

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CEZAR MAXWEL DO PRADO

DOS GESTOS DA REVOLTA: UM PERCURSO ATRAVÉS DE FOUCAULT

CURITIBA

2025

CEZAR MAXWEL DO PRADO

DOS GESTOS DA REVOLTA: UM PERCURSO ATRAVÉS DE FOUCAULT

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: André de Macedo Duarte

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Prado, Cezar Maxwel do

Dos gestos da revolta: um percurso através de Foucault. / Cezar Maxwel do Prado. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Resistência ao governo.
3. Subjetividade. 4. Revoltas. I. Duarte, André de Macedo, 1966-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº005.2025

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia dezoito de fevereiro de dois mil e vinte e cinco às 14:30 horas, na sala Sala virtual TEAMS, Sala virtual TEAMS, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **CEZAR MAXWEL DO PRADO**, intitulada: **Dos gestos da revolta: um percurso através de Michel Foucault**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CASSIANA LOPES STEPHAN (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO), CÉSAR CANDIOTTO (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca examinadora aprova o trabalho unanimemente e ressalta que a dissertação constitui importante contribuição teórica, comportando excelente trabalho de interpretação da obra de Foucault e de seus comentadores, além de trazer algumas inflexões práticas para pensar questões relevantes no cenário brasileiro a partir de Foucault. Recomenda-se que o trabalho seja publicado na íntegra ou segundo o formato de artigos e capítulos. Recomenda-se também a revisão do título, que deve ser ou bem modificado ou justificado.

CURITIBA, 18 de Fevereiro de 2025.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 12:09:38.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 12:05:31.0

CASSIANA LOPES STEPHAN

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 13:12:00.0

CÉSAR CANDIOTTO

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CEZAR MAXWEL DO PRADO** intitulada: **Dos gestos da revolta: um percurso através de Michel Foucault**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 18 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 12:09:38.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 12:05:31.0

CASSIANA LOPES STEPHAN

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

19/02/2025 13:12:00.0

CÉSAR CANDIOTTO

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho deve sua realização a uma série inumerável de acontecimentos e de pessoas, sem os quais cada linha poderia ter sido escrita diferentemente ou até mesmo todas elas não terem sido escritas. Não conseguirei mencionar cada um que influenciou em meu caminho e fez este trabalho possível, mas gostaria de agradecer algumas pessoas que seguramente tiveram uma influência essencial no desdobrar de cada uma dessas páginas. Me perdoem todas aquelas e aqueles que eventualmente não vou mencionar, mas que também agradeço.

Primeiramente, agradeço ao meu amigo e orientador André Duarte, do qual permaneço assaz devedor pelo seu apoio e confiança em minha pesquisa. Conheci a sua pessoa já no Ensino Médio, quando me iniciava timidamente em meus estudos sobre Foucault, em cuja seara aprendi muitas coisas através dessa excelente orientação. Muito obrigado, André! Espero que nossos diálogos, bem como nossa amizade, tenham uma continuidade perene!

Quero agradecer à Cassiana Stephan, com quem tive contatos breves, mas muito significativos em minha formação, uma pessoa que admiro profundamente pela beleza do seu trabalho e por gentilmente aceitar o convite à banca de meu mestrado.

Também agradeço imensamente ao César Candioto, cujos textos sobre Foucault me inspiraram a fazer dele um objeto de estudo rigoroso e aberto para diferentes usos em nosso tempo presente. Obrigado por aceitar o convite à minha banca de mestrado!

Gostaria muito de agradecer a meu professor de História do Ensino Médio, Daniel Nodari, por me apresentar pela primeira vez Foucault numa de suas aulas, quando teceu alguns comentários sobre *Vigiar e punir*, os quais lembro até hoje com profundo carinho. O trabalho de pessoas como você faz toda a diferença na vida de muitas pessoas como eu. Espero que muitos outros alunos ainda possam usufruir de suas excelentes capacidades pedagógicas e de encantamento pelo saber! Aproveito para agradecer Dayane Hessmann, também minha professora de História; Jussara Maia, minha professora de Sociologia; e todos os demais professores do Ensino Fundamental e Médio que tive.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da UFPR, no qual pude desenvolver minhas habilidades de reflexão crítica e meu apreço pelo rigor do pensamento, não menos que por sua beleza, apoiando-se sobre o trabalho de diversos professores e professoras que se empenham diariamente para que a qualidade da pesquisa e da reflexão filosófica se mantenha excelente.

O trabalho de cada um de vocês, cujas aulas frequentei e com quem amiúde tive ótimas discussões, foi fundamental para a minha formação.

Quero agradecer ao Programa Mestrado Tripartite, promovido por este Departamento de Filosofia, sobretudo a partir das articulações internacionais realizadas por Rodrigo Brandão (coordenador) e André Duarte (enquanto diretor da Agência Internacional da UFPR) em prol da internacionalização da UFPR. Agradeço ao financiamento de minha estadia no Québec, onde realizei pesquisas na Université Laval, sob a formidável orientação de Sophie-Jan Arrien, bem como de minha estadia na França, onde realizei estudos na Université de Rennes 2, sob a enriquecedora orientação do professor Luca Paltrinieri. Esta foi uma experiência que permanece inesquecível, pela qual me sinto privilegiado e muitíssimo grato!

Muito obrigado à PRAE, especialmente ao trabalho de pró-reitora exercido pela Maria Rita de Assis César, durante meu período de graduação. Sem os auxílios que recebi durante tal período, não saberia dizer o que teria sido da minha formação – teria até mesmo abandonado o curso, quem sabe, no caso em que a necessidade de satisfazer certas condições materiais de subsistência me obrigasse a alimentar o estômago antes de alimentar o espírito.

Meus agradecimentos à CAPES, financiadora de minha pesquisa durante o mestrado, sem o apoio da qual esta dissertação dificilmente seria realizada.

Aos meus familiares – dona Eva, Marcelo, Elliot, tia Cleia, tia Marilda e os demais – pela imprescindível influência sobre meu percurso intelectual, pelo apoio afetivo e material sem os quais nada disso teria sido possível, os meus agradecimentos.

Agradeço às minhas amigas, cuja importância para mim se compara à própria filosofia, pois sem elas o próprio trabalho filosófico não teria qualquer sentido. São incontáveis as contribuições de cada amiga minha, de cada amigo meu, para o desenvolvimento de minhas reflexões e elucubrações de todo tipo, especialmente na seara filosófica. Agradeço de coração a todos vocês: Pepo, Amandita, Cup Cake, Biel, Santi, Soso, Felps, Gabs, JJ, Júlia, Pedro, Daniel, João, Ana, Tim, Vitor, Adriel, Laila, Lucas, Mickus, Elias e todos os demais com quem tive momentos prazerosos e de trocas intelectuais.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à minha companheira Maya, por quem me encantei no início deste meu mestrado e com quem perfiz uma história cuja beleza é marcada por um profundo amor. Sem amor não há filosofia. Obrigado por sua companhia e por todas as noites e os dias de conversas, de trocas afetivas, de experiências conjuntas que foram se introduzindo nas páginas deste texto.

“Eu não li, eu não assisti
Eu vivo o negro drama
Eu sou o negro drama
Eu sou o fruto do negro drama”

Mano Brown

“Temos ou não razão de se revoltar? Deixemos a questão em aberto.

Nos revoltamos, isso é um fato; e é através da revolta que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de qualquer um) se introduz na história e lhe dá o seu fôlego.”

Michel Foucault

RESUMO

Esta investigação tem por objetivo mostrar certos pontos de inflexão na trajetória intelectual de Michel Foucault (1926-1984), tendo por eixo interpretativo as noções de “resistência” e “subjetividade”, assim como seu entrelaçamento na figura do “sujeito de resistência”. Estas noções nos servem, ao mesmo tempo, como instrumentos interpretativos para compreender o funcionamento da “análítica do poder” foucaultiana, elaborada a partir do “período genealógico” (década de 1970), e sobretudo para interrogar as relações de implicação entre certos tipos de resistência e certas formas de subjetividade. Esta interrogação poderia se colocar nos seguintes termos: de que modo a formação de um sujeito, sendo considerada a partir de mecanismos de poder exteriores ou a partir do próprio sujeito em sua reflexividade, implica certos modos de resistência? Para responder a este questionamento, faremos um percurso através de Foucault, tendo por recorte seu período genealógico, dividido em dois momentos (primeiro – 1970-75; e segundo – 1976-79), e seu assim chamado “período ético” (1980-84). Tentaremos mostrar como o sujeito de resistência aparece de diferentes maneiras nestes diferentes períodos, havendo uma inflexão teórica maior operada a partir do segundo momento genealógico, quando Foucault introduz o problema da história do sujeito de desejo, com sua *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1976), e uma nova compreensão do poder entendido doravante em termos de “governamentalidade” com o curso *Segurança, território, população* (1978). Trata-se também da passagem em que o “sujeito assujeitado” do primeiro momento genealógico se torna, enquanto nova figura do sujeito de resistência, um “sujeito subjetivante” marcado pelo trabalho ético de si sobre si. Ainda objetivamos, com esta dissertação, utilizar o instrumental teórico foucaultiano – por sugestão do próprio Foucault – para uma análise voltada à contemporaneidade, em especial à constituição do sujeito negro e periférico brasileiro (ou “negro drama”) enquanto sujeito de resistência, levando em conta tanto seu aspecto assujeitado quanto subjetivante.

Palavras-chave: resistência; subjetividade; revolta; governamentalidade; contracondutas

ABSTRACT

This investigation aims to show certain inflection points in the intellectual trajectory of Michel Foucault (1926-1984), having as its interpretive axis the notions of “resistance” and “subjectivity,” as well as their intertwining in the figure of the “subject of resistance.” These notions serve us, at the same time, as interpretive instruments to understand the functioning of the Foucauldian “analytics of power,” elaborated from the “genealogical period” (1970s), and above all to question the relations of implication between certain types of resistance and certain forms of subjectivity. This questioning could be posed in the following terms: in what way does the formation of a subject, whether considered from external power mechanisms or from the subject itself in its reflexivity, imply certain modes of resistance? To answer this question, we will trace a path through Foucault, focusing on his genealogical period, divided into two moments (first – 1970-75; and second – 1976-79), and his so-called “ethical period” (1980-84). We will attempt to show how the subject of resistance appears in different ways in these different periods, with a major theoretical inflection occurring from the second genealogical moment onwards, when Foucault introduces the problem of the history of the subject of desire, with his *History of Sexuality Vol. 1: The Will to Knowledge* (1976), and a new understanding of power henceforth understood in terms of “governmentality” with the course *Security, Territory, Population* (1978). This is also the transition in which the “subject of subjection” of the first genealogical moment becomes, as a new figure of the subject of resistance, a “subject of subjectivation” marked by the ethical work of the self on itself. Furthermore, this dissertation aims to use the Foucauldian theoretical framework – at Foucault’s own suggestion – for an analysis focused on contemporaneity, especially on the constitution of the Brazilian black and peripheral subject (or “negro drama”) as a subject of resistance, taking into account both its subjected and subjectivizing aspects.

Keywords: resistance; subjectivity; revolt; governmentality; counterconducts

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à montrer certains points d'inflexion dans le parcours intellectuel de Michel Foucault (1926-1984), en prenant comme axe interprétatif les notions de « résistance » et de « subjectivité », ainsi que leur entrelacement dans la figure du « sujet de résistance ». Ces notions nous servent à la fois d'instruments interprétatifs pour comprendre le fonctionnement de l'« analytique du pouvoir » foucauldienne, élaborée à partir de la période « généalogique » (années 1970), et surtout pour interroger les relations d'implication entre certains types de résistance et certaines formes de subjectivité. Cette interrogation pourrait être formulée en ces termes : de quelle manière la formation d'un sujet, qu'elle soit envisagée à partir de mécanismes de pouvoir extérieurs ou à partir du sujet lui-même dans sa réflexivité, implique-t-elle certains modes de résistance? Pour répondre à cette question, nous explorerons l'œuvre de Foucault en nous concentrant sur sa période généalogique, divisée en deux moments (premier : 1970-1975 ; second : 1976-1979), et sa période dite « éthique » (1980-1984). Nous tenterons de montrer comment le sujet de résistance apparaît de différentes manières dans ces différentes périodes, avec une inflexion théorique majeure opérée à partir du second moment généalogique, lorsque Foucault introduit le problème de l'histoire du sujet de désir avec son *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir* (1976) et une nouvelle compréhension du pouvoir désormais pensé en termes de « gouvernementalité » dans le cours *Sécurité, territoire, population* (1978). Il s'agit également du passage où le « sujet assujéti » du premier moment généalogique devient, en tant que nouvelle figure du sujet de résistance, un « sujet subjectivant » marqué par le travail éthique de soi sur soi. Enfin, cette dissertation vise aussi à utiliser les outils théoriques foucauldiens – suivant la suggestion même de Foucault – pour une analyse de la contemporanéité, en particulier de la constitution du sujet noir et périphérique brésilien (ou « negro drama ») en tant que sujet de résistance, en tenant compte à la fois de son aspect assujéti et subjectivant.

Mots-clés : résistance ; subjectivité ; révolte ; gouvernementalité ; contre-conduites

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	Entre anormais e delinquentes: sujeitos assujeitados.....	29
1.1	Do negativo ao positivo: a microfísica do poder.....	29
1.2	Contribuições genealógicas à antipsiquiatria.....	37
1.3	Delinquência e anormalidade: focos de assujeitamento.....	42
2	Poder, resistência e subjetividade: pontos de inflexão.....	51
2.1	A invenção da sexualidade.....	51
2.2	As contracondutas e o poder governamental.....	61
2.3	Resistências absolutas e anarqueologia.....	76
3	Subjetivação e contemporaneidade.....	85
3.1	Cuidar de si e cuidar do outro: o sujeito como interface ético-política.....	85
3.2	Amizade e homossexualidade como modos de vida.....	94
	CONCLUSÃO.....	105
	 <i>Post-Scriptum – Racionais MC's: A constituição do “negro drama” como sujeito de resistência.....</i>	 110
	 REFERÊNCIAS.....	 126

INTRODUÇÃO

O movimento da história é repleto de incertezas, suas imagens são entrelaçadas por um sem número de signos, enquanto cada sujeito se constitui nela através de poderes e atos de resistência. Minha intenção nesta dissertação, na tentativa de interpretar este enorme movimento em suas peripécias subjetivantes, recai sobre o trabalho que Michel Foucault (1926-1984), enquanto filósofo e historiador, realizou sobre o entrelaçamento de duas noções, muito caras ao pensamento político contemporâneo, a saber: “resistência” e “subjetividade”. Tais noções não foram objetos de estudo sistemático e conjunto, por Foucault, em nenhum momento de sua obra, embora tenham sido por ele trabalhadas de modo às vezes isolado, às vezes simultâneo, segundo diferentes ordens cronológicas. Meu trabalho, enquanto intérprete, visa ressaltar os efeitos teóricos que tais noções produzem conjuntamente, levantando questões que elucidam o percurso de uma problemática que serve, ao mesmo tempo, como uma grade de inteligibilidade aplicável sobre o “autor” com o qual trabalho, este autor cuja fragmentariedade (em oposição a uma unidade estanque) é facilmente revelada quando passamos de um livro a outro, ambos aparentemente assinados por um “mesmo” sujeito. As questões que me coloco, nesse sentido, são as seguintes: de que modo “resistência” e “subjetividade” aparecem, de pouco em pouco, ao longo da trajetória intelectual de Foucault, sobretudo a partir do período genealógico? De que maneira estas noções se unem e se distanciam, se remetem aos mesmos problemas ou perfazem problemáticas distintas, sem haver remissão direta de uma à outra? Quais são as implicações tanto teóricas quanto práticas de pensar a resistência como fenômeno atrelado à subjetividade enquanto produto? Enfim, como podemos interpretar a própria obra de Foucault, em sua singular prodigalidade e complexidade, através deste eixo analítico composto pelas noções de resistência e subjetividade?

