moral (NIETZSCHE, GM, *Terceira dissertação*, § 24⁵). Nos parágrafos mencionados o filósofo alemão aponta para a necessidade de reconhecer o que é a vontade de verdade, e quais impulsos conduziram a humanidade a ser signatária de tal vontade, produzindo assim, sujeitos para tais vontades de verdade.

Na mesma *Genealogia da Moral*, é possível reconhecer a provocação de Nietzsche sobre o sujeito. No Prólogo (§ 1), Nietzsche diz que não nos conhecemos. Estaria ele falando somente do conhecimento? Não. Refere-se muito mais aos sujeitos sujeitados por condições históricas específicas, por representações de mundo forjadas para atender a determinadas premissas sociais e culturais. Nunca nos conhecemos, dirá Nietzsche (GM, *prólogo*, § 1), “por que nunca nos procuramos”. Será que os humanos não querem se conhecer? Nietzsche nos faz entender que não fomos forjados para isso. A história que foi feita até agora foi a do ressentimento, a da má consciência, a da ilusão de outro mundo, a história da negação deste mundo, onde somos e seremos conformados e eternamente escravizados.

São as condições históricas que levam os homens a criarem suas instituições, suas ilusões, seus ideais, seus além-mundos. As instituições representam e são representadas pelos indivíduos, são culturais, ainda que essa cultura seja decadente. Ora, se se quer formar e cultivar escravos, diz Nietzsche (CI, IX *Incursões de um extemporâneo*, § 40), seria “tolice educá-los para [serem] senhores” ou espíritos livres.

valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?”

⁵ O parágrafo que mencionamos é extenso, por isso, limitemo-nos a um pequeno trecho: “considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia [...]. A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do valor da verdade. A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa – o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...*”

Nessa perspectiva, Nietzsche destaca a necessidade de os indivíduos lograrem uma ação transformadora em relação à sua condição metafísica e subordinada, pois precisam superar a ideia abstrata de sujeito e atingir uma nova consciência. Tal postura só é possível por meio do reconhecimento de como as condições históricas e os mecanismos (castigo, pedagogia, religião, medicina entre outros) que modelaram o humano. Uma das estratégias mais usadas é a do “melhoramento”. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche nos provoca a refletir sobre a importância das condições históricas para então compreendermos o que somos, e por que somos de tal modo. Para tanto lança mão, por exemplo, do argumento segundo o qual o melhoramento, no decorrer da história, tendeu sempre a enfraquecer, desencorajar, refinar, embrandecer (NIETZSCHE, GM, *Terceira dissertação*, § 21).

Aí reside a virada da qual Nietzsche toma para seu ideal de sujeitos livres, a saber, o devir. Ora, o pensador alemão destaca que para sermos livres precisamos ser artistas, inventar, reinventar e criar possibilidades de vida. Para isso, ao que parece, seria preciso ir além das relações de poder e saber, se constituir “[...] na ignorância daquilo que seu [nosso] tempo considera mais importante” (NIETZSCHE, GC, § 338). Nietzsche, portanto, apresenta possibilidades de criação, que se estabelecem na medida em que cada um consegue reconhecer sob quais processos reais foi constituído. Não é possível negar os aspectos físicos da existência, pois é somente com eles que se consegue ser criador de si mesmo (NIETZSCHE, GC, § 335), somente assim se pode ser artista.

De Nietzsche a Foucault: o problema das instituições

Mas quais são as instituições a que, frequentemente, nas partes anteriores, nos referimos? Certamente aquelas que, em uma perspectiva vinculada ao senso comum e a religião, nos dão os supostos caminhos para uma vida reta: a igreja, a escola, a família, mas também o hospital, a prisão, o hospício. No sentido

Encontros com Foucault

nietzschiano são instituições de “melhoramento” e em Foucault, instituições disciplinares.

Todas essas instituições atuaram no sentido de disciplinar, de colocar os indivíduos em uma taxonomia própria em cada tempo, no nosso caso, trata-se de entender como se dá essa relação especialmente a partir do século XIX. Mas o que nos interessa aqui é entender o papel das instituições após o aparecimento do homem e especialmente a partir do surgimento das ciências humanas. Essas classificações sempre atenderam uma ordem muito específica, isto é, a ordem cultural. E mais, sempre estiveram vinculados a uma manutenção da normalidade e da ordem, isto é, há uma séria de políticas disciplinares e normalizadoras, como lembra Foucault, na terceira parte de *Vigiar e Punir*.

As instituições, portanto, são analisadas, especialmente por Foucault, como reprodutoras de ordens externas e como difusoras dessas mesmas ordens. Foucault não fez análise intra-institucional, mas as percebeu sempre em ordens pontuais dentro da cultura, em especial a ocidental. Veja-se, por exemplo, a análise feita em *A história da loucura*, segundo a qual a racionalidade impôs meios de ordenamento, de manutenção de uma ordem social ilusória. Conforme Deleuze (2005, p. 83)

Os fatores de integração, agentes de estratificação, constituem instituições: o Estado – mas também a Família, a Religião, a Produção, o Mercado, a própria Arte, a Moral... As instituições não são fontes ou essências, e não têm essência nem interioridade. São práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em “fixá-las” sob uma unção reprodutora e não produtora.

As instituições, portanto, não explicam as relações de poder e saber, apenas exerce e coloca em prática tais relações. Tal procedimento se dá em função da manutenção das formas estáticas e paralisadas, próprias para a manutenção de determinada ordem social e certas convenções e tradições.

Encontros com Foucault

Portanto, o que um projeto de pensar em uma vida criativa e inventiva nos exige é a capacidade de desconstruirmos os muros entre nós o e conhecimento, muros esses construídos pelas instituições. Cumpre-nos, pois, irmos além das palavras, nos situarmos além dos preceitos e preconceitos difundidos pelas instituições liberais, nos situarmos para além das relações de poder e saber, nos situarmos em uma via terciária, para lembrar de Guimarães Rosa.

Por uma vida Poética e (est)Ética

Vimos até aqui que os modos de subjetivação são ambivalentes, isto é, são ao mesmo tempo potências de submissão dos seres humanos, pois se dão nas relações de poder e saber; por outro lado, possibilitam visualizar nichos e momentos de resistência. São nesses momentos de resistência que o sujeito pode experimentar-se a si mesmo e de algum modo, vincular-se a uma ascese no que tange as relações de poder e saber. A partir do diagnóstico dessa condição é possível caminharmos para a última parte de nosso texto, para falarmos de uma proposta de vida criativa, ética e estética. Começemos, agora, com Nietzsche.

Nietzsche aponta para a valorização da vida reivindicando a aceitação de sua inconstância, de sua incerteza,

A vida consiste em raros momentos da mais alta significação e de incontáveis intervalos, em que, quando muito, as sombras de tais momentos nos rondam. O amor, a primavera, toda bela melodia, a Lua, as montanhas, o mar - apenas uma vez tudo fala plenamente ao coração: se é que atinge a plena expressão. Pois muitos homens não têm de modo algum esses momentos, e são eles próprios intervalos e pausas na sinfonia da vida real. (HH, *O homem a sós consigo*, § 586)

Esses homens representam a negação da vida e não sua afirmação; buscam sempre um mundo e uma existência ideais, transcendente, “neste caso, o caso da vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (NIETZSCHE, GM, *Terceira dissertação*, § 11). Ao negar a assertiva do ideal

Encontros com Foucault

cristão, cujo mundo é apenas ponte para o mundo ideal e perfeito, Nietzsche sugere que a existência, para além da minoridade e verdade produzidas pela humanidade, seja “[...] alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser superior* [...]” (NIETZSCHE, BM, *O que é nobre?* § 258).

Em *A Gaia Ciência* o conhecimento é chamado à valorizar a vida

In media vita – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – É o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (NIETZSCHE, GC, § 324)

A vida não causa desilusão a quem a tem como meio de ter conhecimento, pois conhecer é vital para a existência. Esta última não tem como ser um mero subterfúgio aos malogros e intempéries, nem tão pouco o conhecimento será uma mera abstração ou simples erudição. Parafraseando Nietzsche, é possível dizer que temos necessidade do conhecimento para viver e para agir, não para nos afastarmos da vida, nem para usá-lo como adorno de nossas convenções egoístas e funestas⁶. Do mesmo modo, somente quem conhece a vitória do conhecimento pode viver em sua plenitude, pois entende ser a vida o momento

⁶ O trecho a qual nos referimos encontra-se em *Considerações Intempestivas II Sobre a utilidade e desvantagens da história para a vida* (Prefácio): “Temos necessidade dela [da história] para viver e agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas”.