Para responder a tais questões, faremos um recorte teórico do corpus foucaultiano a partir do chamado “período genealógico”, no interior do qual distinguimos dois momentos: um que chamaremos de “primeira genealogia” (1970-75) e outro que chamaremos de “segunda genealogia” (1976-79)¹. Neste primeiro momento genealógico, temos o

1 Esta divisão entre “duas genealogias” não intenciona estabelecer uma ruptura metodológica radical acerca dos trabalhos de Foucault, como se houvesse uma “primeira genealogia” totalmente distinta de uma “segunda genealogia”, sendo antes uma divisão instrumental que, em sentido estrito, representa *dois momentos* no interior de um campo genealógico comum, cuja extensão incluirá também as últimas produções de Foucault. Aproveitamos para salientar que o assim chamado “período ético” da produção foucaultiana, da década de 1980, significa a abertura de uma *dimensão ética* desta produção que, por óbvio, já existia antes de 1980, mas que ganhará novos contornos e uma nova ênfase.

ultrapassamento da abordagem arqueológica, própria da década de 1960, na qual predominava a análise dos diferentes campos epistêmicos dados historicamente. A arqueologia procurava demonstrar, no nível do próprio saber, quais seriam as condições de possibilidade para o seu surgimento numa dada época e numa dada cultura, onde será cientificamente qualificado ou desqualificado. A genealogia, em contrapartida, representou uma ampliação analítica da *épistémè* (esse campo atravessado pelas regras de produção epistêmica de um certo momento histórico) ao âmbito das relações de poder, entrelaçando elementos discursivos e não discursivos², quando a arqueologia tratava apenas dos primeiros (Foucault, 1994a, p. 676; 1994c, pp. 300-301). É também na primeira genealogia que o “poder”, concebido até então em termos negativos de repressão ou de interdição, assume uma positividade própria ao seu aspecto produtivo, na medida em que efetivamente produz discursos, comportamentos, regras institucionais, construções arquitetônicas, entre outras coisas, atravessando toda a rede de relações humanas em uma determinada sociedade. A compreensão do poder desta maneira, porém, não se deveu ao só engenho intelectual de Foucault, mas antes às condições de possibilidade no qual ele próprio se encontrou situado, apoiando-se sobre diversas influências teóricas – Nietzsche, Marx, Deleuze, etc. – para discutir os aspectos bélicos, microfísicos e tecnológicos do poder.

Percebemos que, neste primeiro período genealógico, a questão da resistência ainda não aparece de maneira positiva, sendo sequer formulada enquanto problema teórico específico tal como ocorrerá a partir da segunda genealogia. Tampouco diremos que o sujeito, assim como os processos de subjetivação, constitui neste momento um objeto central de reflexão nas análises feitas por Foucault. O que avançamos como hipótese é que se, por um lado, o poder é tratado positivamente na primeira genealogia (ao menos a partir de 1973), explicitando a produtividade dos seus mecanismos através de análises, por exemplo, sobre o campo da penalidade ou da psiquiatria; a resistência, por outro lado, é tratada negativamente como o mero inverso do poder, o produto de uma modalidade correspondente como que de

2 O problema do “não discursivo” aparece em Foucault, pela primeira vez de modo explícito e bem elaborado, somente n’*A arqueologia do saber* (1969), última obra do assim chamado “período arqueológico”, onde a noção de *épistémè* dá lugar à ideia de “formações discursivas”, que designará não somente o aparecimento do discurso, como também as condições pré-discursivas que o antecedem e permitem que ele seja dito. Como dirá o próprio Foucault, nessa mesma obra: “A determinação das escolhas teóricas realmente efetuadas depende também de uma outra instância. Essa instância se caracteriza, de início, *pela função* que deve exercer o discurso estudado *em um campo de práticas não discursivas*. Assim, a gramática geral desempenhou um papel na prática pedagógica; de um modo muito mais manifesto e muito mais importante, a análise das riquezas desempenhou um papel não só nas decisões políticas e econômicas dos governos, mas nas práticas cotidianas, pouco conceitualizadas e pouco teorizadas, do capitalismo nascente e nas lutas sociais e políticas que caracterizaram a época clássica” (Foucault, 2008 [1969], p. 75). Sobre os diferentes momentos do período arqueológico, cf. *Foucault, a ciência e o saber*, de Roberto Machado, onde este período é dividido em ao menos três partes: (1) uma arqueologia da percepção, (2) uma arqueologia do olhar e (3) uma arqueologia do saber.

modo simétrico às conjunturas de poder pelas quais é determinado, segundo uma circularidade que vai do poder à resistência e da resistência ao poder, de maneira imediata e irrefletida, por isso mesmo carente (embora não totalmente isento) de uma positividade própria. Nesse sentido, também afirmamos que não há propriamente “subjetivação” (sobre a qual trataremos mais adiante) na primeira genealogia, mas antes o processo de “assujeitamento”, pelo qual um indivíduo se torna sujeito pelos mecanismos externos de poder que o produzem, sem que ele próprio se autoconstitua reflexivamente na trama do poder, ou seja, como *sujeito crítico de resistência*, no qual a “atitude crítica” (sobre a qual também falarei adiante) desempenha um importante papel. Uma outra investigação pertinente, tendo isso em vista, incidirá sobre a positividade do sujeito assujeitado característico da primeira genealogia, especialmente no que concerne sua relação com a reflexividade (este movimento *mais que racional* do sujeito ético sobre si mesmo) e com o binômio razão-desrazão³. Nossa tarefa consistirá, em todo caso, em mostrar como aparecem, com suas modificações e entrelaçamentos, as noções de “resistência” e “subjetividade” ao longo do período genealógico, juntando-se num “sujeito de resistência” e se estendendo ainda com algumas inflexões ao chamado “período ético” (da década de 1980).

Tomemos dois exemplos para ilustrar a modalidade de resistência apresentada na primeira genealogia. Em primeiro lugar, temos o exemplo da “mulher histérica” no jogo asilar do século XIX, cuja importância consistiu em representar – nas palavras do próprio Foucault – o primeiro “fronte de resistência” ao poder psiquiátrico, na medida em que jamais permitia uma atribuição absoluta de doença, no nível propriamente orgânico, aos sintomas que apresentava (Foucault, 2003, p. 253). Esta atribuição encontrava o obstáculo da simulação, por parte das histéricas, de todo um conjunto de sintomas dos mais variados, enquanto o psiquiatra permanecia aquele cuja função era produzir a verdade sobre a loucura no espaço asilar. Deste modo, as mulheres histéricas aparecem simultaneamente como produto do poder psiquiátrico e como réplica imediata a este mesmo poder, revelando o artifício dos psiquiatras para a definição daqueles que são doentes e daqueles que não são. É nesse sentido que Foucault afirma, retomando a história da psiquiatria no âmbito asilar do século XIX, que as histéricas foram “as verdadeiras militantes da antipsiquiatria”, movimento que ganhará maior importância a partir do final do século XIX e ao longo de todo o século XX (Foucault, 2003, pp. 253, 265). Foi a partir do momento em que se começou a suspeitar de Charcot como aquele que produzia, ele mesmo, a crise de histeria, que o movimento antipsiquiátrico ganhou formas cada vez mais elaboradas através de trabalhos como os de Hyppolite Bernheim, David

3 Cf. Seção 2.2 – “As contracondutas e o poder governamental”.

Cooper (inventor do termo “antipsiquiatria”) e Franco Basaglia, colocando em questão o poder do psiquiatra – até então encarregado de produzir a verdade acerca da doença – sobre o doente (Foucault, 2003, pp. 347-348). Assim, a histórica figura como sujeito de uma resistência cuja positividade parece residir, antes de tudo, na própria oposição que realiza contra o poder, sem haver um movimento reflexivo do próprio sujeito que interroge as relações entre a verdade e o poder, ou seja, sem haver uma “indocilidade refletida” que caracterizará o sujeito crítico de resistência na segunda genealogia. Sustentamos que a modalidade de resistência exemplificada pela mulher histórica, no quadro da primeira genealogia foucaultiana, ainda retém uma carga negativa diante da positividade afirmada ao poder.

Um segundo exemplo dessa modalidade de resistência é aquela fornecida pelo sujeito delinquente, assujeitado pelos mecanismos penais e psiquiátricos desenvolvidos na Europa ao longo do século XIX, momento em que este sujeito aparece como produto de um poder, ao mesmo tempo disciplinar e normalizador, que duplica o indivíduo doente sobre o indivíduo jurídico (Foucault, 1999, pp. 18-24). Isso significa que o delinquente, em primeiro lugar, se vê constituído através de um processo de assujeitamento, cuja determinação define sua condição jurídica a partir não dos seus atos, legais ou ilegais, mas a partir do seu histórico de vida e de seus comportamentos, considerados normais ou anormais. Em segundo lugar, este sujeito se tornará objeto de uma penalidade – no interior de uma prisão assim como nos diversos espaços institucionais que reproduzem o diagrama penal – cuja função é adestrar os corpos tornando-os maximamente docilizados e como que “sem capacidade” para a resistência. Este sujeito assujeitado se encontra, dessa maneira, capturado pelos mecanismos disciplinares que deixam um reduzido espaço para um movimento de inversão dos poderes, assim como para uma atitude reflexiva que daria lugar ao sujeito crítico de resistência. Embora o indivíduo vigiado pelo panóptico seja capaz de resistir ao sistema punitivo que se exerce sobre ele, pelos atos mais ínfimos de indisciplina ou tentativas de escapatória, todo o sistema incide de tal maneira sobre o seu corpo que apenas lhe restaria a conformidade ou a própria morte através de uma ação suicidária. Esta última alternativa poderia figurar como um ato de resistência marcado por um grau considerável de positividade e mesmo de reflexividade do sujeito, porém, não é disso que trata Foucault neste momento do seu percurso teórico. Meu passo interpretativo, aqui, consiste em mostrar como o sujeito assujeitado, exemplificado no delinquente assim como na mulher histórica, não realiza ainda uma resistência positiva no sentido em que Foucault abordará a resistência na segunda genealogia, quando mobilizará noções como “contraconduta”, “atitude crítica” e “governamentalidade”, as quais

representarão um ponto de inflexão em sua própria analítica do poder e na sua compreensão dos processos de produção do sujeito.

Poderíamos traçar uma distinção, de modo ainda superficial, entre esses dois processos que veremos se distanciar a partir da segunda genealogia foucaultiana: o *assujeitamento* e a *subjetivação*. O primeiro concerne um ponto de vista, descrito nos parágrafos acima, pelo qual o poder se exerce sobre um sujeito constituindo-o de modo heterônomo, na medida em que é cercado pelos diversos mecanismos que lhe coagem a agir de certas maneiras e a resistir sem um movimento crítico e reflexivo. O processo de subjetivação, em contrapartida, concerne o ponto de vista pelo qual o sujeito volta sobre si mesmo num trabalho de autoconstituição, operando um movimento crítico e reflexivo em seus próprios atos de resistência. Tanto em um caso como no outro, trata-se de duas perspectivas acerca do poder adotadas por Foucault em diferentes momentos do seu percurso teórico, não sendo de modo algum exclusivas entre si, antes propiciando possibilidades interpretativas que mesclam uma abordagem à outra, por exemplo, considerando a inseparabilidade operante em última instância entre gestos reflexivos e gestos irreflexivos de resistência. Meu trabalho enquanto intérprete, nesta dissertação, tentará mostrar como ocorrem as passagens entre diferentes compreensões sobre o “sujeito de resistência” e sobre a própria “resistência” enquanto fenômenos mais ou menos isolados no corpus foucaultiano. Temos um primeiro panorama até aqui, nesta introdução, sobre a maneira pela qual Foucault compreendia os atos de resistência na primeira genealogia assim como os sujeitos de resistência que aparecem, sob o reflexo das elaborações sobre o poder, neste mesmo momento. Em seguida, veremos como a resistência é cada vez mais positivada, a partir da segunda genealogia, assumindo uma função crucial nos modos de entender as relações entre poder e subjetividade que acompanharão Foucault até o final de seu percurso teórico.

*

Com a publicação de *História da sexualidade I: A vontade de saber*, em 1976, abre-se um segundo momento do período genealógico, quando a resistência é tratada metodicamente como o elemento que sempre acompanha o poder e, pela primeira vez, recebe uma qualificação teórica mais elaborada em relação a todos os anos anteriores da produção foucaultiana. Neste momento, a resistência se apresenta não como o mero negativo do poder ou o simples inverso passivo de uma dominação, mas se articulando com o poder, invertendo assimetrias e servindo a novos propósitos estratégicos. As resistências iluminam, diz Foucault,

“certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento”, por exemplo: os membros inferiores e superiores do corpo como objetos de valoração moral; a idade de um indivíduo, se jovem, adulto ou velho, como objeto de valoração econômica; os comportamentos mais ou menos dóceis, adequados ou não às normas que regulam a esfera social, como objetos de valoração política. Em cada caso, valorações determinadas pelo jogo de poderes e resistências que produzem efeitos nos níveis microfísico e macrofísico de uma sociedade, de maneira mais ou menos regular segundo a ordem de grandeza respectivamente considerada. A resistência aparece, nesse sentido, incorporada em uma multiplicidade de atos que se espalham por todo o corpo social, ao invés de representar grandes divisões massivas e binárias entre “dominantes” e “dominados”, “burgueses” e “proletários”, “homens” e “mulheres”, etc. E do mesmo modo que o Estado necessita de uma imensa codificação das microrrelações de poder que ocorrem no social, incorporando às suas instituições a vida familiar, a educação de crianças e jovens, o sistema punitivo, o cuidado com a saúde, entre outros domínios; também a *revolta*, enquanto forma de resistência, opera codificando os inúmeros *gestos* pelos quais uma relação assimétrica de grandes proporções é invertida, podendo ocasionar o extraordinário contexto de uma revolução (Foucault, 1976, pp. 125-127). “Os gestos da revolta”, por isso mesmo, subsistem em uma ampla rede de relações onde a resistência encontra o seu lugar privilegiado, fazendo seu percurso microfísico às instâncias macrofísicas onde amiúde se realiza como ato revolucionário.