Encontros com Foucault

da superação de si mesmo. Em um parágrafo anterior ao citado, o §319, Nietzsche também provoca o ser humano a interpretar sua vida e ser seu próprio experimento.

Como intérpretes de nossas vivências. – Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas do tipo: - eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência de e de conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão está suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se de fantasias?” nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas *contrárias à razão*, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede - desse modo vivenciam “milagres” e “ressentimentos” e escutam vozes de anjos! Mas nós, os sequiosos de razão, não queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora, dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias (NIETZSCHE, GC, § 319).

Essa provocação, além de ser um chamando a criação, é também uma crítica severa a muitas pessoas, por nunca terem feito da vida uma via para o conhecimento, e sim para uma fuga dela mesma, do mundo e de si. A existência e o mundo devem ser ato de conhecimento e de experimentação, não de sua negação⁷.

Algo no mesmo sentido é construído por Foucault. Quando se fala de resistência está a demonstrar que os modos de subjetivação são também forma de ascese e de elevação em relação ao poder e ao saber. Tal premissa permite a Foucault no

⁷ Esse procedimento de negação do mundo e da vida, também é discutido em Freud, especialmente na obra *O mal-estar na cultura*, quando faz a seguinte observação sobre a negação do mundo tal como ele é, preconizada pelo eremita: "Mas é possível fazer mais do que isso, é possível querer a sua transformação, a construção de um outro mundo em seu lugar, do qual os aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais de acordo com os próprios desejos. [...] a realidade é demasiado forte para ele. Irá enlouquecer e dificilmente encontrará quem o ajude na realização de seu delírio" (FREUD, 2011, p. 72).

Encontros com Foucault

curso *Em defesa da sociedade*, por exemplo, dizer que o poder transita entre os indivíduos e não que está em uma esfera acima de nós. Ora, se o poder transita entre os indivíduos, pode-se dizer que eles são capazes de transgredir e de criar possibilidades de libertação.

Contudo, convém, *a priori*, tentar mostrar o que é esta ética e como ela pode ser entendida como uma estética-política e uma poética. Segundo Judith Revel (2005, p. 43) “Os temas da ética e da estética da existência estão [...] estreitamente ligados”. Tal pressuposição se dá por que o há, em Foucault, uma problematização intensiva acerca do que é a moral e o que é a ética. Como vimos no tópico anterior, a moral nada mais é que as formas de regular a vida, de ditar as normas feitas pelas instituições. Contrariamente, a ética se dá no campo inverso, pois, “[...] corresponde a determinação de uma ‘substância ética’, isto é, a maneira pela qual o indivíduo faz de si mesmo a matéria prima de sua conduta moral” (REVEL, 2005, p. 45).

Embora exagerado, o trecho a seguir se faz necessário:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – está na relação de si consigo mesmo. Digo que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro. Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética. (FOUCAULT, 2006, p. 286)

Encontros com Foucault

Com isso Foucault não está dizendo que não há liberdade. Muito pelo contrário, se há formas de dominação, ou pelo menos tentativas, elas existem justamente porque há liberdade e porque há relações de poder, ainda que assimétricas. Na medida em que nos colocamos e nos reconhecemos historicamente nessas relações e nesses jogos de verdade, seremos capazes de problematizar e procedermos com uma dobra. Isto é, uma dobra sobre nós mesmos. Essa dobra nos possibilitará, ao que parece, a capacidade de nos libertarmos novamente. Mas vejam que todo esse movimento não é estático, pois, os operadores do poder também se desenvolvem. Há, portanto, um *devoir*, um eterno vir a ser, um eterno tornar-se livre, um eterno criar-se a si mesmo.

O que é preciso colocar, então, é que a subjetivação, a relação consigo, não deixa de se fazer, mas se metamorfoseando, mudando de modo, a ponto do modo grego tornar-se uma lembrança bem longínqua. Recuperada pelas relações de poder, pelas relações de saber, a relação consigo não para de renascer, em outros lugares e em outras formas. (DELEUZE, 2005, p. 111)

Do mesmo modo, deve-se dizer que:

O tema da estética da existência como produção inventiva de si não marca, entretanto, um retorno ao sujeito soberano, fundador e universal, nem a um abandono do campo político [...]. A estética da existência, na medida em que ela é uma prática ética de produção de subjetividade, é, ao mesmo tempo, assujeitada e resistente: é, portanto, um registro eminentemente político (REVEL, 2005, p. 46).

Seguindo as reflexões de Deleuze e Revel, não seria exagero dizer que os modos de subjetivação, além de promover o reconhecimento histórico das formas como nos constituímos como sujeitos, possibilita-nos o vislumbre de novas práticas, mais criativas e ativas, cuja finalidade é, ao mesmo tempo, promover elevação e transformação individual e social.

Considerações finais ou nem isso?

Na perspectiva aqui adotada, Nietzsche e Foucault ampliam as possibilidades de inserção dos homens e mulheres no mundo, e ao mesmo tempo interferem nessas relações. Buscam-se, dessa forma, subjetivações concretas, de novas empiricidades e originalidades, superpondo-as às antigas manifestações metafísicas. Mas, o que fizemos até aqui, não foi metafísica?

Acreditamos que não, pois, não tratamos de professar possibilidades universais ou receitas, mas sim tentamos provocar cada indivíduo a pensar em suas relações e em suas possibilidades de resistência, de libertação. Não há, portanto, aqui, a prepotência de se universalizar as formas de experimentação; cada sujeito tem que encontrar suas possibilidades, criar e inventar, ser artistas de suas vidas.

Nessa medida, Nietzsche e Foucault, são quem nos propiciam tal investitura, por tratarem as coisas a partir das experiências humanas, ou melhor, dos experimentos que nós fazemos com nós mesmos, muitas vezes conduzidos por representações desconhecidas. Logo, a percepção da subjetividade apresenta-se nas teias de relações históricas, concretas. Mas, são também filosóficas, pois questionadoras do *modus operandi* histórico ao qual o sujeito está inserido. Quando Foucault fala de processos históricos de produção de subjetividade, ele nos propõe, assim como Nietzsche (HH, *Das coisas primeiras e últimas*, § 2), um filosofar histórico: “[...] não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário [...]”. Portanto, atitudes afirmativas e criativas acerca da vida são fundamentais para que possamos ser os poetas e poetisas de nossas vidas, para entre outras coisas, não nos apegarmos às rotulações mesquinhas e apequenadoras. Mas, quando propomos isso, não nos tornamos transmundanos?

Encontros com Foucault

Referências

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant'Anna Martitns. São Paulo, Brasiliense, 2005.

_____. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. A Ética do cuidado de si como liberdade. In: _____. *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universidade, 2006. p. 264-287.

_____. Soberania e disciplina. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. 1. ed., 4ª tiragem. São Paulo: Martins fontes, 2005.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

_____. O sujeito e o poder. In: *Ditos e Escritos IX. Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro, Forense Universidade, 2014, p. 118-140.

_____. *História da Loucura: na Idade Clássica*. Trad. Jose Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Em defesa da sociedade*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

HAN, Béatrice. The analytic of finitude and the history of subjectivity. In: GUTTING, Gary. *The Cambridge companion to Foucault*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 176-207. Disponível em: [http://copyfight.me/Acervo/livros/CAMBRIDGE%20COMPANIONS.%20GUTTING,%20Gary%20\(org\).%20Foucault.pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/CAMBRIDGE%20COMPANIONS.%20GUTTING,%20Gary%20(org).%20Foucault.pdf).

Encontros com Foucault

JAPIASSU, Hilton. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (Companhia de bolso).

_____. *A Gaia Ciência*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Companhia de Bolso).

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. (Companhia de bolso)

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Companhia de bolso).

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se Filósofa com o Martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Minas Gerais: Editora Autêntica, 2009.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos, SP: Claraluz, 2005.

SUGIZAKI, Eduardo. *Uma história dos modos de subjetivação: Foucault e a Idade da vida*. Projeto de pesquisa de estágio doutoral na França. Universidade Federal de Goiás/Universidade da Picardia Júlio Verne, 2006. (mimeo)

DA IMATURIDADE À AUTONOMIA:
A RESPOSTA DE MICHEL FOUCAULT À
PERGUNTA “O QUE É A CRÍTICA?”
E SEUS POSSÍVEIS REFLEXOS NA
CONTEMPORANEIDADE

Victor André Pinheiro Cantuário

Durante o período em que atuou como professor no *Collège de France* e em decorrência de regras específicas do cargo que ocupava na instituição, Michel Foucault dedicou-se à pesquisa e comunicação de cursos cujo conteúdo deveria compor um projeto geral categorizado por ele como história do pensamento. Esse exercício profissional resultou em treze conferências que somente foram interrompidas pela morte do filósofo, em junho de 1984.¹

Com o referido projeto, a intenção de Foucault (2008, p. 4) era de se distanciar de dois outros métodos já legitimados na cultura acadêmica europeia e reunidos sob a rubrica história das ideias: de um lado, estava a história das mentalidades “que se situará sobre um eixo indo da análise dos comportamentos efetivos às expressões que podem acompanhá-los”; do outro, a história das representações ou dos sistemas representativos, com seu duplo objetivo de “análise das funções representativas” ou das ideologias e de “análise dos valores representativos de um sistema de representações”, em outros termos, “a análise das

¹ À exceção de 1976-1977, ano de recesso do filósofo, a ordem dos cursos proferidos foi a seguinte: *La Volonté de savoir* (1970-1971), *Théories et Institutions pénales* (1971-1972), *La Société punitive* (1972-1973), *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-1974), *Les Anormaux* (1974-1975), *Il faut défendre la société* (1975-1976), *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), *Subjectivité et Vérité* (1980-1981), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le Gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité* (1983-1984).

Encontros com Foucault

representações em função de um conhecimento – de um conteúdo de conhecimento ou de uma regra, de uma forma de conhecimento – considerada como critério de verdade”.

Percebe-se que a atenção à explicação foi uma preocupação constante do filósofo francês seja na condição de escritor, seja como figura pública. Isso se pode notar tanto pela extensão de seus livros, as notas de pé de página, as entrevistas concedidas quanto pelos cursos materializados nas conferências.

Essa atenção como que o obrigava, no caso dos cursos, a antes de iniciar o tema a ser tratado em cada ocasião, efetuar um movimento de retorno a fim de sumarizar o(s) do(s) anterior(es) de modo que seus ouvintes pudessem estar cientes do percurso tomado, os motivos que levaram até ali e para onde iriam se encaminhar em seguida.

Contudo, houve momentos em que esse para onde custava a ser alcançado, como se pode observar, por exemplo, na conferência de 1978-1979, os pronunciamentos de Foucault (2009) desculpando-se pelos sucessivos alongamentos por razões que identificava como questões de método. Aliás, essa questão de método ou explicação sobre a natureza de um curso se fazia muito presente nas falas contidas nas treze oportunidades em que palestrou para auditórios atentos à sua exposição, movimentos e destaques.

Seja como for, queixava-se ele de não encontrar um ambiente no qual pudesse, de fato, estabelecer uma discussão a fim de, se necessário, rever algum ponto exposto ou corrigir algum equívoco cometido, pois ainda que se dispusesse a responder perguntas após os cursos, ao que tudo indica, seus ouvintes em número escasso atendiam ao convite.

Diante da aparente sobriedade adotada pelo pensador francês, é curioso que haja vozes dispostas a atacar não apenas sua obra, mas invalidar suas falas classificando-as como vagas, superficiais, falsas ou, em algumas oportunidades, expressar o incômodo que sentem ao saber do quão frequentado o pensamento foucaultiano é e como são numerosas as referências ou citações aos seus trabalhos.

Encontros com Foucault

Ocorre que muitos fatores contribuem para a popularização ou não de um autor, seja acadêmico, seja escritor em sentido lato, e não se pode negar que, no caso de Foucault, se está diante de um pensador de metrópole, de centro, europeu, para o qual os olhares de uma parcela significativa da mídia, da crítica especializada ou não e de aspirantes a cargos como o ocupado por ele estavam e estão voltados a fim de colher matéria, informações para suas investidas ou contrainvestidas, apreciando ou desaprovando seus argumentos.

Creio que parte desses comentários mais depreciativos se atenham no escrito e para além dele em dois eventos constantemente utilizados para rebaixar ou invalidar o seu pensamento e análises: 1) sua postura aparentemente apática em relação ao Irã durante a revolução dos anos de 1970 que transformou o país em uma república teocrática e sagrou o aiatolá Ruhollah Khomeini como supremo líder; 2) e sua participação, com outros pensadores franceses, na revisão do Código Penal, o que para os padrões ocidentais do presente é entendida como uma defesa da pedofilia.

Sobre a primeira ressalva, deve-se acrescentar que pesa em contrário a sentença de morte proferida pelo líder religioso, em fevereiro de 1989, contra Salman Rushdie devido à publicação de *Os versos satânicos* (1988), e que, segundo o entendimento das autoridades islâmicas no Irã, permanece válida até os dias de hoje, sendo revogável apenas por um aiatolá.

Ocorre que Khomeini faleceu em junho de 1989, quatro meses após o pronunciamento original da acusação em desfavor do escritor britânico e seu sucessor, aiatolá Ali Khamenei, líder supremo do Irã em exercício desde então, se manifestou, em 2005, pela manutenção da dita sentença.² Ressalte-se que à época das acusações, Rushdie teve de permanecer escondido dado o

² Cf.: CHEN, Angela. Is the Fatwa against Salman Rushdie real? – *JSTOR Daily, on-line*, March 3, 2016. Disponível em: <<https://daily.jstor.org/was-the-fatwa-against-salman-rushdie-real/>>. Acessado em: 19 fev. 2020.

Encontros com Foucault

desdobramento dos fatos, mas o tradutor japonês do livro, Hitoshi Igarashi, foi brutalmente assassinado.³

No entanto, as opiniões divergem, enquanto muitos se posicionam a favor de Rushdie, outros veem a reação de Khomeini como despropositada e de segunda mão, pois o aiatolá não lia em inglês, língua em que o livro foi originalmente publicado, e encontrou terreno propício para desviar a atenção da guerra Irã-Iraque, da crise e dos escândalos envolvendo seu governo, estando a sua atenção, naquele ano de 1989, bem mais preocupada em garantir a continuidade do novo estado islâmico que ele havia criado.⁴

A respeito da segunda ressalva, é fundamental que se possa observar o contexto sociopolítico da época, isto é, ter-se conhecimento seguro do que ocorria na França naquele momento para que não se proceda a condenações evasivas ou tentativas de justificação infundadas.

Como resultado do “Maio de 1968”, o ar que se respirava resumia-se no mote “proibido proibir” e tudo que soasse como proibição ou moralismo remetia à velha ordem aristocrática que se tentava implodir por uma nova, a qual se opunha a qualquer forma de autoritarismo.

Era a febre da época, a moda que se seguia, o momento das petições, e uma delas, enviada em forma de comunicado ao *Le Monde*, foi publicada em 26 de janeiro de 1977, assinada por mais de 60 intelectuais franceses como Sartre, Beauvoir, Barthes, Guattari, Hocquenghem, Lyotard, Matzneff.⁵

³ Cf.: WEISMAN, Steve R. Japanese Translator of Rushdie book found slain. *The New York Times*, Books, on-line, July 13, 1991. Disponível em: <<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/99/04/18/specials/rushdie-translator.html?module=inline>>. Acessado em: 19 fev. 2020.

⁴ Cf.: DABASHI, Hamid. The Salman Rushdie affair: thirty years and a novelist later. *Al Jazeera*, on-line, 19 Feb 2019. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/salman-rushdie-affair-years-novelist-190217140017088.html>>. Acessado em: 19 fev. 2020.

⁵ Cf.: CHALANDON, Sorj. Libération a-t-il soutenu la pédophilie en 1974? – Libération, on-line, 24 septembre 2017. Disponível em: <<https://www.liberation.fr/checknews/2017/09/24/liberation-a-t-il-soutenu-la-pedophilie-en>>

Encontros com Foucault

Foucault não endossou a lista de janeiro, mas outra datada de maio do mesmo ano que acompanhava o texto intitulado “Carta aberta à Comissão de revisão do Código Penal para a revisão de certos textos legislativos tratando da relação entre adultos e menores”⁶ e assinada por mais de 80 personalidades franceses de todas as áreas.

Quando postos em comparação, fica evidente que houve uma extrema confusão entre os dois textos, seus sentidos e intenções: o enviado ao *Le Monde*, demandando a liberação de três homens acusados e condenados a três anos de prisão por atentado ao pudor, e a Carta enviada à Comissão solicitando atenção às brechas da lei.⁷

Sendo como for, cada signatário de ambos os textos teve suas motivações e, portanto, atendo-se ao contexto e aos fatos, é necessária a reunião de evidências a respeito para, sem se incorrer em erro, melhor se chegar a um entendimento do ocorrido a fim de se emitir algum juízo.