Digamos que Foucault inicia, a partir d’*A vontade de saber*, um trabalho ao mesmo tempo histórico e filosófico sobre o “sujeito de desejo” no Ocidente, cuja forma moderna aparece nos termos de uma “sexualidade” prestes a ser decifrada cientificamente. É o mesmo momento em que percebemos uma “virada ética” no escopo de problemas tratados por Foucault, ou seja, uma reflexão cada vez mais constante sobre os modos pelos quais o sujeito se autoconstitui através de práticas voltadas ao si mesmo. Na descrição que faz sobre o “dispositivo da sexualidade”, surgido no século XVIII e desenvolvido sobremaneira no século XIX, Foucault nos mostra como os indivíduos assumem um tipo de “verdade”, produzida através do discurso científico, pela qual delimitam sua própria subjetividade nos termos de uma “identidade sexual”, fazendo de sua própria existência um modo dessa identidade ao passo em que se submetem (ou deixam de se submeter, por atos de resistência) aos imperativos de comportamento que lhe são atribuídos (Foucault, 1976, pp. 101-102). Tomemos um exemplo: se, até o século XVIII, a categoria sexual que predominava para descrever as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo era a categoria de “sodomita”, referida tão somente ao ato infame da sodomia e às suas consequências teológicas, na medida

em que tratava de um pecado da carne; a partir do século XIX, com o dispositivo da sexualidade⁴ já instituído, temos o surgimento da categoria de “homossexual” para se referir não apenas ao ato sexual entre pessoas do mesmo sexo, como também às inclinações, aos comportamentos, às atitudes, aos modos de ser e à própria história de vida do indivíduo considerado através dessa categoria (Foucault, 1976, pp. 58-59). Este indivíduo se constitui, através do dispositivo da sexualidade, como um “sujeito anormal” que desvia das normas vigentes ligadas às práticas sexuais, na mesma medida em que ele próprio assume tal subjetividade ao encontrar em si mesmo as características que lhe definem como “homossexual”. Ora, este indivíduo se apresentará como sujeito de resistência, nesse período da produção foucaultiana, não pelo simples fato de opor a sua conduta contra as injunções que lhe advêm de fora, como mero inverso do poder em vias de se exercer, mas também pela subversão interna da própria subjetividade contra o poder que tenta fixar a sua identidade, embora o próprio termo “subjetivação” ainda não ocorra neste contexto teórico. Em outras palavras, o homossexual como “sujeito assujeitado” apenas se oporia ao poder de maneira imediata, como sua mera negação e, nesse sentido, por uma agência irrefletida, enquanto o homossexual como “sujeito subjetivante” subverte a própria identidade dando outro valor àquela que lhe foi inicialmente atribuída.

Esse aspecto da resistência se torna mais evidente quando Foucault introduz, no último capítulo d’*A vontade de saber*, o tema do biopoder e da biopolítica. Esta última seria uma forma moderna do biopoder – desenvolvido a partir do final do século XVII através dos mecanismos disciplinares, com intenções de manutenção do vigor físico dos indivíduos – agora aplicado ao nível da população como sujeito e objeto do poder (Foucault, 1976, pp. 182-185). A biopolítica, apresentando-se como uma invenção moderna, passou a interferir no âmbito da própria lei enxertando-a de aspectos normalizadores, ou seja, fazendo ela se conectar aos aparelhos de correção e de regulação (e.g. administração, medicina, psiquiatria, estatística, etc.) que influem na vida de cada indivíduo, constituído enquanto sujeito pelos parâmetros da normalidade e da anormalidade. Percebemos como, neste caso, a “vida” é tomada como objeto de disputa política, remetendo os indivíduos viventes à sua qualificação com efeitos subjetivantes: corpo “saudável” = sujeito “normal”. E a luta política que vai se

4 Se a arqueologia foucaultiana tinha por objeto geral de descrição as *épistémès*, cada qual sendo um campo onde são dadas as condições de possibilidade epistêmicas para a produção de todo e qualquer saber, na genealogia – com a introdução da análise mais detida sobre o poder – o objeto geral de descrição será o *dispositivo*. Em termos mais precisos, o dispositivo pode ser definido como um conjunto de relações estratégicas entre discursos, instituições, regulamentos, arquitetura, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, etc. Nesse sentido, o dispositivo se distingue da *épistémè*, pois esta última seria apenas um dispositivo discursivo, enquanto o próprio dispositivo seria discursivo e não discursivo (Foucault, 1994c, pp. 299-301).

desdobrar a partir daí será precisamente pela reivindicação subversiva da vida, pelos indivíduos viventes que se subjetivam através dela, como instrumento de resistência: não mais se reivindicará a “idade de ouro” ou os “direitos ancestrais”, não mais teremos de esperar pelo “imperador dos pobres” ou pelo “reino dos últimos dias”. A vida colocada como objeto de disputa política, com seus efeitos de subjetivação, torna-se instrumento de resistência para se reivindicar “o ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades” (Foucault, 1976, pp. 190-191)⁵. Este ato de resistência, como podemos perceber, está longe de figurar como uma simples resposta invertida ao poder, como era o caso da resistência na primeira genealogia foucaultiana, pois através dela vemos se construir uma estratégia reflexiva com efeitos sobre a própria autoconstituição do sujeito, cuja existência não mais se determina pela perspectiva unívoca de injunções externas contra as quais apenas reagiria de maneira negativa, mas pela perspectiva (novamente, não exclusiva à anterior) de uma resistência positiva que produz, a partir do próprio sujeito, efeitos de inversão na assimetria do poder e uma nova subjetividade para aquele que resiste.

Essa nova positividade da resistência, apresentada inicialmente com *A vontade de saber*, ganha formas ainda mais elaboradas no curso *Segurança, território, população*, de 1978. Até este momento, como observa César Candiotto, nosso autor pensava o papel do intelectual como aquele de restabelecer o índice de desejabilidade da revolução, tal como ocorria no século XIX, sem a necessidade de recorrer ao modelo soviético nem ao institucionalismo político. Contudo, a partir de 1978, Foucault abandona o monopólio político da revolução em favor de uma política de resistência mais difusa e ligada aos “movimentos de contraconduta” e à “atitude crítica”, duas noções essenciais para compreender a inflexão teórica operada no interior da segunda genealogia (Candiotto, 2013, p. 225). Tanto uma quanto a outra, porém, se encontram ligadas à compreensão daquilo que Foucault chamará de “governamentalidade”, um novo instrumento teórico para pensar o poder não mais como vinculado primariamente aos aparelhos estatais (como no marxismo) ou à violência das lutas (como no belicismo nietzschiano), mas antes aos diferentes modos de *conduzir condutas, seja a conduta de si mesmo, seja a conduta dos outros*. A governamentalidade é um tema que aparece, no trabalho de Foucault, como intimamente atrelado à biopolítica, correspondendo ainda às alterações no modo de governar de cada Estado: na Idade Média, por exemplo, havia um “Estado de justiça” centrado na territorialidade de tipo feudal; entre os séculos XV-XVI, temos o surgimento de um “Estado administrativo” centrado em uma territorialidade de

5 Todas as traduções feitas a partir do francês serão realizadas por mim, salvo aquelas explicitamente indicadas como próprias a uma bibliografia de tradução.

fronteiras, correspondente a uma sociedade disciplinar (marcada pelo biopoder) e ao mercantilismo como forma de saber principal; a partir do século XVIII, temos o surgimento do “Estado governamental”, cujo objeto principal será a população (enquanto alvo de uma biopolítica), cuja forma de saber mais importante será a economia política e cujo instrumento técnico essencial – sobre o qual tratarei mais longamente no segundo capítulo desta dissertação – será o “dispositivo de segurança” (Foucault, 2004b, pp. 106-113).

As chamadas “contracondutas” são incorporadas ao vocabulário foucaultiano no mesmo período em que o Estado, agora compreendido pelo viés da governamentalidade, também deixa de ser a base terminológica para se falar do poder. Se ainda n’*A vontade de saber* (1976), como nos mostra André Duarte, Foucault utilizava recorrentemente a palavra “regime” para descrever a gestão da vida e dos corpos, evitando ao máximo a palavra “Estado” que havia utilizado sem reticências em seu curso do mesmo ano *Em defesa da sociedade*; com a introdução da governamentalidade, no ano de 1978, Foucault consegue abandonar mais radicalmente o Estado enquanto “instância prioritária de condensação e difusão de todo o poder”, situando-o doravante como elemento no interior de uma “história da governamentalidade” (Duarte, 2015, pp. 14-19). As contracondutas aparecem, neste contexto, como que um substituto à noção de “resistência” igualmente apresentada n’*A vontade de saber* ou, mais precisamente, como uma positivação maior do seu significado. A palavra “conduta” [*conduite*, no francês] é tomada por Foucault para traduzir a expressão grega “*oikonomia psuchôn*” [economia/condução das almas], designando tanto o ato de conduzir (i.e. a condução) quanto o modo pelo qual alguém se deixa conduzir (i.e. a conduta conduzida de tal ou tal maneira), destacando-se o seu aparecimento no contexto do “poder pastoral”, cujo objetivo é a condução dos homens. As contracondutas aparecem, portanto, como uma forma de resistência inicialmente dirigida contra o poder pastoral, que teve enorme força entre os séculos X-XVII. Este tipo de poder foi sendo aos poucos substituído por um poder característico do Estado governamentalizado, cujo surgimento se dá entre os séculos XVI-XVIII, tendo por efeito a produção de resistências não apenas do lado da instituição religiosa e sim, cada vez mais, do lado das instituições políticas (Foucault, 2004b, pp. 196-201).

Num sentido mais amplo, pode-se dizer que as contracondutas são *resistências contra certas formas de governar*, i.e. contra certos tipos de governamentalidade, diferenciando-se da “atitude crítica” na medida em que esta carrega consigo uma dimensão especialmente reflexiva. Em sua famosa conferência intitulada *O que é a crítica?*, pronunciada diante da Sociedade Francesa de Filosofia no dia 27 de maio de 1978, Foucault sublinha a ligação do poder pastoral à história da atitude crítica, colocando em evidência o

fato de que essa atitude aparece no momento em que a sociedade ocidental se interroga, entre os séculos XV-XVI, sobre “como não ser governado” de tal ou tal maneira, momento em que ocorre uma “explosão” das artes de governar opostas ao poder pastoral, seja com sua laicização para domínios não religiosos, seja com sua expansão em domínios diversos tais como o governo das crianças, dos pobres, da família, do exército, do Estado, etc. (Foucault, 2015, pp. 35-37). Ainda na direção interpretativa proposta por César Candiotto, consideramos que há efetivamente uma diferença entre as contracondutas e a atitude crítica, embora ambas possam ser consideradas figuras da resistência. Digamos que a atitude crítica, definida por Foucault como “a arte de não ser de tal modo governado” [*l’art de n’être pas tellement gouverné*] ou ainda “a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” [*l’art de l’inservitude volontaire, celui de l’indocilité réfléchie*] (Foucault, 2015, p. 39), marca um aspecto de reflexividade que não se aplica necessariamente às contracondutas. Estas últimas poderiam, deste modo, assumir um caráter propriamente reflexivo (incluindo em si a atitude crítica), mas também um caráter irreflexivo (o que não significa exatamente “irracional”, pois não queremos reabilitar o binômio razão-desrazão da Idade Clássica)⁶, como no exemplo da simulação entre as pacientes histéricas de Charcot (Candiotto, 2013, p. 228).

Entre os diversos exemplos tomados por Foucault para ilustrar a atitude crítica, retomemos aquele do “retorno à Escritura”. Em primeiro lugar, trata-se de considerar a especificidade dessa contraconduta em relação a outras formas de revolta, como aquelas contra o poder político soberano ou aquelas contra a exploração econômica, tendo em vista a constante relação entre os diferentes tipos de revolta. Lutero teria representado, deste modo, a maior revolta de conduta na história ocidental, afirmando-se inicialmente no âmbito religioso e, apenas posteriormente, ligando-se a questões econômicas e políticas (Foucault, 2004b, pp. 199-200). Em segundo lugar, cabe considerar que todo o movimento da Reforma protestante esteve ligado a um “retorno à Escritura” e a uma vontade, característica da atitude crítica, de não ser governado de tal ou tal maneira pelo poder eclesiástico, buscando-se na própria Escritura uma outra relação do sujeito ao divino que não aquela definida pela autoridade da Igreja. Em terceiro lugar, enfim, percebemos que esse retorno à Escritura implica uma interrogação sobre a autenticidade daquilo que está escrito e, em última instância, sobre a verdade mesma contida no texto sagrado (Foucault, 2015, pp. 37-38), o que nos leva à interrogação – no nível propriamente crítico – sobre as relações entre o poder, a verdade e o sujeito. A atitude crítica representa, neste exemplo, um tipo de resistência que não responde de

6 Retornaremos a esse problema da relação disjuntiva entre reflexividade/racionalidade e irreflexividade/irracionalidade mais adiante.

forma irrefletida às injunções do poder, antes marcando um movimento de reflexividade que opera em favor de outros modos de ser governado. Este problema nos conduz, naturalmente, ao sujeito de resistência enquanto sujeito crítico, diferente daquele descrito por Foucault em suas análises da primeira genealogia sobre os poderes psiquiátrico e disciplinar, pelos quais toda a constituição do sujeito era considerada pela perspectiva do assujeitamento. Com a introdução das contracondutas e da atitude crítica no quadro teórico foucaultiano, vemos o surgimento de um sujeito de resistência que se constitui por processos de subjetivação, através dos quais a sua conduta é ao mesmo tempo governada por alguma instância de poder (por onde ainda ocorrem assujeitamentos) e se modifica, no entanto, pela própria vontade do sujeito em não mais ser governado daquela maneira.

Não devemos considerar as contracondutas irreflexivas, porém, como indelevelmente marcadas pela negatividade. Pretendo ainda investigar, nesta dissertação, qual é o lugar do “intolerável” e do “irredutível” nas manifestações de resistência enfatizadas por Foucault, estes elementos que não se caracterizam necessariamente por uma atitude crítica, mas que promovem grandes modificações nas estruturas de poder de uma sociedade. Tomemos o exemplo da Revolução Iraniana, acompanhada de perto por Foucault, na condição especial de jornalista, ainda nos anos de 1978-79. No processo revolucionário iraniano, encontrávamos no discurso tanto do xá quanto do aiatolá a defesa do sacrifício da própria vida em favor de uma causa: a manutenção do poder vigente ou a liberação de um povo em relação a este poder. O que chama a atenção, nessa demanda de sacrifício, é o risco assumido por alguém que corajosamente diz: “Não obedeco mais”, diante de um poder que estima injusto. Essa colocação da própria vida em risco representa uma forma de resistência, também considerável do ponto de vista irreflexivo, contra a qual o poder efetivamente nada pode, pois se trata de um movimento de resistência justamente irrefletido diante do intolerável, uma postura irredutível a qualquer exercício de poder que estrategicamente governaria a conduta de um povo (Foucault, 1994c, pp. 790-791). É necessário indagar, certamente, sobre o entrelaçamento de contracondutas reflexivas e irreflexivas neste processo: sabe-se que havia, por um lado, uma grande quantidade de pessoas que arriscavam suas próprias vidas de modo irrefletido, respondendo às injunções impostas pelo poder sem uma atitude crítica precedente; e que também havia, por outro lado, muitas pessoas que explicitamente exigiam o estabelecimento de um “governo islâmico” para substituir o governo instituído pelo xá, revelando um aspecto crítico também constitutivo do mesmo processo revolucionário (Foucault, 1994c, pp. 690-691). Separar radicalmente estes dois tipos de contraconduta pode nos levar a uma compreensão ideológica dos movimentos de resistência, ou seja, à ideia de

que as pessoas simplesmente não conhecem – devido a uma “ilusão ideológica”, como defende certa tradição marxista – os modos pelos quais são submetidas a diferentes regimes de poder, ideia que seria dificilmente subscrita por Foucault, levando-se em conta suas críticas à própria noção de ideologia (Foucault, 2013, pp. 236-237). Compreender este entrelaçamento nos permite identificar a real positividade dos poderes e das resistências que lhes acompanham, não menos que compreender os modos pelos quais um e outro constituem as formas de subjetividade que se introduzem na história.