A respeito dessas polêmicas, cabe ter em mente que as universidades também têm suas modas, estilos, movimentos, escolas de pensamento, tendências que em um dado momento estão em maior evidência que outras: um dia se fala em estruturalismo, no dia seguinte em hermenêutica, alguém resgata algo do positivismo, outro alguém retorque com uma reanálise cartesiana etc. Talvez possamos nos referir a essas posturas quando adotadas precisamente sendo modas de época como “vícios estilísticos”.

1974_1652441>. Acessado em 19 fev. 2020. E ANDRACA, Robin. Matzneff: les signataires d'une pétition pro-pédophilie de 1977 ont-ils émis des regrets? – Libération, *on-line*, 2 janvier 2020. Disponível em: <https://www.liberation.fr/checknews/2020/01/02/matzneff-les-signataires-d-une-petition-pro-pedophilie-de-1977-ont-ils-emis-des-regrets_1771174>. Acessado em 19 fev. 2020.

⁶ Disponível em: <<http://www.dolto.fr/fd-code-penal-crp.html>>.

⁷ Cf.: DOLTO, Catherine. Pédophilie: des amalgames irresponsable. *Le Monde*, 09 mars 2001. Disponível em: <<http://www.dolto.fr/fd-code-penal-lemonde.html>>. Acessado em: 19 fev. 2020.

Encontros com Foucault

Penso que em ambos os casos e em semelhantes deve prevalecer o cuidado que tais discussões demandam e, evidentemente, em se tratando de uma figura histórica, a consideração do momento em que viveu, a cultura que lhe serviu de base para o desenvolvimento de suas ideias, seu contexto de pensamento e as leituras que decidiu fazer de determinados problemas, sabendo-se que, no caso em foco, poder, verdade e sujeito foram os três eixos de discussão sobre os quais Foucault (2015) organizou sua obra e seu pensamento.

Penso que ainda temos alguma liberdade para concordar ou discordar de Foucault ou de qualquer outro pensador e enquanto tivermos espaço para o debate, para exercícios dialéticos, é mesmo nossa função agir assim, isto é, aderir a uma atitude crítica diante daquilo que somos convidados a confrontar, questionando sua consistência e coerência ou não como pensamento exposto.

O contrário disso se materializa nas posturas totalitaristas e aí somente a uma voz é garantido o direito de fala e esta é manifesta como imposição, expressão monológica, aproximando-se do que o filósofo francês entendeu, em certa altura de seu trajeto intelectual, como domínio.

E por se ter mencionado o papel da crítica como avaliadora de uma obra ou pensamento, como atitude questionadora, o que gostaria de pôr em análise é a maneira como Foucault (2015), em comunicação feita na Sociedade Francesa de Filosofia (SFF), no dia 27 de maio de 1978, tratou de problema levantado na pergunta-título do evento, “O que é a crítica?”.

Afinal, o que pensamos quando temos de pensar em crítica ou pensar criticamente? Em crítica positiva ou negativa? Crítica construtiva, se algo assim for possível? Pensamos, se tivermos conhecimento disso, nas Três críticas kantianas? Na *Crítica da razão dialética* de Sartre? Na *Crítica da razão negra* de Mbembe? Ou em nada disso?

Saiba-se que para a comunicação sobre o sentido da crítica, Foucault se aventurou no texto publicado por Kant (2012) em periódico do qual era colaborador frequente, o *Berlinische*

Encontros com Foucault

Monatsschrift, datando de dezembro de 1784, intitulado *Was ist Aufklärung?*, frequentemente traduzido como “O que é esclarecimento?”.

Na primeira lição do curso de 1982-1983, Foucault (2008) acrescenta um detalhe: naquele mesmo ano, em setembro, o filósofo judeu-alemão, Mendelssohn, considerado o precursor do iluminismo judaico, também havia publicado um texto com título assemelhado, ao qual, provavelmente, Kant não teve acesso, pois nesse momento trabalhava no seu, que teria divulgado três meses depois.

Essa publicação de dois textos respondendo à mesma questão tem importância para o filósofo francês por dois motivos: 1) ambos, Kant e Mendelssohn, despontam como iniciadores do jornalismo filosófico; 2) ambos os textos defendem expressamente não apenas “a possibilidade, não somente o direito, mas a necessidade de uma liberdade absoluta não somente de consciência, mas de expressão”, e, mais ainda, a liberdade de se expressar livremente no tocante às questões religiosas (FOUCAULT, 2008, p. 10).

Mas além disso, Foucault avança no tópico, dialogando com o filósofo de Königsberg e visando obter qual a resposta deste à pergunta-título. Nas palavras de Kant (2012, p. 145), o “Esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro.”⁸

Aqui surgem algumas considerações que precisam ser feitas: 1) qual o problema sob investigação? Resposta: a imaturidade autoimposta reforçada, causada, pela preguiça e pela covardia; 2) qual a resposta para o problema (não uma solução)? Resposta: o Esclarecimento; 3) qual o procedimento a ser utilizado para combater a preguiça e a covardia, sair da imaturidade e prontamente alcançar o Esclarecimento? Resposta: “*Sapere Aude!*”

⁸ Na referência utilizada, esclarece-se que algumas traduções optam por menoridade em vez de imaturidade.

Encontros com Foucault

Tenha coragem para usar sua própria mente! Este é o lema do Esclarecimento?” (KANT, 2012, p. 145, itálico meu).

Veja-se que no século XVIII, um filósofo alemão se opunha à uma situação que para ele se configurava como algo completamente contrário à racionalidade característica do ser humano, agravada pelo comodismo que é esse se deixar guiar como massa sem rosto, a qual se habitua ao exercício da obediência e permanece mergulhada em sua plácida inconsciência de si e do mundo, mas uma inconsciência da qual, paradoxalmente, tem consciência porque é autoimposta.

O chamamento kantiano, guardando a devida distância histórico-social, parece menos dirigido aos seus contemporâneos e bem mais aos sujeitos deste século com seu excesso de instruções (*personal computer*, *personal assistants*, diretores espirituais) e de “facilidades”, que tendem a não apenas estimular como fortalecer suas preguiça e covardia, com sua formação superficial, permitindo-lhes emitir juízos e efetuar julgamentos sem o devido conhecimento dos fatos que compõem determinado acontecimento. Eis o século das instruções e da sabedoria envergonhada!

Olhando para a trajetória histórica da humanidade, é curioso notar que a suposta evolução tecnológica não foi seguida de perto por uma evolução do homem em sociedade, afinal, ainda pesa bastante ou talvez hoje pese mais que antes a necessidade desse “gado doméstico”, para usar uma expressão kantiana, de ser conduzido por não se querer conduzir. Pastores os há em excesso: nas religiões, na política/partidos políticos, na economia. “Regras e fórmulas, esses instrumentos mecânicos do [mau] emprego racional”, estão disponíveis em todos os lugares e para todas as finalidades (KANT, 2012, p. 146). Enfim, em todos os setores da vida social se encontram indivíduos dispostos a liderar esse rebanho, conduzindo-o satisfatoriamente até a beira do precipício.

Ora, sair da imaturidade, tornar-se esclarecido, usar a própria mente ou entendimento, fazer uso público de sua razão, todos esses passos são menos interessantes e mais

Encontros com Foucault

estressantes/cansativos, pois demandam, inevitavelmente, um esforço que muitos não estão dispostos a empreender. Outros são os prazeres e as vontades dos sujeitos do agora.

Lipovetsky (2007) bem nos há de reforçar isso quando se refere a essas vontades características de um modelo de sociedade do consumo que se constitui em três fases que vêm se desdobrando desde os anos de 1880. Uma sociedade cuja linguagem preferencial é a do consumo de massa.

Daí, resultará uma sociedade para a qual se criam e estimulam as novidades, que será revestida pela lógica da sedução. Entre os mecanismos de controle do estado há um, o mercado de consumo, com aparatos próprios e distintos dos da economia, apesar de estar associado a ela, que pouco são considerados por Foucault.

De todo modo, Foucault debaterá algumas “lacunas” disponíveis no texto kantiano, entre as quais a não determinação do que seria esse momento identificado como Esclarecimento (é histórico? psicológico?) e para onde encaminharia; a não definição de quem seria esse homem intimado a sair da situação de obediência (espécie? sociedade?), concluindo que o objetivo exposto no texto apresenta alguns sérios pontos de reflexão que não podem ser ignorados.

A seguir, o filósofo francês tratará de estabelecer uma relação que há de se estender da conferência para a Sociedade Francesa de Filosofia (SFF), a respeito das três figuras-guias citadas como exemplo no texto do filósofo alemão (o livro, o pastor, o médico), alcançando o curso de 1982-1983.