*

Através da análise das formas históricas de subjetivação, a partir da segunda genealogia, Foucault começa a explorar diferentes domínios nos quais o poder opera, encontrando variadas formas de resistência – como seu natural *vis-à-vis* – cuja pertinência incide diretamente no momento presente. É desse modo que nosso autor fará um amplo estudo sobre a subjetividade neoliberal, passando pelos temas do cuidado de si antigo, sem negligenciar questões contemporâneas tais como a da amizade e aquela das comunidades gays. O que vemos ocorrer, na virada da década de 70 à década de 80, é uma crescente preocupação de Foucault com o problema do sujeito e de suas formas de autoconstituição. Este problema se torna para ele tão importante que, num texto de 1982, Foucault chega a afirmar que o tema geral de sua pesquisa não seria o poder, mas sim o sujeito, evidenciando preocupações éticas que certamente traduzem preocupações políticas (Foucault, 1983, p. 209). Assim, uma distinção é feita entre três tipos de luta, cada qual correspondente a um período histórico onde pôde prevalecer: (1) lutas contra formas de dominação coletiva, características de uma sociedade feudal; (2) lutas contra a exploração pela alienação, características do século XIX na Europa; e (3) lutas contra formas impostas de subjetivação, características da sociedade contemporânea. Este terceiro tipo de luta não se encontra, porém, apenas no tempo presente, pois já existia nos séculos XVI-XVII relacionadas ao poder pastoral, contra o qual se organizou uma nova estrutura governamental que se ocuparia não apenas dos interesses da totalidade, como também dos indivíduos e das técnicas de individualização. Em todo caso, o imperativo ético derivado dessas lutas consistiria – nos termos do próprio Foucault, ele mesmo sendo partícipe delas – em “promover novas formas de subjetividade”, distanciando-se de uma compreensão do poder ligada necessariamente ao Estado assim como das formas de individualização/subjetivação que lhe correspondem (Foucault, 1983, pp. 212-213, 216).

No terceiro capítulo desta dissertação, intenciono investigar o estatuto das resistências e sua relação com o problema do sujeito no último período da produção foucaultiana, comumente chamado de “período ético” (1980-1984), tentando mostrar como Foucault retorna a questões ligadas ao presente a partir das investigações histórico-filosóficas que realiza, dando também ensejo a uma análise da atualidade para além da Europa. A inauguração desse “período ético”, por Foucault, é dada a partir de um retorno à antiguidade e aos primeiros séculos do cristianismo, a partir do curso *Do governo dos vivos* (1979-80), quando o problema do sujeito se entrelaça ainda mais fortemente àquele da verdade e às relações de poder pelas quais ela é produzida. Neste contexto, vemos a resistência aparecer plenamente integrada à compreensão governamental do poder, ou seja, como a efetuação da possibilidade de reação dada pela estruturação estratégica de certas condutas, sem que esta reação seja o mero inverso simétrico do poder exercido. Todas essas ideias são de algum modo sintetizadas no texto *O sujeito e o poder* (1982), no qual Foucault avança uma compreensão bastante pedagógica do poder: em primeiro lugar, não questionamos sobre a “natureza”, a “origem” ou a “substancialidade” do poder, sendo mais proveitoso realizar uma analítica que tente explicar *como o poder funciona*, sem a intenção de fixá-lo em uma teoria. Em segundo lugar, o poder é exercido através de uma ação que modifica e tenta direcionar outras ações existentes no presente ou que podem surgir no futuro, sendo por isso algo relacional, jamais substancial. Em terceiro lugar, o poder não se define necessariamente pela violência, visto que esta possui um aspecto de fechamento e de bloqueio das possibilidades, incluindo tendências à sua total destruição, enquanto se faz sempre necessário haver possibilidades de resposta ao poder estabelecido, pela qual uma inversão da relação é operada. Em quarto lugar, o poder nos é apresentado como a tentativa de conduzir uma conduta estruturando as possibilidades de reação a esta tentativa, por isso mesmo sendo entendido como prática de governo/governamento [*gouvernement*], tendo em vista que “governar é estruturar o campo possível de ações dos outros”. Por fim, em quinto lugar, o poder implica práticas de liberdade – portanto, indivíduos livres – como possibilidade de inversão da relação de poder (Foucault, 1983, pp. 219-221).

Percebe-se que a resistência, nesse momento, está intimamente ligada às *práticas de liberdade* enquanto elemento necessário no interior das relações de poder. Essas práticas não deixam de se distinguir, porém, dos atos de “liberação” que se situam em outro nível dessas relações, sendo a própria condição das práticas de liberdade. Se estas caracterizam propriamente as relações de poder, nas quais há sempre a possibilidade de inversão da assimetria vigente, uma liberação está associada àquilo que Foucault chamará de um “estado

de dominação”, no qual as relações de poder estão de tal modo fixadas e rígidas que a possibilidade de inversão da assimetria é extremamente limitada, sendo necessário um ato de liberação para que se constitua um novo campo de relações no qual se possa exercer a liberdade. Foucault exemplifica essa diferença mencionando as relações conjugais no século XIX, quando as mulheres não possuíam margem de liberdade suficiente para inverter o estado de dominação no qual se encontravam, sendo necessário um movimento de liberação – ao que contribuiu o movimento feminista – para que elas pudessem decidir sobre a própria vida com maior autonomia, exercendo a liberdade sobre seus parceiros conjugais sem obter uma resposta retaliativa e opressora (Foucault, 1994d, pp. 709-711, 719-721). Sílvia Galo ressalta a diferença entre os processos de liberação e as práticas de liberdade atribuindo-lhes diferentes níveis possíveis de análise, embora certamente dependentes um do outro: por um lado, o nível relativo a uma “macropolítica da liberação”, ligada à reorganização de um grande conjunto de relações sociais e políticas; por outro, o nível próprio a uma “micropolítica da liberdade”, ligada à constante produção de modificações nas assimetrias do poder (Galo, 2013, p. 388). A compreensão dessa diferença nos permite situar o sujeito de resistência para além dos processos de assujeitamento que lhe são impostos, abrindo um campo marcado pela ética, em que esta é caracterizada como “prática refletida de liberdade” (Foucault, 1994d, p. 711).

Esse conjunto de questões se liga a um tema que vai dominar o campo de estudos de Foucault nessa última década de sua produção intelectual: o tema do *cuidado de si*, também relacionado ao problema da governamentalidade que começava a ser desenvolvido na segunda genealogia. Entre os antigos gregos e romanos, o cuidado de si era a forma pela qual a liberdade individual se refletia como ética, implicando necessariamente um cuidado do outro, do mesmo modo que o governo dos outros implicava necessariamente o governo de si. Observemos que os campos da ética e da política, dificilmente distanciados um do outro, se encontram fortemente entrelaçados através de uma mesma problemática. Na antiguidade, o homem livre deveria saber governar sua mulher, seus filhos e sua casa, deveria se comportar adequadamente para exercer a magistratura e nas suas relações de amizade, também necessitando de um conselheiro que lhe dissesse a verdade sobre a boa conduta. E na medida em que este indivíduo soubesse governar a si mesmo, dominando suas paixões e traduzindo um cuidado de si como princípio ético, estaria apto para governar os outros conduzindo as suas condutas (Foucault, 1994d, pp. 712-716). Como dirá Cassiana Stephan, ao comentar certos aspectos da filosofia antiga através de sua compreensão como “prática de vida”, pode-se dizer que o caráter ético do cuidado de si remete não apenas ao “enfrentamento autárquico

das adversidades” que podem acometer o indivíduo e contra as quais esse indivíduo deve estar preparado, como também se refere diretamente à “crítica da conjuntura social” em que se vive, revelando o caráter ao mesmo tempo individual e coletivo do cuidado de si (Stephan, 2022, p. 23). Se levarmos em conta uma indicativa dada por Foucault na segunda genealogia, especificamente numa entrevista concedida a Jacques-Alain Miller, em 1977, deixamos de aceitar a existência de um indivíduo que seria o fundamento de todas as relações e assumimos a existência de “sub-indivíduos” que, assim como os demais indivíduos, estão em constante luta entre si, refletindo numa dimensão interior aquilo que ocorre exteriormente (Foucault, 1994c, p. 311). Nesse sentido, nos perguntamos: o que seria um sujeito de resistência, vinculado à prática do cuidado de si, senão um sujeito fragmentado por suas paixões, seus desejos, seus apetites, seus prazeres, além de sua própria razão, todos esses elementos afetivos e racionais em conflito constituindo o fundamento de qualquer prática de resistência no próprio nível das práticas governamentais?

Meu interesse em lidar com esse conjunto de problemas do último período da produção foucaultiana, no qual o sujeito ganha um lugar privilegiado, não reside tanto em tornar ainda mais evidente as inflexões operadas por nosso autor no que concerne as relações entre “resistência” e “subjetividade”, pois tais inflexões ocorrem de modo bastante acentuado já na segunda genealogia. Ele reside, antes disso, em conectar tais problemáticas a questões propriamente contemporâneas, tanto aquelas tratadas por Foucault quanto estas que nos afetam para além do solo europeu, no próprio Brasil, e com as quais Foucault certamente nos incitaria a trabalhar⁷. No primeiro caso, me interessa sobremaneira a aplicação dessas reflexões pelo próprio Foucault à questão da amizade e da homossexualidade, duas coisas que se entrelaçam historicamente de diferentes maneiras, com implicações ainda muito atuais. Ao invés de compreender a homossexualidade como uma categorização do desejo, uma maneira de delimitá-lo através do discurso científico, deveríamos antes compreendê-la como um *modo de vida* que constitui os sujeitos que o assumem, formando espontaneamente uma comunidade que partilha – muito mais que um “desejo essencial” em comum – certas práticas, certos prazeres, certas atitudes, certos amores. É a partir daí que a homossexualidade aparece, com

7 “Quando andava à procura de um assunto de tese, perguntei-lhe, enquanto passeávamos pelo Rio: ‘O que você acha de eu escrever um livro sobre sua arqueologia?’ Ele foi taxativo: ‘Horível!’ Na verdade, foi o que acabei fazendo. Mas, na hora, meio envergonhado, modifiquei a pergunta: ‘E o que você acha de eu escrever uma arqueologia da epistemologia?’ Ele avistou o olhar já poderoso que parecia vir das profundezas e respondeu entusiasmado: ‘Ótimo!’ A ideia seria utilizar o instrumental conceitual usado em suas pesquisas sobre as ciências do homem para flagrar o nascimento e as transformações do projeto epistemológico. E se ele não só achou ótimo, mas se dispôs a colaborar, foi porque não era sobre ele; era a utilização livre da ‘metodologia’ inventada por ele para dar conta de um objeto diferente. Ele valorizava os utilizadores, não os comentadores” (Machado, 2017, p. 107).

efeito, como uma “ameaça” à sociedade, ou seja, não propriamente como um ato sexual, mas como um modo de vida que atinge certas estruturas de poder e certos sujeitos privilegiados por tais estruturas. Se o lesbianismo é comumente mais aceito que a homossexualidade masculina, a proximidade mesma que existe entre as mulheres sendo mais aceitável que a intimidade entre os homens, isso se deve à imagem de “homem” que nossa sociedade construiu em certo momento, valorando negativamente a posição de passividade/submissão de um homem a outro numa relação sexual, tudo isso às custas de seus laços afetivos, suas produções de prazer e suas trocas intelectuais. Como vimos acima, o homossexual não deve ser entendido simplesmente como um “sujeito assujeitado” porque apreendido pelo dispositivo da sexualidade como “sujeito anormal” que desvia das regras de conduta sexual vigentes, ele deve ser também entendido como um “sujeito subjetivante” que resiste operando uma subversão interna da própria identidade que lhe foi imposta, atribuindo-lhe um novo significado e uma nova força política. É desse modo que Foucault vai enxergar cidades como São Francisco e Nova York como verdadeiros “laboratórios de experimentação sexual”, além de reiteradamente considerar o fato de alguém ser gay uma maneira de “definir e desenvolver um modo de vida” partilhável entre indivíduos de diferentes classes, idades, profissões e outras condições sociais (Foucault, 1994d, pp. 163-167, 331-332).