A interpretação de Foucault (2008; 2015) aponta que tais referências encontrariam equiparação nas três críticas (*da Razão Pura, da Razão Prática, da Faculdade de Julgar*) escritas por Kant. O que significa afirmar que o livro corresponderia à primeira, o pastor corresponderia à segunda e o médico se relacionaria com a terceira dessas.

Da relação primeira crítica-livro, destaca-se a defesa do uso do entendimento (*Verstand*) de maneira autônoma, colidindo com a primeira atitude crítica de suspeitar da autoridade da

Encontros com Foucault

Escritura, aqui entendida como o livro-base das religiões judaico-cristãs, mas penso que pode se estender à toda gama de livros “orientadores” de práticas de fé.

Da relação segunda crítica-pastor, compreende-se o uso da própria consciência como orientadora de nossa conduta, colidindo com a segunda atitude crítica de suspeita contra a estrutura jurídica, das leis, da obediência que um dado governo demanda de seus súditos, cidadãos, por que é preciso obedecer a esse governo, eis a pergunta-chave. É uma crítica com forte tom de desobediência civil.

Na relação terceira crítica-médico, advoga-se pelo melhor uso do gosto, ou seja, é uma crítica com objetivos mais estéticos e colide com a terceira atitude crítica de suspeitar da autoridade em si, isto é, da capacidade de julgamento de uma autoridade, do peso que sua palavra personificada, por exemplo, na figura de um juiz possui.

É fundamental reforçar que o objetivo principal de cada uma dessas figuras é exercer sua autoridade sobre outrem e quanto maior o grau de legitimidade que possuem, quanto maior nossa preguiça e covardia, menor resistência hão de encontrar, a não ser que em vez de se despersonificar, *s’assujeter*, como dirá Foucault (2015), cada indivíduo opte, através da via kantiana, pela saída da imaturidade.

A conclusão foucaultiana à análise dos argumentos expostos no texto-base, tratando da conquista ou quem sabe re-conquista da autonomia, demonstra uma importante discordância no tocante a isso: de um lado, o filósofo alemão se manifesta bastante preocupado com a necessidade de as pessoas poderem expressar livremente o que pensam, principalmente, sobre questões religiosas; do outro, em favor do uso público da razão, sacrifica-se o uso privado, isto é, aquele que somente é exercido na função de um cargo, quer dizer, em ambientes controlados.

Nesse segundo aspecto, livre dos olhos do público, obediente como parte da máquina de governar, sobressai-se para Foucault que (2008, p. 38): “Quanto mais você permite a liberdade de

pensamento, mais você terá certeza de que a mente do povo estará conformada à obediência.”

De todo modo, para ambos os casos, a excessiva referência kantiana ao campo religioso, constatável pela leitura do artigo, tende a enfraquecer o argumento da busca da autonomia, ainda mais quando menciona a figura do monarca Frederico da Prússia comentando que, no quesito religião, este não determinou absolutamente nada, mas tinha à sua disposição “um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a paz pública” (KANT, 2012, p. 153).

Ainda que tenhamos adiantado a definição de crítica quando tratamos da breve interpretação das três obras kantianas e suas correspondências com as três suspeitas, é necessário a ela retornar para que o *lien* com a contemporaneidade possa ser melhor estabelecido e a intenção de associar essa forma de comportamento com o cenário em curso transcorra satisfatoriamente.

Quando em 1978 o filósofo francês se lançou ao tema da crítica, de pretender defini-la tendo ao seu lado o texto kantiano de 1784 como referência, ao qual recorreu insistentemente antes do curso de 1982-1983, sua perspectiva era se aproximar de uma resolução para o problema em cena, aquele que compete à arte do governo alheio ou do se deixar governar (as antigas *technê technôn* da igreja grega ou a *ars artium* da igreja romana), o que envolve, diretamente, a questão da obediência da qual se esboçaram algumas proposições *supra*.

Então, mais ou menos desde o século XV, surgiu “uma certa maneira de igualmente falar, pensar, dizer, agir; uma certa conexão com o que existe, com o que se diz, se faz; uma conexão com a sociedade, com a cultura e também com os outros”, que se pode denominar de atitude crítica (FOUCAULT, 2015, p. 34).

Ora, o problema contido na arte de governar e o elemento da obediência que essa arte demanda, a partir da qual os indivíduos se sujeitam, teve sua expansão (secularização, laicização) assegurada com a entrada na modernidade e isso possibilitou a multiplicação das artes de governar para vários domínios como a

Encontros com Foucault

educação, a economia e a política. É nesse ponto que Foucault (2015) irá citar o conceito de “governamentalidade” para se referir ao problema levantado.

Cabe resgatar que o filósofo francês já utilizara esse conceito, de sua autoria, no curso de 1977-1978, atribuindo-lhe três significados, um dos quais, necessariamente o primeiro, remete basicamente às instituições “que permitem o exercício deste específico, embora muito complexo, poder que tem a população como seu alvo, a economia política como sua maior forma de conhecimento e os aparatos de segurança como seu instrumento técnico essencial” (FOUCAULT, 2009, p. 108-109).

A mensagem aí contida indica alguns problemas que são evidentes, possíveis de serem notados, entretanto, propositalmente, passam despercebidos diante de estratégias de convencimento e técnicas de desvio de atenção: há um processo de governamentalização que se vem estendendo desde a cultura helênica, provavelmente seja anterior a ela; transpôs-se para a cultura latina e suas formas de organização do espaço urbano; alcançou as cidades-estado medievais; adequou-se à nova ordem estrutural demandada pela modernidade, a qual acrescentou o elemento racional ao processo, estatizando o espaço social no mundo ocidental e garantindo que esse longo processo não sofresse qualquer ruptura, ainda que aparentemente isso possa ter ocorrido.

Em resumo, trata-se de um processo de desenvolvimento de formas de controle nos mais diversos aspectos da vida em sociedade, a tal ponto que não é possível se impor contra, ou seja, afirmar “não queremos ser governados”, esse é um direito que nos foi subtraído *a tout court*.

O que restou à cultura ocidental cujos pulmões se inflam como se pudessem realmente dar alguma resolução à questão é a dura constatação de que tão somente pode anunciar isto: “como não ser governado *desse jeito*, por esses aí, em nome desses princípios aqui, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não por isso, não por esses”

Encontros com Foucault

(FOUCAULT, 2015, p. 37, *itálico do autor*). E a isso, parece ter se dado a ilusão de escolha, o que, em última instância, não há.

O caminho aberto como resposta viável que surge diante do problema posto é a reação que toma a forma de uma atitude crítica, essa adversária de toda arte do governo alheio. A atitude crítica é exatamente essa suspeição à qual se faz adesão quanto se diz “*ser governando, mas...*”, conforme os elementos demonstram.

Ela se dispõe não como solução e sim como maneira de escapar ou pretender a substituição de quem governa, um tipo de “*inservidão*” à qual se adere voluntariamente. Interessante notar que não se utilizam palavras como dominar ou reinar para se referir a esse novo fenômeno que tem como paralelo a atitude crítica.

A esse ponto, o filósofo francês preocupa-se em apresentar distinções para aclarar quão a arte de governar é diferente de outras formas de administração da vida em sociedade, traçando um caminho que avança da entrada da cultura ocidental na modernidade, precisamente do século XVI em diante, notando que a maioria das formas de administração da desse período já se encontram superadas.

Entretanto, a despeito dessa observação, mesmo no século XXI ainda existem culturas ou países nos quais efetivamente a população é dominada já que o controle é mantido e conservado com a aplicação de excessivas doses de violência e uso de estratégias de amedrontamento.

Foucault (2009, p. 123), ao distinguir a arte de governar das outras – importa manter em mente que se está falando de indivíduos governando indivíduos ou indivíduos sendo governados por outros –, identifica a origem de tal prática “em um Oriente pré-cristão, e então no Oriente cristão, e em duas formas: primeiro, na ideia e organização de um tipo de poder pastoral, e, segundo, na prática da orientação espiritual, a orientação das almas”.

Não é difícil de imaginar os rumos que tal ideia irá tomar de um conduzindo os demais que obedecem aos seus comandos e

Encontros com Foucault

onde a encontraremos mantendo o mesmo preceito que nos chegou ao conhecimento, isto é, na cultura hebraica, posteriormente, na ideia abraçada pelo Ocidente de uma cabeça sobre as demais, presente na figura das autoridades religiosas, dos políticos autoeleitos e, mais à frente, eleitos pelo povo com o qual manterão um vínculo inicialmente afetivo e este se desenvolverá até a sua completa dissolução, o pacto se torna código, conforme se pode observar no cenário atual.

Contudo, para que a dada estabilidade governamental se mantenha, toda uma estrutura se faz fundamental à nova figura do governante. Essa estrutura há de ser organizada, em um primeiro momento, sobre o eixo político para, em seguida, assentar-se sobre o eixo econômico, elemento essencial para o surgimento da sociedade civil cuja existência demandará na mesma medida novas formas de ação de controle, regulação ou intervenção, já que a população que constitui essa sociedade civil nascente e original, com necessidades específicas bastante distintas daquelas de sociedades em outros séculos, tem seu próprio ciclo de transformação, o qual, de alguma forma, precisa ser de conhecimento do governante a fim de este poder intervir como lhe soar mais adequado aos seus objetivos, dissimulando mais adequação aos limites delineados por essa sociedade do que tentativa explícita de controle.

E nisto reside um dos movimentos mais nocivos da governamentalidade atual: a intervenção na vida em sociedade através de práticas de saúde, educação, mobilidade urbana etc., atraindo para si a atenção, o endosso e o suporte de uma parcela da população, se não da maior parte, através de discursos de supostos benefícios quando, tendo seu apoio ou não, integral ou parcial, interessa-se tão unicamente por mantê-la sob suas rédeas.

Cabe recordar a ilusão kantiana da liberdade sem liberdade, isto é, finge-se gozar de alguma liberdade, por exemplo, de expressão, e sacrifica-se outra forma qualquer de liberdade, afinal, a contemporaneidade inventou tantas formas de liberdade que deixariam resabiado o filósofo de Königsberg.

Encontros com Foucault

Nesse momento, gostaria de fazer uso de todo o trajeto percorrido para estabelecer alguns pontos de contato na contemporaneidade com a atitude crítica extraída por Foucault da leitura que realizou de Kant, visto que toda essa reflexão tem como fundamento o desenvolvimento que este filósofo deu à palavra crítica modificando seu uso e sentido de maneira incontornável para a posteridade.

A contemporaneidade ou aquilo a que se tem dado vários nomes testemunhou o fim de um *ancien régime*. Esclareço que não emprego a expressão com o seu costumeiro valor francês de extinção e passagem da ordem monárquica absolutista para a republicana, mas a aplico como significando uma forma de praticar política cujo termo é atingido com o fim da Primeira Guerra Mundial, pois outro regime de administração do poder irá resultar daí, possibilitando o surgimento e ascensão de estados totalitários, por um lado, e o início do processo de descolonização africana, asiática, latino-americana⁹, por outro, o qual ainda está em fluxo¹⁰ para se completar.

As lições kantiana e foucaultiana são particularmente esclarecedoras porque à luz de suas considerações é que se pode melhor compreender as consequências daquele estágio de evolução do estado que foi a entrada na era da governamentalização com a estatização da vida em sociedade e também o fortalecimento de uma ideia bastante antiga, mas cujos ecos nos alcançaram: da superioridade de um grupo ou povo sobre outro(s).

Ora, nossa entrada e saída do século XX se deu entre conflitos de abrangência global que puderam ser acompanhados,

⁹ Também está em curso um processo de descolonização de mentalidades e comportamentos. Cf.: BETTS, Raymond F. *Decolonization*. London and New York: Routledge, 2005. p. 95-100.

¹⁰ A sombra do colonialismo ainda está à espreita. Ele finge-se de morto, mas continua em ação como “uma mão escondida” ativamente controlando “o destino de suas antigas colônias, apesar de elas serem politicamente independentes”. Cf.: ROTHERMUND, Dieter. *Routledge Companion to Decolonization*. London and New York: Routledge, 2006. p. 273-274.

Encontros com Foucault

alguns em tempo real, e foram registrados de diversas maneiras, pois os meios de comunicação deram um salto qualitativo sem precedentes em poucas décadas.

Certamente, esse avanço na comunicação contribuiu para a fragilização e desintegração de uma forma de dominação e, igualmente, de governo em sua face mais prejudicial, está-se a falar do colonialismo, ao qual, curiosamente, uma das maiores formas de resistência, expressão da busca por autonomia ou atitude crítica foram as artes, não a religião, contrariando a percepção de Kant (2012) de que aquelas não são objeto de tutela por oferecerem menor risco de degradação que esta.

Percebe-se que o colonialismo também foi combatido em suas bases através da problematização daquela fórmula de suspeita foucaultiana segundo a qual, se temos de ser governados, não queremos desse jeito, por esses indivíduos, muito menos a partir desses valores que são deles, não nossos.

A literatura, em particular, exerceu papel fundamental na circulação de ideias de caráter emancipatório, fortalecendo movimentos como aquele da luta por direitos civis nos Estados Unidos, ou de resistência às ditaduras que parasitariamente se assentaram no mundo latino-americano, ou ainda da expressão da identidade africana em suas variadas manifestações, em luta ainda em curso contra a escravidão e por condições de vida que possam ser consideradas dignas.

O colonialismo, deve-se dizer, é resultado daquela nova forma de governar de que falava o filósofo francês e cujo surgimento se deu no século XVI, a pastoral, com um poderoso aparato e técnicas de controle, além de estar abastecido daquela inspiração religiosa que orientou a expansão de muitas nações europeias nesse mesmo século, motivou a dizimação de populações nativas e o estabelecimento de colônias ou para exploração de recursos naturais ou para desenvolvimento de unidades de vivência a fim de civilizarem, esse era seu dever maior, sua missão na terra, o elemento aborígene e inculcar nele seus valores morais e culturais (formatação de comportamentos e mentalidades), seus hábitos linguísticos (formatação da

Encontros com Foucault

percepção do mundo nomeável), sua forma de governo (imposição da inclusão em um dado grupo social e limitação de suas opções de escolha de existência e de discurso nesse grupo), por fim, estipulação de um ordenamento que determinasse os limites do válido (permitido) e não válido (proibido), primeiro como direito natural (pacto), depois, evoluindo para o direito positivo (código).

Interessante que essa modificação na forma de governar há de se relacionar com o que, no curso de 1975-1976, Foucault (1998) chamará de guerra de raças, direito à invasão e contra-história, notando que o primeiro desses termos terá seu sentido e campo operatório alterados pela revolução científica do século XIX e graças ao discurso evolucionista migrará para os domínios da biologia e, em seguida, há de se configurar como luta de classes.

Entendo que apesar de o filósofo francês delimitar essa contra-história às ações daqueles que se sentem no direito à insurreição, à derrubada de um rei, imperador, eles, não resta dúvida, hão de se tornar os novos escritores da narrativa oficial, da história que deve ser, até também serem depostos em ciclo contínuo de ascensão e queda.

É por esse motivo que a eles deve ser estendido o pesado fardo de terem contribuído para a elevação do colonialismo à forma de dominação por excelência, já que não se trata apenas de uma raça conquistando e subjugando outra, o que está em jogo são constituições de sujeito e de mundo em rota de colisão.

Por isso, sentencia Foucault (1998, p. 55): “No fundo, o corpo social está articulado em duas raças”, uma das quais será protagonista de feitos e conquistas, matriz do poder legitimado e do direito a normatizar; enquanto a outra avançará, a todo custo, sem alcançar sua antípoda, pois lhe é ameaça, inimiga da qual se deve defender nossa sociedade, em um jogo de poder e de ilusão marcado pela distância que as mantêm em contato o suficiente para que se provoquem, mas distante o suficiente para não coexistirem.

Agora, além dos conflitos insistentes entre raças, da espreita frequente dos mecanismos estatais de controle, entramos na

Encontros com Foucault

esfera de um domínio muito mais perigoso, cuja origem se fez já no século passado, após o fim do identificado como *ancien régime*, porque as articulações de poder e as formas de existência social dos sujeitos abriram as portas para a entrada no sistema de governamentalidade do racismo de estado, o qual passou a ser discriminado tão somente como racismo de estado cuja configuração se deve bastante ao nazismo que se apropriou como linguagem sócio-política revestida de tons proféticos desse novo instrumento que serve para justificar toda e qualquer postura de segregação, nivelamento, exclusão, conformação, adaptação, aniquilação.

Eis mais uma vez a face oculta de posturas como a do colonizador, o qual, além da inspiração religiosa de que se investe para cometer atos de barbárie, ainda se julga, como expresso na teoria clássica da soberania, detentor do poder de vida e morte daqueles que estão sob seu domínio.