Em segundo lugar, pretendo vincular essa problemática foucaultiana do sujeito e da resistência, flexionada a partir da segunda genealogia, às questões contemporâneas que nos concernem mais imediatamente no próprio Brasil. Para isso, desejo mobilizar a discografia do grupo de rappers Racionais MC's, cuja produção musical promove uma perspectiva crítica sobre a constituição do sujeito negro e periférico, assim como uma vasta quantidade de reflexões sobre seus atos de resistência diante de um sistema de poderes que o oprime. Consideremos o álbum *Sobrevivendo no Inferno* (1997), por exemplo, onde é possível identificar ao menos quatro tipos de resistência relacionadas às condições de surgimento do sujeito negro e periférico: (1) uma *resistência antissistema*, pela qual se reconhece o sujeito criminoso como “efeito colateral” da sociedade onde vive e onde sofre uma opressão sistemática, voltando-se violentamente contra os seus aparelhos de segurança para escapar à precariedade; (2) uma *resistência artístico-terrorista*, pela qual o rapper reconhece em sua própria produção um verdadeiro ato de terrorismo enquanto prática ameaçadora ao sistema vigente, por uma via que não diverge diretamente da lei, porquanto se apoia paradoxalmente na arte; (3) uma *resistência autodestrutiva*, pela qual o sujeito periférico age irrefletidamente contra qualquer tipo de ameaça à própria vida, mesmo que isso custe a morte de alguém da própria raça ou classe, reproduzindo uma cadeia de violências sem um limite determinado; e

(4) uma *resistência espiritual*, pela qual o sujeito periférico subverte as formas tradicionais da religiosidade e se utiliza da inspiração divina para sobreviver nas zonas pobres urbanas, ainda que pela via do crime. Todas essas figuras da resistência são acompanhadas de uma refinada análise sobre as condições de surgimento do sujeito que resiste, também marcado de diferentes maneiras a depender de sua condição no interior do sistema:

Cada detento, uma mãe, uma crença
 Cada crime, uma sentença
 Cada sentença, um motivo, uma história
 De lágrima, sangue, vidas e glórias
 Abandono, miséria, ódio, sofrimento
 Desprezo, desilusão, ação do tempo
 Misture bem essa química
 Pronto: eis um novo detento
 Lamentos no corredor, na cela, no pátio
 Ao redor do campo, em todos os cantos
 Mas eu conheço o sistema, meu irmão
 Aqui não tem santo

(Mano Brown, *Diário de um detento*)

Esse percurso assim definido ao longo dos trabalhos de Foucault terá, portanto, ao menos dois ganhos teórico-práticos: em primeiro lugar, uma descrição concisa das inflexões operadas por nosso autor, a partir do seu período genealógico, acerca das relações teóricas entre as noções de “resistência” e de “subjetividade”, duas noções muito caras ao pensamento foucaultiano e cuja compreensão em recortes nos permite ainda compreender de uma melhor maneira outros aspectos da filosofia de Foucault, tal como o estatuto do poder e as noções que lhe dão maior grau de inteligibilidade (e.g. disciplinas, assujeitamento, biopolítica, governamentalidade, subjetivação, contracondutas, etc.). Este primeiro ganho teórico-prático se funda numa interpretação que visa mostrar (i) como a resistência assume maior positividade a partir da segunda genealogia foucaultiana, (ii) como o “sujeito assujeitado” pelo poder, no quadro das disciplinas, torna-se um “sujeito subjetivante” com a análise das governamentalidades e das contracondutas, e (iii) como as formas de resistência contemporâneas exigem uma profunda reflexão sobre as formas de subjetividade que operam no campo das relações de poder, onde a invenção de novos modos de vida assumem uma importância altamente significativa. Em segundo lugar, temos como ganho teórico-prático um ensejo à utilização dos resultados da pesquisa para a própria ação política em seus diversos domínios, onde a resistência terá seu valor devidamente reconhecido, deixando de ser interpretada como o mero oposto simétrico, negativo e imediato do poder, e onde um plano de análise poderá ser desdobrado para que se possa avaliar o lugar ocupado pelo sujeito de resistência, sem que haja um número limitado de aplicações do recorte teórico, como se verá

exemplificado no terceiro capítulo da dissertação com a análise do sujeito preto e periférico em seus modos de constituição tanto pelo poder que tenta subjugar-lo quanto pelos seus atos de resistência contra este poder, incluindo a sua própria subversão.

Este percurso teórico através de Foucault se destina a evidenciar, a partir de uma perspectiva microfísica dos deslocamentos circunstanciais realizados em cada parte do corpo social e de uma perspectiva macrofísica das grandes transformações sociopolíticas, uma relação de mútuo condicionamento entre ordens de grandeza distintas no que toca ao exercício do poder e às resistências que se afirmam tanto em um nível quanto no outro. Falar em *revolta* pode parecer uma escolha de vocabulário “antifoucaultiana”, pois o próprio Foucault se opunha ao uso deste termo por designar algo demasiado preciso e forte à diferença das sutilezas que marcam as resistências em geral, preferindo o termo “contracondutas”, utilizado de maneira mais abrangente em referência à própria caracterização do poder como “condução de condutas” (Foucault, 2004b, pp. 203-205). No entanto, a revolta jamais ocorre a partir de uma instância superior que ordenaria as relações de poder de cima a baixo, jamais se organiza sem se apoiar sobre um número indefinido de *gestos* pelos quais uma relação de poder qualquer, bem delimitada no plano capilar da sociedade, se inverte levando em conta as assimetrias que até então caracterizavam esta relação. Retomando exemplos muito comuns à própria elaboração foucaultiana: as relações de um pai com seu filho, de um professor com seu aluno, de um médico com seu paciente, de um pastor com seu fiel – todas elas são atravessadas, invariavelmente, por poderes que encontram sua resistência em gestos mais ou menos significativos, mais ou menos potentes pelos quais o lado desprivilegiado da relação estrategiza ou simplesmente escapa em sentido inverso à assimetria definida entre um lado e outro. Um gesto não é uma simples ação ou reação, não é somente um elemento microfísico numa enorme rede que agrupa uma sucessão infinita de outros gestos; um gesto é, assim como o prazer, um *acontecimento* que amiúde ocorre entre dois sujeitos ou no interior de um só sujeito (Foucault, 2011, pp. 387-400), como uma ruptura no fio contínuo das coisas, promovendo a condição necessária para algo ainda maior e não menos significativo, para um acontecimento de proporções tanto mais múltiplas e disruptivas. O gesto assim desenhado configura, deste modo, um elemento para o fértil contexto de uma sempre inesperada revolta.

Nunca foi intenção de Foucault fundar uma escola, criar discípulos e propagar suas ideias universalmente mundo afora. Suas intenções sempre foram mais claras num outro sentido, mais voltadas às possibilidades de se fazer a partir do seu trabalho modificações no próprio domínio dos conceitos e das práticas também associadas ao plano conceitual. Se não privilegiamos em nosso título as palavras “resistência” ou “contraconduta”, comentadas à

exaustão pelos intérpretes de Foucault, preferindo antes o termo “revolta” com suas conotações históricas ligadas aos acontecimentos de grandes proporções, isso certamente não significa que a revolta seja “maior” que o gesto, no sentido de “mais importante” ou “conceitualmente primeiro”. Assumimos a liberdade de nos mover sobre o pensamento foucaultiano, trabalhar com seus conceitos e instrumentos teóricos, para *através dele* (sem nos limitarmos inteiramente *nele*) pensar novas possibilidades de invenção da revolta, tomando como ponto de partida os gestos de assujeitamento e de subjetivação realizados sobre um indivíduo e por ele próprio, na conjunção mesma deste indivíduo com outros dos quais de modo algum se destaca. Inventar a revolta para além do quadro revolucionário, para além das instâncias macrofísicas que apenas limitariam a produção de resistências nos níveis moleculares do corpo social, compreendendo-a em sua constituição múltipla e na potência mesma que uma tal palavra pode assumir: Revolta da Vacina, Revolta da Chibata, Revolta dos Malês... Nossa história é permeada de revoltas qualificadas e nomeadas enquanto revoltas. Trataremos nesta dissertação, com o assentimento de Foucault para ramificar de maneira livre o seu trabalho⁸, das minúcias que permeiam os grandes acontecimentos, das anormalidades que condicionam as disciplinas, das dissidências que criam subjetividades – em suma, dos gestos que fazem revolta. Uma intuição me diz que Foucault se regozijaria com uma tal utilização e um tal deslocamento conceitual em relação ao seu trabalho, embora também nos cabe considerar o regozijo do próprio leitor que, ao fim destas páginas, deverá avaliar se, sim ou não, fomos “bons foucaultianos”.

8 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 1997, pp. 3-4 : « je vous considère comme entièrement libres de faire, avec ce que je dis, ce que vous voulez. Ce sont des pistes de recherche, des idées, des schémas, des pointillés, des instruments : faites-en ce que vous voulez. À la limite, cela m'intéresse, et cela ne me regarde pas. Cela ne me regarde pas dans la mesure où je n'ai pas à poser des lois à l'utilisation que vous en faites. Et cela m'intéresse dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, ça se raccroche, ça se branche sur ce que je fais. » [eu vos considero inteiramente livres para fazer, com aquilo que eu digo, o que vocês quiserem. São pistas de pesquisa, ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos: faça com eles o que vocês quiserem. No limite, isso me interessa e isso não me concerne. Isso não me concerne na medida em que eu não tenho de impor leis à utilização que vocês fazem dessas coisas. E isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se conecta e isso se ramifica sobre o que eu faço (trad. Cezar Prado)].

1 ENTRE ANORMAIS E DELINQUENTES: SUJEITOS ASSUJEITADOS

1.1 Do negativo ao positivo: a microfísica do poder

Compreender a resistência, em Foucault, significa compreendê-la através das relações de poder. Essas relações não foram, porém, um objeto de estudo uniformemente tratado no percurso intelectual de Foucault, em que a ênfase do seu caráter mais negativo ou mais positivo ocorreu diferentemente entre os diversos momentos desse percurso. Percebemos que no período arqueológico, próprio às reflexões desenvolvidas na década de 1960, nosso autor apresenta os processos ligados ao exercício do poder enfatizando sobretudo seu caráter negativo, isto é, seus efeitos essencialmente repressivos sobre os indivíduos e no interior das instituições. Embora reconheça que o internamento de loucos e outros indivíduos marcados pela Desrazão, entre os séculos XVII e XVIII, tenha ocorrido com “uma função positiva de organização”, Foucault sublinhava antes de tudo – em sua *História da loucura* – a “função negativa de exclusão” do internamento (Foucault, 1972, pp. 95-96), realçando essa função através de sua extensa análise sobre os procedimentos de separação social entre os indivíduos considerados racionais e aqueles considerados distantes da razão. O sistema de internamento na Idade Clássica (sécs. XVII-XVIII) era compreendido por Foucault, deste modo, como um “sistema repressivo e limitativo” à diferença do internamento moderno, em cujo espaço haverá “poderes naturais” que não deixarão de se impor por outras vias, em todo caso, sobre a loucura (Foucault, 1972, pp. 357-359). Essa descrição negativa do poder continua, ao longo de todo o livro, destacando por diversos exemplos a repressão exercida sobre o louco e sobre os demais indivíduos próximos à experiência da Desrazão, incluindo observações sobre as relações de classe que também influiriam no exercício dessa repressão: Foucault destaca que, em 1695, havia um hospital aberto somente para o internamento de loucos, na cidade de Aix, possuindo um “caráter puramente repressivo” contra os loucos que causavam desordens públicas; e, caso essas “desordens” tivessem a ver com uma afronta aos valores familiares da classe burguesa, haveria também um “poder de repressão” ligado à manutenção das exigências familiares dessa classe, por exemplo, internando prostitutas que fizessem um homem negligenciar seus deveres para com a sua família (Foucault, 1972, pp. 103-104, 404).

Vestígios dessa concepção negativa do poder vão perdurar até o período genealógico, próprio às elaborações teóricas da década de 1970, quando Foucault enceta análises mais direcionadas ao exercício do poder em seus mecanismos diversos. Podemos constatar essa concepção ainda negativa – evidenciada pela utilização recorrente de termos como “exclusão”

e “repressão” enquanto definidores do exercício do poder – em textos como *A ordem do discurso* (1970), aula inaugural de Foucault no Collège de France, e no seu curso *Teoria e instituições penais* (1971-72). No primeiro caso, Foucault trata da ordenação discursiva da sociedade ocidental, marcada por seus “sistemas de exclusão” e pela “vontade de verdade” que se manifesta em tais sistemas através da violência e regularidade discursivas. Se outrora o sofista desempenhava o papel de colocar em evidência as relações entre o discurso e o exercício do poder, Platão inauguraria uma separação entre o “discurso verdadeiro” e o “discurso falso” que levará em conta não o ato discursivo ritualizado, cuja força condicionada por quem se pronunciava realizava aquilo mesmo que dizia, mas o próprio enunciado em suas formas, seu sentido, seu objeto e sua relação à referência. O que Foucault visa enfatizar, neste caso, é a *vontade de verdade* que se esconde por trás desse “discurso verdadeiro”, definido segundo critérios platônicos como liberado do poder e como “uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal”, enquanto se ignora completamente a “prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault, 1971, pp. 17-22). No segundo caso, em continuidade com o projeto apresentado em *A ordem do discurso*, Foucault se propõe deslocar suas análises acerca do sistema penal para o contexto dos assim chamados “sistemas de repressão”, deixando de lado noções sociológicas, morais e psicológicas (e.g. desvio e integração, bem e mal, delinquência) (Foucault, 2015, p. 3), mas ainda sem enfatizar – como fará sobretudo a partir de 1973 – os aspectos positivos das relações de poder.

A chamada “analítica do poder” proposta por Foucault, nesse período, em oposição a uma “teoria” que englobasse totalmente seu objeto de estudo, teve certamente diversas influências teóricas tanto para uma compreensão negativa quanto para um entendimento mais positivo das relações de poder. Por longo tempo, Foucault fundamentou sua compreensão do poder através de Nietzsche, descoberto por via da fenomenologia heideggeriana quando nosso autor já tinha seus vinte e seis anos de idade⁹, e em cuja filosofia encontramos uma perspectiva do poder como essencialmente relacional e atrelado às diferentes formas de resistência que se lhe apresentam. Em um fragmento póstumo de 1887, Nietzsche propõe que a “vontade de poder” – conceito nodal em sua filosofia – sempre procura por resistências, de modo a se afirmar e se autossuperar, amiúde criando dualidades que representam uma vontade

9 “Eu comecei a ler Hegel, depois Marx e me coloquei a ler Heidegger em 1951 ou 1952; em 1953 ou 1952, não me lembro mais, eu li Nietzsche. Eu ainda tenho aqui as notas que tomei de Heidegger no momento em que o lia – eu tenho várias – e elas são até mais importantes do que aquelas que eu tomei sobre Hegel ou sobre Marx. Todo meu devir filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Mas eu reconheço que Nietzsche foi quem o venceu [*qui l’a emporté*] [...]. Meu conhecimento de Nietzsche é muito melhor que aquele que eu tenho de Heidegger; ainda assim são duas experiências fundamentais que eu tive. É provável que, se eu não tivesse lido Heidegger, eu não teria lido Nietzsche” (Foucault *apud* Eribon, 2011, pp. 57-58; trad. Cezar Prado).

em si mesma duplicada após a incorporação de outras vontades. Como diz ele próprio: “A vontade de poder pode se manifestar apenas através de resistências” [*Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern*] (Nietzsche, #eKGWB/NF-1887,9[151]¹⁰; trad. Cezar Prado), o que reflete em grande medida a própria concepção foucaultiana do poder, no início da segunda genealogia, em sua relação intrínseca com a resistência (Foucault, 1976, pp. 125-127). Deduzimos daí o caráter relacional do poder, em Nietzsche, para quem toda “unidade” traduz uma organização interiormente complexa na qual diferentes forças se reúnem através de uma estrutura comum de dominação, sem haver a pressuposição de uma “anarquia atomística” [*atomistischen Anarchie*] que, de algum modo, reuniria elementos unitários isentos de uma multiplicidade interna de forças (Nietzsche, #eKGWB/NF-1885,2[87]). É desse modo que Foucault não apenas irá se utilizar dos instrumentos nietzschianos para analisar as relações de poder, como também fará homenagem a Nietzsche em diversas ocasiões de seu percurso intelectual, por exemplo, nomeando seu primeiro curso no Collège de France como *La volonté de savoir* [*A vontade de saber*], no qual inicia com uma comparação entre as filosofias de Aristóteles e de Nietzsche, este último propiciando uma compreensão do conhecimento como resultado de uma luta, enquanto o primeiro elenca uma conaturalidade entre desejo e conhecimento, sem reconhecer nesta relação “nenhuma violência, nenhuma vontade de dominação, nenhuma força de exclusão e de rejeição” (Foucault, 2011, p. 18).