Suspeite-se que mesmo em estados não colonizados ou que não experimentaram o duro peso da imposição do outro sobre o eu de modo a sujeitá-lo, rebaixá-lo à categoria de massa sem rosto, despersonalizado, aquele direito de vida e de morte ainda se faz presente, posto que em razão da estatização e contabilização da vida, todos os aspectos da vida de uma pessoa são regulados e controlados por quem, como um gerente, os administra, porque através de práticas de controle e de instituições pode orientar, sub-repticiamente, e influenciar as decisões, as preferências, as escolhas dos indivíduos e um de seus maiores aliados nessa tarefa é o setor econômico.¹¹

Veja-se quão imenso é o poder de controle que o governante tem sobre os governados, sobre seus corpos individuais, podendo, por meio de tecnologias disciplinares desenvolvidas com

¹¹ A coleta ilegal de dados de usuários do Facebook por parte da Cambridge Analytica, interferindo no resultado das eleições norte-americanas de 2016, demonstra essa obscura face do controle e da manipulação da vida dos indivíduos. Cf. notícia disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/03/empresa-que-ajudou-trump-roubou-dados-de-50-milhoes-de-usuarios-do-facebook.shtml>>. Acessada em: 27 mar. 2020.

Encontros com Foucault

finalidades de aplicação bem definidas, os “vigiar, adestrar, utilizar e eventualmente castigar” (FOUCAULT, 1998, p. 195).

Basta observar com atenção como a sociedade atual está organizada em níveis, não necessariamente mais em classes, para se saber como o estado vigia, como ele adestra, como faz uso dos corpos individuais e como os castiga. E aí se faz nascer a biopolítica. Será que pela atitude crítica ainda estamos em condições de sequer esboçar uma resistência ou uma suspeita mesmo que pálidas a todo esse aparato cuidadosamente planejado para nos enformar?

Talvez esse cenário de controle absoluto da vida humana em sociedade pareça cena de alguma distopia à Huxley, mas diante do fato de que as ciências da saúde e da vida, para citar um exemplo, têm despontado significativamente, acompanhando o desenvolvimento tecnológico, por um lado, e tentando responder à necessidade da população por tratamentos mais eficazes para determinados e persistentes tipos de doença, por outro, esbarrando-se em experimentos-limite como o do *prime editing*, é provável que antes de encontrarmos uma alternativa mais funcional que a atitude crítica kantiana, a estatização tenha atingido sua próxima etapa e que essa próxima etapa seja, é provável, como já têm apontado certos autores, a dos estados transumanistas¹², e por que não um retorno às já visitadas linguagens da eugenia e da limpeza étnica?

Afinal, o motivador do colonialismo é de fato alguma inspiração moral e religiosa? Creio que não. Enxergo no ato de

¹² Entende-se que o transumanismo alimenta a permanência na imaturidade denunciada por Kant, pois sustenta que os benefícios da modificação e intervenções no humano através da tecnologia compensam os riscos que esta contém. E aliado a isso, alguns transumanistas como Nick Bostrom, pioneiro do movimento, sustentam que se pode economizar tempo sem ter de aprender alguma coisa, pois, para isso, podem-se utilizar módulos específicos (de cálculo, linguagem, de tomadas de decisão etc.) para realizarem determinada função ou ação pelo indivíduo. Um retorno ao livro, ao pastor, ao médico. Cf.: VALERA, Luca. Posthumanism: beyond Humanism? – *Cuadernos de Bioética* XXV, p. 481-491, 2014.

Encontros com Foucault

colonizar, imiscuir-se forçadamente a defesa de uma visão de superioridade *versus* inferioridade, postos em uma cadeia hierárquica. De um indivíduo, o colonizador, acima, com direitos e prerrogativas a si atribuídas pela civilização que lhe deu origem contra um indivíduo, o colonizado, que sequer compreende no ato da imposição do grilhão, do que se trata, posto abaixo, desvalido de direitos porque os seus não garantiram sua integridade diante daquele outro dominador.

Compreendo que as análises históricas das instituições realizadas pelo filósofo francês geralmente se interrompem no início do século passado. Foucault estava decididamente preocupado em produzir estudos que pudessem ser definidos pela sua característica histórica, “estudos na história”, dirá Deleuze (2006, p. 241), afinal ele não realizou “o trabalho de um historiador”, mas de um filósofo e é assim que se deve percebê-lo.

De fato, ele se dispôs a escrever uma certa história das instituições ou dos pensamentos porque compreendia seu trabalho com esse traço particular, mas ao não pensar diretamente o século XX, mantendo postura coerente dada a sua proximidade dos eventos que narraria e tal proximidade em algum quesito poderia se mostrar negativa para a realização de uma análise consistente do objeto de investigação, o filósofo francês instiga que esses mesmos instrumentos e metodologias possam ser utilizados adequadamente na análise dos tempos que ele não incorporou à sua pesquisa.

Resta a compreensão, pelo caminho seguido, de que os conflitos não cessaram, portanto, há uma guerra em curso e por ser humana, trata-se de guerra perpétua. Uma guerra que tem durado tempo suficiente para se evidenciar quais forças nela estão envolvidas. Uma guerra entre hemisférios. Uma guerra entre extremos políticos. Uma guerra intranacional, interinstitucional. Uma guerra entre deuses, religiões. Infelizmente, para todos e cada um de nós há uma guerra em curso e ainda perdura nossa incapacidade de lhe responder à altura.

Encontros com Foucault

Nossa melhor alternativa, nos termos aqui discutidos, desde Kant, reforçada por Foucault e outros tem sido aquela atitude crítica da qual se tentou dar algum vislumbre e que traduzida para comportamentos e discursos de resistência, de rebelar-se, soa, parcamente atualizada, como um “sabemos que precisamos ser governados, mas sabemos também que há outras maneiras, pessoas, valores através dos quais podemos ser governados”. E isso é tudo.

Um cuidado a se manter em mente é aquele com os disfarces utilizados pelas instituições da governamentalidade, sem exceção, para confundir, disfarçando-se, aparentando, dissimulando serem uma coisa e sendo, na intimidade de suas existências particulares, outra bem divergente.

Esse cuidado é necessário para que não se continuem sustentando visões de governos “preocupados” com as suas populações quando, bem esgotamos esse retorno a Foucault, através das diversas técnicas de controle biopolíticas, o que esses governos pretendem é absolutamente tomarem e conservarem o poder sobre a morte de seus indivíduos, pois que sobre a vida destes já o tem.

Esperemos que por atitude crítica possamos em algum momento vindouro entender uma forma de resistência que soe como um “não” mais enfático que protocolar e ao ser pronunciado exerça alguma mudança estrutural em uma dada sociedade para além dos delírios de grandeza de indivíduos que sustentaram e sustentam a vitória final sobre todos os inimigos através do conflito armado ou da mobilização extremista. Os exemplos de um caso e outro não somam nada de frutífero às nossas aspirações, apenas as rebaixam a idealismos desnecessários e inatingíveis.

No entanto, enquanto o momento é ainda uma possibilidade, afinal, pela linguagem científica e os caminhos de análise metodológica a previsão de cenários é ao menos pensável, que nosso entendimento de governamentalidade e estrutura de poder possa ser reconfigurado para percebermos que séculos de assujeitamento têm causado impactos severos através das

Encontros com Foucault

técnicas, procedimentos, fórmulas, regras, toda uma arte da ortopédica que a institucionalização do poder impingiu nas subjetividades passadas, presentes e, se não houver mudança de cenário, futuras.

Sapere aude não é o mote desse século, simplesmente não teria como ser, pois percebe-se um apelo maior à necessidade de compreensão e às potencialidades da linguagem, ao aprendizado da arte de interpretar e que, mesmo não causando o efeito do mote iluminista, essa tem sido a marca ausente e urgente nas sociedades contemporâneas.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Two Regimes of Madness – Texts and interviews 1975-1995*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *La genealogía del racismo*. Curso del *Collège de France* (1975-1976), Buenos Aires: Editorial Altamira, 1998.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au *Collège de France* (1982-1983). Seuil/Gallimard, 2008.
- _____. *Security, Territory, Population*. Lectures at the *Collège de France* (1977-1978). Hampshire; New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009.
- _____. *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Vrin, 2015. p. 33-80.
- KANT, Immanuel. Resposta à questão: O que é Esclarecimento? – Tradução de Mário Pugliesi. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AUTORES

David I. Nascimento é Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei, no ano de 2008. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei, com ênfase nos estudos sobre crítica cultural e identidade. Tem Mestrado em Teoria Literária e Crítica da Cultura pelo PROMEL-UFSJ na linha de pesquisa Discurso e Representação Social. É doutor em Filosofia no PPG-Fil UFPEL, na linha de pesquisa Direito, Sociedade e Estado. Membro do GEF-UFPEL, Grupo de Estudos Michel Foucault, e do GEHAR-UFPEL, Grupo de Estudos Hannah Arendt e do Grupo de Trabalho em Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Interesses de pesquisa: Filosofia Política, Filosofia Moderna e Contemporânea, Análise do Discurso e Michel Foucault. Publicou: “A loucura na vila: reflexões sobre a loucura em Tiradentes”. *INTERthesis* (Florianópolis), v. 14, p. 79-97, 2017; “Althusser e Foucault: possíveis reflexões sobre a função atual da universidade”. *Revista Seara Filosófica* (Online), v. 1, p. 323-337, 2020; com Sônia Maria Schio, publicou “O Poder em Michel Foucault e a Crítica de Axel Honneth”. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, p. 432-447, 2019.