Essa contribuição nietzschiana foi, certamente, uma das mais importantes para o desenvolvimento da analítica do poder de Foucault, transposta ao âmbito da filosofia política e articulada com outros referenciais teóricos para pensar diferentes problemas. Não podemos deixar de mencionar, para compreender melhor este desenvolvimento teórico, a influência da reflexão marxiana sobre o Estado, seus aparelhos e o funcionamento geral das relações de classe que traduzem, por um viés mais específico, as relações de poder¹¹. Marx nos oferece, como uma segunda grande influência para Foucault, uma concepção do poder que de modo algum se reduz, como se fez tradicionalmente através do marxismo, ao plano jurídico ou estatal das relações sociais, em que o poder é concebido negativamente sob a forma da lei e da proibição. Uma compreensão marxiana e positiva do poder, nesse sentido, pode ser

10 Referência à edição crítica alemã dos textos de Nietzsche, editadas por G. Colli e M. Montinari, disponíveis online através do URL <http://www.nietzschesource.org/>. Para um acesso direto à referência, basta inseri-la ao lado do endereço URL, por exemplo: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[151\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[151]).

11 Ao contrário do que se costuma acreditar, a proximidade entre Marx e Nietzsche não é pouca, embora ambos não tenham se conhecido em vida, mesmo sendo contemporâneos. Para uma aproximação detalhada entre os dois autores, conferir o excelente artigo de Helmut Heit, “Verdade é práxis”, in: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 3, pp. 141-174, setembro/dezembro, 2018.

enumerada em alguns elementos: em primeiro lugar, não existe apenas um, mas diversos poderes que se exercem numa multiplicidade de relações, segundo formas de dominação com operação local, através de procedimentos, técnicas e modos de funcionamento próprios – por exemplo, nas fábricas, no exército, em uma propriedade de tipo escravagista ou naquela onde predominam relações servis. A sociedade seria, desse modo, um “arquipélago de diferentes poderes” com sua especificidade irreduzível a um corpo unitário (Foucault, 1994d, pp. 182-189). Em segundo lugar, o poder não derivaria de uma instância central, tal como o Estado e seus aparelhos, antes se exercendo regionalmente de modo a formar instâncias cristalizadas onde aparece de modo mais estável: “A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera ‘vontade’, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que se condicionam reciprocamente são a base real do Estado”, dizia Marx (2007, p. 317). Em terceiro lugar, toda uma análise dos sistemas disciplinares pode ser extraída da análise marxiana, como veremos em *Vigiar e punir* (Foucault, 1975, pp. 165-166), onde a função desses poderes disciplinares aparece como aquela de produzir maior eficiência através do arranjo simultâneo dos corpos, cuja força coletiva ultrapassa a soma de cada força individual:

Assim como o poder ofensivo de um esquadrão de cavalaria ou o poder defensivo de um regimento de infantaria são essencialmente diferentes dos poderes ofensivos e defensivos de cada um dos cavaleiros ou soldados de infantaria tomados individualmente, também a soma total das forças mecânicas exercidas por trabalhadores isolados difere da força social gerada quando muitas mãos atuam simultaneamente na mesma operação indivisa (Marx, 2013, pp. 400-401).

Com a publicação de *O Anti-Édipo*, em 1972, no qual a influência tanto nietzschiana quanto marxiana se faz muito presente, Gilles Deleuze e Félix Guattari servirão de intermediários para diferentes usos da noção de “microfísica”, tratada de modo privilegiado pela primeira vez, segundo minha hipótese, nos trabalhos de Gilbert Simondon. Sabe-se que Foucault e Simondon, sendo pensadores contemporâneos, foram também alunos orientados por Georges Canguilhem e Jean Hyppolite, embora não haja ainda qualquer vestígio bibliográfico de que ambos tenham conhecido diretamente o trabalho um do outro. Simondon é responsável pela problematização sistemática da noção de “indivíduo” e do processo de “individuação” pelo qual este indivíduo se torna individuado. Em sua obra principal, intitulada *A individuação à luz das noções de forma e de informação* (1958), publicada parcialmente a partir de 1964, a “microfísica” aparece como correspondente a uma ordem de grandeza oposta à ordem “macrofísica”, entre as quais ocorre efetivamente – enquanto mediação – o processo de *individuação*, através do qual os indivíduos físicos, viventes e coletivos se constituem enquanto tais. Segundo Simondon, uma coletividade se constitui pela

reunião – a partir de um nível microfísico ao nível propriamente coletivo e macrofísico – de diversos indivíduos orgânicos atrelados às suas respectivas “cargas de pré-individualidade”, ou seja, àquilo que não foi ainda individuado por tais indivíduos em seu processo de individuação, embora permaneça como seu anexo necessário e constitutivo (Simondon, 2005, pp. 166-167). Processo semelhante ocorre na constituição dos indivíduos orgânicos a partir dos indivíduos físicos, e destes a partir de cargas pré-individuais do próprio nível físico, sempre dispostos na articulação entre diferentes ordens de grandeza que partem do micro ao macro, havendo também condicionamentos desta ordem de grandeza maior sobre a menor (Simondon, 2005, pp. 27-30).

Deleuze e Guattari vão explorar a noção de microfísica, assim apropriada de Simondon, através de sua conexão com os problemas relativos ao desejo e ao processo maquínico de produção desejante. Uma das ideias mais importantes que encontramos n’*O Anti-Édipo*, obra elaborada com propósitos críticos em relação à psicanálise, é que o desejo não deve ser compreendido segundo um quadro edipiano e burguês característico do pensamento freudiano, tampouco como marcado pela “falta” tal qual o encontramos no pensamento platônico até suas redefinições na psicanálise lacaniana, mas antes como *processo produtivo e maquínico*, existente nos corpos entendidos como “máquinas desejantes” (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 29-33)¹². A noção de microfísica aparece, nesse sentido, como associada aos processos inconscientes pelos quais o desejo produz a própria realidade, sendo contrapostos a instâncias macrofísicas ordenadas pelo corpo social, embora haja sempre um mútuo condicionamento entre as duas instâncias, portanto, sem uma determinação unívoca de uma sobre a outra (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 215-217). Cabe destacar, ainda, a linguagem maquínica que influenciará o próprio vocabulário foucaultiano a partir da publicação d’*O Anti-Édipo*, em que o desejo será objeto de análise não mais de um ponto de vista teleológico ou teatral, mas antes de tudo funcional, tecnológico e até mesmo industrial, para relembramos a influência direta de Marx sobre Deleuze e Guattari: não perguntaremos pelo “porquê” do desejo, como se estivesse determinado por uma cena teatral de caráter edipiano, tomada por Freud como essencial à constituição do desejo, e sim pelo “como” de seu funcionamento através das máquinas desejantes e de sua produtividade análoga aos processos industriais (Deleuze & Guattari, 1972, p. 33). O desejo deve ser entendido, em suma, como fundamentalmente produtivo (i.e. positivo) e maquínico, funcionando através de processos microinconscientes e moleculares que se reúnem em instâncias macrofísicas e

12 Cf. PRADO, Cezar. “Máquinas, sínteses e crítica da psicanálise”. In: *Cadernos PET Filosofia*. Curitiba, v. 22, n. 1, pp. 173-199, 2021 (2022).

molares representadas pelo *socius* vigente – por exemplo, pelo *socius* capitalista, também entendido como “máquina capitalista”.

É interessante observar como essa linguagem maquina e microfísica do desejo, em Deleuze e Guattari, será efetivamente traduzida em uma linguagem maquina e microfísica do poder, em Foucault. A partir de 1973, as referências tecnológicas começam a pulular no vocabulário foucaultiano, no qual termos como “mecanismo”, “aparelho” e “dispositivo” tomam lugar de modo cada vez mais decisivo, ou seja, como instrumentos de inteligibilidade cada vez mais importantes que vão se mesclar ao método genealógico adotado por Foucault. Essa incorporação terminológica pode ser identificada, pela primeira vez de modo bastante explícito, na série de conferências ministradas por Foucault na PUC-Rio, entre 21 e 25 de maio de 1973, onde Foucault não apenas utiliza reiteradamente a terminologia deleuze-guattariana ao falar da necessidade de haver, para o desenvolvimento do capitalismo, um conjunto de “técnicas políticas” e “técnicas de poder” atuando no nível de uma “trama microscópica” e “capilar” da sociedade, como também menciona diretamente *O Anti-Édipo*, publicado no ano anterior, enquanto instrumento crítico contra a abordagem psicanalítica, onde o Édipo funciona não exatamente como “o conteúdo secreto de nosso inconsciente, mas como a forma de coerção que a psicanálise tenta impor, na cura, ao nosso desejo e ao nosso inconsciente” (Foucault, 1994b, pp. 553, 622). Sabe-se que Foucault redigiu *Vigiar e punir*, publicado somente em 1975, durante a elaboração alguns dos seus cursos no Collège de France, cuja temática girava especialmente em torno do sistema penal e da psiquiatria, no mesmo momento em que realizava uma leitura atenta d’*O Anti-Édipo* (1972), mencionando o trabalho de Deleuze e Guattari nas primeiras páginas do livro e evidenciando, novamente, sua forte influência teórica: “eu não saberia mensurar por referências ou citações o que este livro deve a G. Deleuze e ao trabalho que ele faz com F. Guattari” (Foucault, 1975, p. 29).

A relevância desta influência, simultânea àquela de Nietzsche e àquela de Marx, aparecerá nos escritos da primeira genealogia na forma de uma positivação do poder e na sua compreensão em termos microfísicos. Tomemos como exemplo a quarta conferência ministrada por Foucault no Brasil, em 1973, na qual se discutia as condições de surgimento da sociedade disciplinar a partir de fatores – entre outros – ligados à produção de comportamentos através de uma rede microfísica do poder. Foucault observa que, desde o século XVIII, formavam-se na Inglaterra grupos espontâneos e autônomos desligados do poder político oficial, grupos que criavam, por eles mesmos, modos de comportamento que asseguravam a vida de seus membros contra a legislação sanguinária que havia no país: (1) grupos religiosos dissidentes do anglicismo – e.g. os quakers, os metodistas – que se

encarregavam de tratar autonomamente casos de embriaguez, recusa de trabalhar, adultério, etc., mas também cumpriam uma função de assistência social prestada aos mais velhos, enfermos e pobres; (2) sociedades para a reforma das maneiras, surgidas entre o final do século XVII e início do século XVIII, propondo modos de comportamento tais como fazer respeitar o domingo, impedir a bebedeira, o adultério, a circulação de livros obscenos, a prostituição, entre outros; (3) grupos paramilitares do final do século XVIII, criados por burgueses e/ou aristocratas com forte conotação religiosa, destinados a manter a ordem em um bairro, uma cidade ou um condado contra as grandes agitações sociais; enfim, (4) sociedades propriamente comerciais que organizavam uma polícia privada para proteger seus bens, seu estoque, sua mercadoria contra o banditismo e as grandes revoltas urbanas que tiveram origem em movimentos camponeses dos séculos XVI-XVII e que, no século XIX, se tornariam proletárias. Todos esses grupos tinham por finalidade principal, sendo majoritariamente populares e da pequena burguesia, defender-se da opressão aristocrata que executava mais de 300 casos penais pelos quais se mandava alguém à forca, portanto, grupos que tentavam escapar ao poder judiciário produzindo reformas morais e do comportamento, constituindo-se mais como grupos de autodefesa capilarmente espalhados no corpo social do que grupos de vigilância (Foucault, 1994b, pp. 595-600).

A partir desse exercício microfísico do poder, pelo qual se produziam certos tipos de comportamento, houve um deslocamento em direção às estruturas macrofísicas da sociedade inglesa, pois estes grupos passaram a ser controlados por aristocratas e pessoas ricas com o objetivo de obter novas leis do poder político que ratificariam um tal esforço moral, operando assim um movimento estratégico que passaria da moralidade à penalidade. É desse modo que este controle moral, produzido no nível capilar da sociedade, será doravante exercido pelas classes mais altas sobre as classes mais baixas, mais pobres, i.e. sobre as classes populares. O que veremos será um movimento de estatização desses instrumentos de controle, segundo uma desvinculação da moralidade de ordem religiosa em proveito de um exercício laico do poder disciplinar. Em suma, teremos um deslocamento das instâncias de controle das mãos dos grupos de pequena burguesia tentando escapar ao poder, como uma estratégia de resistência, para as mãos do grupo social dominante que detinha os meios de controle do aparelho estatal (Foucault, 1994b, p. 600). Gostaríamos de destacar, aqui, a caracterização feita por Foucault destes grupos capilarmente espalhados como “grupos espontâneos” [*groupes spontanés*] (Foucault, 1994b, p. 596), ou seja, grupos criados como um modo de “resistência irrefletida” ao poder que se exercia sobre eles, ou seja, como uma *resistência negativa* que aparecia enquanto simples imagem invertida do poder, sem haver propriamente

um processo reflexivo e crítico – ao menos considerado pela análise de Foucault na primeira genealogia – a partir do qual poderíamos caracterizar uma *resistência positiva*. Em outras palavras, o poder era positivado pela analítica foucaultiana sem que houvesse, em contrapartida, uma positivação teórica da resistência, o que ocorrerá somente a partir da segunda genealogia, quando a resistência será compreendida como “contraconduta” e marcada pela “atitude crítica”, em que o sujeito percebe a si mesmo como constituído por certas relações entre a verdade e o poder.

Apesar dessa ambivalência entre o poder e a resistência na primeira genealogia, enfatizamos o ganho teórico que a positivação do poder representa para a própria compreensão da resistência, uma vez que esta – mesmo não sendo elaborada de maneira manifestamente positiva – será entendida como operante nos processos microfísicos da sociedade, não mais reduzida ao modelo macrofísico da revolução tal como defendido pela tradição marxista, baseado sobretudo na socialização dos meios de produção pela classe proletária. Este modelo revolucionário geralmente toma como figura de liderança o homem proletário, protótipo do sujeito revolucionário europeu, aquele que sustentaria um discurso universal sobreposto aos demais discursos que igualmente participam da luta política. O que Foucault critica é precisamente este “universalismo revolucionário” que impede outros sujeitos de luta, além do homem proletário, de dizer aquilo que se tem a dizer, mesmo que sejam categorizados com a etiqueta de “exotismo”, ou seja, esta categoria de pessoas que seriam “incapazes de discorrer sobre elas mesmas” (Foucault, 1994b, p. 816). Essa compreensão do processo revolucionário, enquanto algo produzido por diferentes camadas sociais, pode ser retraçada ao ano de 1972, quando o termo “microfísica” ainda não participava do vocabulário foucaultiano, embora já estivesse presente a ideia de uma revolução não limitada ao sujeito proletário masculino característico das lutas sindicais do século XIX: “as mulheres, as prostitutas, os homossexuais, os drogados”, enquanto elementos mal integrados à sociedade em oposição ao “bom operário, bom pai e bom marido”, seriam sujeitos que constituiriam “uma força de contestação” que não se poderia negligenciar numa luta política de caráter revolucionário (Foucault, 1994b, pp. 534-535).

Concluimos um movimento de positivação do poder, portanto, nas análises de Foucault durante a primeira genealogia, levando em conta suas referências teóricas diretas – em especial Nietzsche, Marx, Deleuze e Guattari – assim como suas referências teóricas indiretas *à la* Simondon. Percebemos como o poder, inicialmente entendido em termos de “exclusão”, “repressão” e “interdição”, passa a ser cada vez mais compreendido como uma relação positiva e microfísica, na medida em que produz comportamentos, regulamentos,

instituições, arquitetônicas e discursos de caráter mais diverso, não sendo de modo algum limitado às instâncias macrofísicas da sociedade tais como o Estado e seus aparelhos, mas distribuído capilarmente nos espaços mais diversos onde cada indivíduo devém sujeito. O problema ao qual nos debruçaremos nas próximas páginas é o de saber qual é o lugar deste “sujeito” nessa primeira genealogia foucaultiana, em sua relação com essa noção positivada de poder e com seu contraponto ainda negativo que é a resistência. Em outras palavras: de que modo a primeira genealogia apresenta um sujeito não exatamente como aquele que se constitui através de um processo reflexivo e crítico, mas como aquele que responde irrefletidamente às injunções do poder à sua volta? De que maneira as elaborações de Foucault sobre a penalidade e o poder psiquiátrico, temas que atravessam seus cursos no Collège de France de 1971 a 1975, ilustram esse modo de constituição da subjetividade que chamaremos de “assujeitamento” à diferença dos processos de “subjetivação” característicos do sujeito reflexivo e crítico que aparecerá somente na segunda genealogia? Nas próximas duas seções, tratarei do processo de assujeitamento que marca a constituição do sujeito louco, no âmbito do poder psiquiátrico, e do sujeito delinquente, no âmbito do poder judiciário, tendo em vista sua íntima relação enquanto sujeitos constituídos pelos procedimentos disciplinares e normalizadores que são o foco analítico de Foucault nesta primeira genealogia.

1.2 Contribuições genealógicas à antipsiquiatria

Entre o Renascimento (sécs. XV-XVI), a Idade Clássica (sécs. XVII-XVIII) e a Modernidade (sécs. XIX-XX) houve diferentes percepções sobre o sujeito “louco” e diferentes lugares lhe foram atribuídos na sociedade europeia. No âmbito da literatura e da filosofia, durante o Renascimento, a loucura era abordada por uma *experiência crítica* que assumia o aspecto de uma “sátira moral”, tal como encontramos no *Elogio* de Erasmo; no âmbito da pintura, em contrapartida, a loucura era apreendida por uma *experiência trágica e cósmica*, tal como veremos em Bosch, Brueghel ou Dürer, o sujeito louco sendo apresentado como detentor de “um saber difícil, fechado, esotérico”, enquanto as peças de teatro atribuíam ao louco a posição de detentor da verdade, tal como observamos no *Hamlet* de Shakespeare (Foucault, 1972, pp. 24-37). A partir da Idade Clássica, como mostra Foucault em *História da loucura* (1961), essas duas experiências vão se afastar cada vez mais, enquanto a experiência crítica começa a predominar sobre a experiência trágica e cósmica, sobrando ainda vestígios desta última nos trabalhos de Sade, Goya, Nietzsche, Van Gogh e Artaud. É a partir desse momento, no limiar da Idade Clássica, que a loucura passa a ser tanto mais compreendida

como uma das figuras que habitam o “mundo da Desrazão”, onde será colocada ao lado de outras figuras marginais como o sodomita, o miserável, a prostituta e o criminoso, assim enclausurados num espaço homogeneizante, caracterizado por “uma função negativa de exclusão” (Foucault, 1972, pp. 39-40, 95-96). Na Modernidade, enfim, a loucura se torna “doença mental” e todo um conjunto de discursos ditos “científicos” se apresenta para patologizar o sujeito louco, doravante apreendido através de saberes como a psiquiatria e a psicologia, sendo ainda mantido em espaços asilares, mas agora separado da Desrazão (Foucault, 1972, pp. 122-126, 225, 363).

Percebemos como esta *História da loucura* foi elaborada, ainda no período arqueológico, descrevendo as diferentes *percepções* sobre a loucura ao longo dos diferentes momentos históricos, sendo esta mesma descrição de percepções o foco do trabalho realizado por Foucault, como ele mesmo reconhece em seu curso *O poder psiquiátrico* (1974). Neste curso, nosso autor afirma que certamente havia “um certo número de coisas perfeitamente criticáveis” no livro de 1961, coisas das quais ele toma distância dirigindo-se a um outro tipo de análise. Se, no primeiro livro, seu objetivo maior era fazer uma “análise das representações” que colocasse em relevo as diferentes imagens e percepções que se fazia da loucura na sociedade europeia, especialmente na Idade Clássica, doravante seu objetivo consistirá em analisar o “dispositivo de poder” que efetivamente produziria os discursos sobre a loucura assim como as formas de representação ligadas a esses discursos (Foucault, 2003, p. 14). Temos um deslocamento, portanto, operado entre a arqueologia e a genealogia que toma um objeto de estudo de diferentes maneiras, traduzindo a própria positividade que o poder vai assumir a partir do período genealógico, como constatamos pela ênfase foucaultiana (no período arqueológico) dada à “função negativa de exclusão” característica do internamento na Europa da Idade Clássica, sem haver maiores considerações sobre a função positiva do poder, como ocorrerá a partir da década de 1970. É justamente neste segundo momento que Foucault estabelecerá uma diferença entre a arqueologia e a genealogia recorrendo à diferença entre aquilo que chamou de *épistémè* e aquilo que, corroborando sua posição autocrítica assumida em 1974, chamará de *dispositivo*:

O dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder, mas sempre ligado também a um ou a certos terminais de saber [*bornes de savoir*] que dele nascem, mas igualmente o condicionam. É isso, o dispositivo: estratégias de relações de força apoiando tipos de saber e sendo apoiadas por eles. Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história da *épistémè*, eu permanecia num impasse. Agora, o que eu gostaria de fazer é tentar mostrar que o que eu chamo de dispositivo é um caso muito mais geral da *épistémè*. Ou ainda que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo à diferença do dispositivo que é, ele mesmo, discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos (Foucault, 1994c [1977], pp. 300-301; trad. Cezar Prado).

Nesse sentido, teremos uma nova análise sobre a loucura, em 1974, pela qual se torna evidente o afrontamento entre médicos e doentes assim como o problema da constituição do louco enquanto sujeito inserido num jogo de poderes positivos e suas respectivas resistências, mantendo-se ainda um índice negativo sobre estas últimas no plano teórico. Até o século XVIII, a loucura era definida essencialmente pelo erro e pela ilusão, o louco sendo aquele que se enganava na medida em que se encontrava dominado pela Desrazão; a partir do século XIX, em contrapartida, a loucura vai se caracterizar pela “insurreição da força” [*insurrection de la force*] manifestada através dela, por “uma certa força que se desencadeia, força não dominada, força talvez não dominável” existente no sujeito louco. O espaço do asilo será, portanto, o campo de batalha onde a luta entre médicos e doentes vai se desenvolver, onde a força do sujeito louco será – para propósitos abertamente “terapêuticos” – vigiada e dominada enquanto força de resistência e de insurreição. Nas palavras de Pinel, essa “terapêutica” consistirá em uma “arte de subjugar e domar” o alienado, colocando-o sob a dependência de um homem de altas qualidades físicas e morais, um homem que poderia “exercer sobre ele um império irresistível e mudar a cadeia viciosa de suas ideias” (Foucault, 2003, pp. 9-10). Foucault cita o caso exemplar de um jovem que se recusava a se alimentar para obter a salvação espiritual, contra o qual Pinel se utilizara da força dos vigilantes fundada sobre uma ameaça de punição. O alienado era, deste modo, conduzido numa batalha externa, por um lado, contra a força médica e, por outro lado, numa batalha interna entre a ideia fixa à qual se ligava (i.e. de realizar o jejum para obter a salvação) e o temor da punição por parte da força médica – duas batalhas que conduziriam invariavelmente à vitória do poder psiquiátrico (Foucault, 2003, pp. 11-13). Percebemos como o sujeito louco, tanto no assujeitamento que sofre perdendo a batalha quanto nos atos de resistência que marcam sua força insurrecional, permanece na analítica foucaultiana da primeira genealogia como um *sujeito assujeitado* isento de um trabalho de si sobre si, i.e. de uma postura reflexiva e uma atitude crítica que caracterizará propriamente o processo de subjetivação.

Ao mesmo tempo, observamos que o médico se encontra sujeito a uma constituição dele mesmo que depende da sua relação com o doente, o que denuncia mais uma vez a positividade operante em todos os níveis das relações de poder. Em primeiro lugar, essa relação de dependência ocorre conforme uma cadeia hierárquica que atravessa o espaço asilar, começando pelos vigilantes que devem vigiar não somente os doentes como também os serventes, i.e. “aqueles que detêm o último elo da autoridade”, enquanto seu corpo assume certos traços que devem distingui-lo entre os doentes: “músculos plenos de força e de vigor,

uma postura intrépida e orgulhosa na ocasião, uma voz cujo tom seja estrondoso quando necessário”, para além de suas qualidades morais essenciais que devem responder às ordens do psiquiatra (Foucault, 2003, pp. 6-7). Além do vigilante, o médico dependerá também do servente como aquele que, situando-se em um nível mais abaixo da cadeia hierárquica, representa mais uma “diferença de potencial” que percorre o espaço asilar, aliando-se ao poder do médico e opondo-se à resistência do louco, embora represente também uma função “doméstica” em relação a este último, ou seja, como se estivesse sempre à sua disposição para lhe servir durante o dia a dia, amiúde simulando uma posição subalterna ao próprio louco em se apoiando, no exercício do seu poder, sobre as ordens do médico e sobre os regulamentos do asilo (Foucault, 2003, pp. 7-8). Compreendemos, deste modo, como a constituição do médico psiquiatra, enquanto sujeito privilegiado nas relações de poder características do espaço asilar, é determinada por uma disposição tática de certas funções (do vigilante, do servente, etc.) que assegura seu exercício do poder, não menos que a posição e a constituição do louco enquanto sujeito assujeitado de resistência.

Em segundo lugar, a dependência do médico em relação ao doente também ocorre através da distinção que dividiu o meio médico entre os anos 1820-1880, não aquela entre as doenças do corpo e as doenças do espírito, entre doenças orgânicas e doenças psíquicas, mas a distinção entre as doenças que se poderia julgar em termos de um “diagnóstico diferencial” (i.e. a partir de respostas provenientes do próprio corpo do indivíduo) e aquelas mais difíceis de reconhecer e que não poderiam ser submetidas a uma categorização binária (e.g. louco ou não louco) senão através de um “diagnóstico absoluto”, portanto, as assim chamadas “doenças mentais”. No espectro entre as doenças passíveis de um diagnóstico diferencial e aquelas submetidas a um diagnóstico absoluto, situavam-se a convulsão, a epilepsia, a hipocondria e a histeria, compreendidas no conjunto das chamadas “neuroses”. Havendo a necessidade de um diagnóstico diferencial para um médico ser considerado verdadeiramente médico, no século XIX, as histéricas adquiriam por essa via um suplemento de poder sobre ele, na medida em que ofereciam, através da simulação, todo um conjunto de sintomas pelos quais se definia comparativamente se alguém fingia ou não estar doente. Desse modo, os doentes assegurados por planos de saúde eram comparados, em seus sintomas pós-traumáticos, às histéricas já hospitalizadas sob o poder médico e sobre as quais se impunham doenças artificiais pela via da hipnose: a histérica hipnotizada permitiria saber se o traumatizado estaria ou não simulando sua doença não havendo qualquer traço de lesão corporal. Neste caso, todos saíam de algum modo beneficiados: as pessoas não teriam mais necessidade de pagar o plano de saúde, o doente seria tratado por um tratamento adequado, o médico receberia o

reconhecimento enquanto médico através do seu diagnóstico diferencial, enquanto as histéricas teriam suas ações como critério de verdade para o médico saber o que seria simulação ou não, tornando-o dependente delas (Foucault, 2003, pp. 305-318).

Digamos resumidamente que, se alguém não fosse considerado “demente” no asilo do século XIX, este alguém seria considerado um “histérico”. O fenômeno da histeria foi assaz importante enquanto “fronte de resistência” ao poder psiquiátrico, segundo Foucault, na medida em que as mulheres histéricas, principais representantes deste fenômeno, nunca permitiram uma atribuição absoluta de doença, no nível propriamente orgânico, aos sintomas que apresentavam (Foucault, 2003, p. 253). Uma tal atribuição se deparava com o obstáculo da simulação, por partes das histéricas, de todo um conjunto de sintomas dos mais variados, enquanto o psiquiatra permanecia aquele cuja função era produzir a verdade sobre a loucura no espaço asilar. Assim, as histéricas aparecem ao mesmo tempo como produto do poder psiquiátrico e como réplica imediata a este mesmo poder, revelando o artifício dos psiquiatras para a separação entre doentes e não doentes. Foucault afirma, nesse sentido, retomando a história da psiquiatria no jogo asilar do século XIX, que as histéricas foram “as verdadeiras militantes da antipsiquiatria” (Foucault, 2003, pp. 253, 265), movimento que ganhará maior importância a partir do final do século XIX e ao longo de todo o século XX. A partir do momento em que se começou a suspeitar de Charcot como aquele que produzia, ele mesmo, a crise de histeria, o movimento antipsiquiátrico ganhou formas cada vez mais elaboradas através de trabalhos como os de Hyppolite Bernheim, David Cooper e Franco Basaglia, colocando em questão o poder do psiquiatra – até então encarregado de produzir a verdade acerca da doença – sobre o doente (Foucault, 2003, pp. 347-348). Destacamos que a histérica, neste contexto da primeira genealogia, corresponde a um sujeito de resistência cujas ações, embora essenciais ao estabelecimento do poder psiquiátrico, não caracterizam ainda um trabalho ético de si sobre si, mas uma resposta imediata e irrefletida contra as imposições deste poder, em todo caso conforme a um “benefício” adquirido através desta resposta isenta de uma atitude refletida e crítica, tal como veremos ocorrer na analítica foucaultiana a partir da segunda genealogia.