David Junior de Souza Silva é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor Permanente no Mestrado Profissional em Ensino de História da UNIFAP. Editor-Gerente da Revista PRACS - Revista de Ciências Sociais da Unifap, desde 2019. Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Acadêmico) da Universidade Federal do Amapá - PPGH/UNIFAP. Doutor em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás (IESA/UFG). Mestre em Sociologia pela

Encontros com Foucault

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Experiência em Ciências Sociais, realizando investigações sobre Movimentos Étnicos, Movimentos Sociais e Sociologia da Amazônia; e em Epistemologia e Metodologia das Ciências Sociais. Coordenador do Núcleo de Estudos em Etnopolítica e Territorialidades da Amazônia – NETTA/UNIFAP. Membro da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia.

Felipe Luiz é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências-UNESP/Marília-SP. Faz Parte do Grupo de Pesquisa Filosofia e Democracia (FIDEMO), coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo Monteagudo na mesma instituição. Como projeto de pesquisa mais geral, investigamos os desdobramentos do conceito de "filosofia da guerra", especialmente na filosofia antiga e contemporânea; nesses marcos, empreendemos a pesquisa sobre o “conceito de estratégia em Michel Foucault” como propedêutica à continuidade das investigações. Dentre as publicações mais importantes, arrolamos “Arché philosophia: algumas reflexões sobre o caráter e origens da filosofia no em seu primeiro tempo” (2020), “O nascimento da estratégia: notas para uma interpretação da emergência da filosofia” (2017) e “Filosofia como estratégia” (2017); entre comentários à filosofia foucaultiana, destacam-se entre os trabalhos mais recentes: “Há uma ontologia política do saber em Foucault?” (2020), “A genealogia e as relações centro-periferia” (2019) e “Miserável ou irracional: os marxistas brasileiros recebem Foucault” (2019).

Lorena Martoni de Freitas é doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, e período de Doutorado Sanduíche na Université Paris VIII, com financiamento à pesquisa pela agência CAPES. Mestre e Bacharela em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Filiada ao grupo de pesquisa “Estado de exceção no Brasil contemporâneo”,

desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia Política, Teoria Social, e Teoria do Direito e do Estado, com enfoque em Filosofia Francesa Contemporânea e na Filosofia Italiana Contemporânea. Atualmente, desenvolve a pesquisa “Contribuições de Michel Foucault à teoria do Poder Constituinte”. Publicou: “A Sociedade de Segurança Segundo Michel Foucault: Os limites da efetividade do direito no paradigma da governamentalidade” (2019) – *DORSAL – Revista de Estudos Foucaultianos*; “Deslocamentos da Soberania: percursos de um conceito limite em Carl Schmitt e Giorgio Agamben” (2017) – *Revista de Filosofia: Aurora* (escrito em co-autoria com Andityas Matos); e a organização do livro *Biopolítica e o Comum* (2019), juntamente com Andityas Matos, lançado pela editora Initia Via.

Luiz Guilherme Alfaia da Silva Acadêmico do curso de Licenciatura em Sociologia da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. Atualmente é integrante do Núcleo de Estudos sobre Etnopolítica e Territorialidades na Amazônia – NETTA e do grupo de pesquisa Direitos Sociais, Cultura e Cidadania.

Marcos Paulo Torres Pereira é Professor Assistente de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Coordena o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá. Atualmente, desenvolve as pesquisas: “Lembramos para você a preço de atacado: memória, pós-memória e pós-humanidade” e “Identidade Narrativa em Literaturas de Resistência”. Entre suas últimas publicações, encontram-se “Eu sou um ser humano – uma leitura acerca da atualidade da obra de Hanna Arendt”. *Tempo Amazônico*, v. 7, p. 167-185, 2020. (escrito com Nilva dos Santos); “Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia”. *Diálogos* (On-line), v. 24,

p. 275-291, 2020. (escrito com Marcos Vinicius de Freitas Reis); e "Marcadores de corporalidade teriomórfica e metamorfose em O Romance d'A Pedra do Reino". *Revista Decifrar*, v. 7, p. 180-192, 2019. Coordena o Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais (NePC) e participa como pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), ambos da Universidade Federal do Amapá.

Martha Zoni é doutora em Letras pela Universidade Federal Fluminense (2010); fez mestrado em Linguística Aplicada na Unicamp (2001); possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992). Atualmente é professora classe D Associada, nível 2, da Universidade Federal do Amapá. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Análise do Discurso de Linha Francesa, atuando principalmente nos temas relacionados à memória, discurso e identidade acerca de grupos minoritários. Também trabalha na área de ensino / pesquisa / extensão de Português como Língua Materna / Segunda Língua para Surdos e Língua Estrangeira. É professora do Departamento de Letras e Artes da Unifap. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguística Aplicada (NEPLA/Unifap) e o Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais (NePC/Unifap).

Miquéias Serrão Marques é Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Pará (PPGCP-UFGPA) 2016. Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) 2013. Temas que pesquisa: Maquiavel, republicanismo, Sociologia da corrupção, Elites Políticas e Poder Local. Publicou: COSTA, R. M. P.; MARQUES, M. S.; CORREA, L. C. M. Governadores e elites políticas nas regiões do Brasil: Análises preliminares da sobre-representação política e sucesso eleitoral. *Revista Eletrônica de Ciência Política - recp*, v. 10, p. 21-40, 2019; MARQUES, MIQUÉIAS SERRÃO. Corrupção e desigualdade na perspectiva de intérpretes neorrepublicanos de Maquiavel. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. 24, p. 131-153, 2019.

Olivia Mary Paiva Torres é graduada em Ciências pela Universidade Estadual do Ceará (1998) e especialista em Saúde Pública pela mesma instituição. Atualmente, é graduanda em Direito pela Universidade de Fortaleza – UNIFOR. É servidora do Tribunal de Justiça do Estado do Ceará. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Administrativo. Integra o Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais (NePC/Unifap).

Ronivaldo de Oliveira Rego Santos, Mestre em História (PUC-GO), Especialista em Ensino de Filosofia (UCAM-RJ), Pedagogo (UEG-Campos Belos); Professor da Rede Municipal de Ensino de Campos Belos, Goiás. Docente da Universidade Estadual de Goiás, Campus Campos Belos (2014-2019). Pesquisador do Grupo La Folie de Pesquisa em História da Loucura. Atualmente, desenvolve pesquisa acerca dos processos Racionalização e disciplinarização em História da Loucura. É autor do livro *História da Loucura: o projeto do manicômio Aduato Botelho de Goiânia* (Fonte Editorial, 2020). Escreveu os seguintes artigos: “Sob o olhar de Nietzsche: Subjetividade, cientificismo e educação”. *Poíesis Pedagógica*, v. 13, p. 167, 2016; e “Loucura, Subjetivação e Gênero”. *ARQUIVOS DO CMD*, v. 5, p. 258-270, 2018. Com G. R. CARVALHO, escreveu “A Liberdade em Machbeth, de Shakespeare: Uma análise existencialista”. *Revista Guará*, v. 8, p. 177-188, 2018.

Victor André Pinheiro Cantuário é doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Estudos literários da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Professor do curso de Licenciatura em Pedagogia, Campus Santana, da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Autor de artigos publicados em diversos periódicos nacionais, dos estudos Hipermodernidade: a era de Narciso e as faces do consumo (livro finalizado, em avaliação editorial), O peso do metal: Angra, por uma tempestade barroca (livro finalizado, em avaliação editorial) e dos livros Esboço de uma paixão inominável (2011, Prottexto,

Encontros com Foucault

romance), Nexus (2013, CBJE, poesia), Dix Contos (2015, Protexto, contos).



Esta obra se trata de uma ação do Núcleo de Pesquisas Pós-coloniais – NePC ligado aos Cursos de Licenciatura em Letras Português e Inglês e de Licenciatura em Letras Português e Francês do Departamento de Letras e Artes – DEPLA, em parceria com o Curso de Especialização em Linguística Aplicada e Ensino de Línguas – CELAEL da Universidade Federal do Amapá.

Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

(Michel Foucault)