Este movimento teórico realizado por Foucault, concernente ao poder psiquiátrico, possui um correlativo no âmbito jurídico e na análise sobre a penalidade. Tanto em um caso quanto no outro, Foucault trabalhou analisando os modos de assujeitamento que criam sujeitos “normais” e “anormais”, portanto, os modos pelos quais a sociedade ocidental introduziu em suas instituições e outros espaços sociais certos procedimentos que reúnem o poder médico e o poder jurídico. Sabe-se que essa junção foi operada, ao longo do século

XIX, através da reivindicação de um poder característico do âmbito jurídico ao médico, produzindo inicialmente uma oposição por parte dos juízes que se viram, deste modo, ameaçados por uma tal “invasão”, “confiscação” e “desqualificação” da competência própria à instituição judiciária. No final do século XIX, porém, os juízes irão eles mesmos reivindicar essa “medicalização de sua profissão, de sua função, de suas decisões” que, nesse sentido, não serão mais apenas jurídicas (de punição ou de expiação), mas também de certo modo “terapêuticas”. Duas manifestações deste processo histórico foram (1) a obrigação dos indivíduos réus de serem examinados por experts psiquiátricos e (2) a existência de tribunais especiais, dedicados a crianças e jovens, que mobilizavam informações sobretudo psicológicas, sociais e médicas sobre os indivíduos. O que é pertinente observar neste processo é que a chamada “expertise médico-legal” não irá concernir a simples conjunção entre o médico e o jurídico, apesar de ela realmente existir, mas antes a produção de um terceiro elemento que não pertence nem ao saber médico/psiquiátrico, nem ao saber propriamente jurídico: um *saber-poder de normalização*, para precisarmos o vocabulário foucaultiano, que visará sujeitos considerados não exatamente doentes ou não doentes, não exatamente culpados ou inocentes, mas *sujeitos “anormais”* situados em uma gradação que vai do “normal” ao “anormal” segundo um conjunto de critérios estabelecidos historicamente (Foucault, 1999, pp. 36-39). Vemos, assim, a produção de um eixo interpretativo na analítica foucaultiana que toma tanto o sujeito louco (no domínio da psiquiatria) quanto o sujeito delinquente (no domínio da penalidade) como *sujeitos assujeitados* pelas tecnologias de poder características da Modernidade. Nas próximas páginas, tentarei mostrar como tais tecnologias funcionam no plano jurídico, enfatizando seu caráter normalizador e os modos de assujeitamento que refletem, conforme um movimento teórico que visou elucidar, uma resistência pensada ainda negativamente no contexto da primeira genealogia foucaultiana.

1.3 Delinquência e anormalidade: focos de assujeitamento

O trabalho desenvolvido por Foucault nos cursos do Collège de France entre 1971 e 1974 renderam, em 1975, a publicação de *Vigiar e punir*. Esta obra fecha o primeiro período genealógico tratando de temas sobretudo ligados à penalidade e aos modos de “diagramação” do corpo social através dos mecanismos disciplinares. O objetivo de Foucault seria mostrar, neste livro, não somente a passagem de um modo de punição característico da Idade Clássica para um modo de punição moderno, mas o “nascimento da prisão” (como sugere o subtítulo) enquanto “diagrama” da sociedade europeia a partir do final do século XVIII e início do XIX,

quando os mecanismos disciplinares passam a substituir os mecanismos de suplício que marcavam o poder soberano e passam também a se disseminar, para além do recém-nascido sistema prisional, no interior de outras instituições. Se ainda na Idade Clássica um crime era punido fisicamente, manifestando o poder do soberano contra aquele que tentou lhe atingir e que servirá de exemplo aos demais, mantendo-se maior tolerância em relação aos mais diversos ilegalismos; a partir do século XIX, o corpo supliciado vai desaparecer enquanto objeto de representação penal, dando lugar à “alma” do indivíduo e aos comportamentos que nela serão incutidos por meio dos investimentos disciplinares, de maneira tão contínua ao ponto de não restar tanto espaço para os antigos atos de ilegalismo (Foucault, 1975, pp. 13-14, 206-207, 277-282). Há de se enfatizar, neste caso, a diferença entre um tipo de poder marcado pela subtração das forças por via do suplício e um tipo de poder que opera aumentando as forças dos indivíduos pela docilização dos seus corpos, portanto, o deslocamento de um poder negativo a um poder positivo, ainda que nos dois casos – como queremos mostrar nesta dissertação – o sujeito de resistência assumido por Foucault não aparece realizando um trabalho de si sobre si conforme a uma postura reflexiva e a uma atitude crítica, uma vez que aparece apenas como um sujeito que responde imediatamente às injunções do poder através de simples tentativas de inversão estratégica, i.e. de um reflexo negativo do poder.

E se a “alma” do indivíduo criminoso passa a ser chamada ao tribunal para explicar seu crime, vemos a insidiosidade do poder jurídico atuando – em justaposição ao poder médico e psiquiátrico, entre outros espalhados no corpo social – por meio de algo que não é o próprio ato considerado ilegal, mas através dos desejos, da hereditariedade, das doenças e de toda a história pessoal do indivíduo criminoso que ultrapassam o escopo daquilo que a lei determina como legal ou ilegal. É nesse sentido que temos a passagem, entre um modo de punição e outro, do “procedimento do inquérito” ao “procedimento do exame”: no primeiro caso, os crimes eram punidos por uma constatação de infração à lei e de um certo prejuízo sobre a pessoa do soberano que exigiria, deste modo, uma reparação por meio do suplício, da multa ou da confiscação de bens. No segundo caso, os crimes passam a ser punidos segundo uma constatação de infração não somente à lei, mas também a uma certa “normalidade” que definirá o sujeito criminoso em termos morais, atribuindo-lhe certo grau de “periculosidade” devido às suas “tendências” e “virtualidades” identificadas por um discurso pretensamente científico. O saber psiquiátrico participará desse processo fornecendo recomendações de sanção penal, por exemplo, aos indivíduos considerados loucos; os psiquiatras definirão as medidas mais apropriadas a se tomar em cada caso particular, segundo o sujeito e o seu grau de periculosidade, de uma maneira que tal indivíduo seja realmente corrigido (Foucault, 1975,

pp. 21-27). Percebe-se que o sujeito de resistência, neste momento, aparece como um sujeito que se opõe não somente à lei, como também à norma e aos procedimentos de normalização através dos seus desejos, seus comportamentos, sua hereditariedade, etc., sendo simultaneamente constituído por uma infrapenalidade como modo de assujeitamento, sem ainda haver lugar – no percurso analítico de Foucault – para atos de subjetivação pelos quais o sujeito assumiria uma atitude de “indocilidade refletida” frente aos mecanismos de poder que se lhe impõem.

Tomemos novamente o exemplo dos ilegalismos. No Antigo Regime, os ilegalismos eram tolerados sob diferentes formas: na simples inobservância das leis, no seu caráter demasiado arcaico, no silêncio por parte das autoridades, entre outros casos semelhantes. Essa grande tolerância era tão essencial à vida social que o povo podia se revoltar para defendê-la, criando resistências imediatas e agitações populares, da mesma maneira que faziam as classes privilegiadas (nobreza, clero e burguesia) quando viam seus privilégios ser ameaçados. Estes ilegalismos também tornavam possíveis certas ambiguidades no seio do povo: um camponês criminoso que era perseguido pelos abusos do seu senhor recebia o acolhimento do povo, enquanto outros tipos de criminosos (e.g. mendigos que roubavam ou assaltavam) tornavam-se objeto de uma aversão popular. De todo modo, os ilegalismos das diferentes classes se mesclavam uns aos outros, de tal maneira que podíamos ver proprietários fundiários defender os camponeses que não pagavam certas taxas ao Estado ou ao poder eclesiástico. A partir da segunda metade do século XVIII, esse conjunto de ilegalismos deixa de ser facilmente tolerado, no mesmo momento em que vemos o aumento de riquezas, o crescimento demográfico e uma severidade maior sendo aplicada contra crimes relativos à propriedade, sobretudo aqueles cometidos contra a classe burguesa: todo um conjunto de práticas conquistadas pelo campesinato (e.g. o direito de pasto livre ou o recolhimento de lenha) receberam o estatuto de infração pura e simples, ao mesmo tempo em que proprietários industriais e do comércio enfatizavam a importância de punir estes ilegalismos, uma vez que ameaçavam a segurança dos espaços onde se encontravam suas mercadorias, seus instrumentos e seus máquinas (Foucault, 1975, pp. 84-89). A resposta contra estes ilegalismos surgiu através de uma reforma penal que, ao contrário de significar um “humanismo” crescente no interior da sociedade europeia, significou a adoção de uma punição mais regular, em conformidade com “as novas formas de acumulação do capital, das relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade” (Foucault, 1975, p. 89). A reforma penal burguesa incidiu, portanto, sobre dois níveis de poder intimamente ligados: por um lado, o nível do “sobrepoder” real que se exercia na forma da soberania e, por outro, o “infrapoder” do povo

que se exercia através desses ilegalismos e outras maneiras. O excesso de poder exercido pelo soberano, de uma maneira pessoal e irregular, era o correlativo dos ilegalismos constantes no interior do povo, de um desrespeito à lei parcialmente permitido e realizado na própria conduta do soberano. O “homem” defendido por essa reforma penal, nesse sentido, não será o sujeito assujeitado desses ilegalismos, tampouco o sujeito real que era sua condição de possibilidade, mas o próprio homem burguês que defenderia seu “direito natural” à propriedade privada (Foucault, 1975, pp. 89-91).

Observamos “duas linhas de objetivação” a partir dessa tentativa de esquadrihar os ilegalismos, duas maneiras de objetivar ao mesmo tempo o crime e o criminoso, levando em conta que apenas o primeiro era, até então, objeto de sanção penal: por um lado, o criminoso é desqualificado enquanto cidadão, aquele que representa a quebra de um pacto social e aparece como “um fragmento selvagem de natureza”, na mesma medida em que vai se tornando uma figura da “anormalidade”, logo corroborada por um discurso científico e pela recomendação de um tratamento correlativo. Por outro lado, uma objetivação ocorre no domínio da sanção das penas, sobretudo na mensuração dos efeitos de cada prevenção e no ajustamento das penas a cada situação em sua complexidade própria, mas não irreduzível a um tipo de saber-poder que doravante se exercerá sobre o ato do crime e a pessoa do criminoso. Percebe-se que, nos dois casos, temos um *procedimento de objetivação* que duplica o crime sobre aquele que o cometeu, estabelecendo critérios específicos para lidar com cada qual separadamente e de acordo com um discurso que se quer cientificamente válido (Foucault, 1975, p. 104). Tal discursividade aparecerá na forma das chamadas “ciências humanas”, cuja matriz comum à penalidade denuncia as formas de poder que as sustentam assim como as formas de subjetividade que criam a partir do seu campo: tanto a penalidade quanto as ciências humanas correspondem ao mesmo domínio político, no qual o processo de “humanização” das penas e o acúmulo de saberes sobre o “homem” se identificam às tecnologias disciplinares características da Modernidade (Foucault, 1975, p. 28). Esse discurso científico oferecido pelas ciências humanas possui, desse modo, um caráter objetivante do *sujeito-objeto* “homem”, este sujeito-objeto que não é mais visto pela analítica foucaultiana como “um rosto de areia na orla do mar”, tampouco como dotado de uma reflexividade autossubjetivante, mas como um sujeito assujeitado pelos mecanismos de poder que se lhe impõem.

Na prática penal cristã, havia certamente algumas modulações que recaíam sobre a pena, como as “circunstâncias” do crime e a “intenção” do criminoso, duas variáveis que mudavam ligeiramente a qualidade do julgamento e da punição. Essas modulações incidiam, porém, muito mais sobre o ato do crime do que sobre seu autor, enquanto as novas maneiras

de punir – no contexto moderno dos mecanismos disciplinares – vão considerar o autor do crime em sua natureza, seu pensamento, seu modo de vida, etc. No século XVIII, época da história natural e seus procedimentos de classificação, houve a tentativa de constituir uma espécie de “taxionomia dos crimes”, segundo quadros pelos quais se separavam os gêneros de crimes que se observava em cada país, subdividindo-os em diferentes espécies (Foucault, 1975, pp. 101-102). Entre o final do século XVIII e o começo do século XIX, temos o aparecimento de uma “antropologia criminal” ou de “formas de individualização antropológica” voltadas à punição, inicialmente com a noção de “reincidência” [*récidive*] que fora pouco desenvolvida na penalidade antiga, mas amplamente utilizada a partir de 1791, quando quase todos os reincidentes recebiam uma duplicação da pena. Este é o momento em que o olhar sobre o autor do crime se desloca para um “sujeito delinquente” que seria, nos termos dessa nova antropologia criminal, um “sujeito criminoso” (Foucault, 1975, pp. 102-103). O que está em jogo na punição do delinquente, portanto, é o nível de “perigo” ou “periculosidade” que ele representa, aquilo que vai realmente interessar aos agentes penitenciários em sua punição. Essa delinquência será analisada não nos termos da lei, mas em termos de norma e de normalidade, ao ponto em que foi possível criar uma “zoologia de subespécies sociais” e uma “etnologia das civilizações de malfeitores”, sempre em proximidade a considerações patológicas e teratológicas (Foucault, 1975, pp. 255-257).

No que concerne à prisão enquanto lugar onde a delinquência deixaria de existir, pois seria corrigida através de exercícios disciplinares, Foucault imediatamente reconhece que ela mesma fabrica a delinquência, na medida em que reconduz constantemente os sujeitos criminosos aos tribunais, essa delinquência que opera como uma “realidade incorporal” ligando todos os personagens do sistema judiciário e penitenciário de maneira a produzir, por meio de um assujeitamento, este personagem do “delinquente” (Foucault, 1975, p. 258). Assim que a prisão foi instaurada como paradigma de punição, muitas críticas foram logo dirigidas contra ela, sobretudo entre os anos 1820-1845: que as prisões não diminuem a taxa de criminalidade, podendo aumentá-las; que a prisão produz a reincidência, o que seria constatado pela grande quantidade de detentos que retornavam à prisão; que a prisão fabrica delinquentes pela maneira que conduz sua existência, impondo-lhes um trabalho inútil sem educá-los efetivamente; que a prisão favorece a organização de criminosos através de cumplicidades, segundo uma hierarquia própria e funcionando como meio onde os detentos aprendem a escapar aos efeitos da lei¹³; que as condições de liberação dos detentos facilita

13 No *post-scriptum* a esta dissertação, tratarei dos modos de subjetivação característicos do sistema penal brasileiro, onde predominam facções que representam simultaneamente uma resposta ao poder estatal, este poder que amiúde se utiliza de uma violência assassina contra aqueles que considera delinquentes, e uma via

enormemente a reincidência, visto que estes detentos permanecem sob constante vigilância da polícia, pois não encontram trabalho que os aceite nem lugar onde morar em algumas regiões; enfim, que a prisão fabrica a delinquência prejudicando as relações familiares dos detentos, uma vez que o chefe de família se encontra aprisionado, sua esposa e filhos caindo na miséria e sendo conduzidos eles mesmo a cometer crimes. Todas essas críticas foram dirigidas em duas direções principais: por um lado, afirmando que a prisão não corrige, a própria técnica penitenciária permanecendo rudimentar; e, por outro, defendendo que a prisão não se utiliza do rigor suficiente para corrigir, sendo antes um duplo erro econômico, diretamente devido ao seu custo intrínseco e indiretamente pela delinquência que produz. A resposta a tais críticas, em contrapartida, foi sempre a mesma, consistindo em uma recondução das práticas penitenciárias aos seus próprios problemas, como se fossem o único meio eficaz de punição (Foucault, 1975, pp. 268-274). Cabe finalmente lembrar que a prisão, enquanto diagrama da sociedade moderna europeia, se reproduz capilarmente em outras instituições (escola, fábrica, hospital, etc.), um diagrama que assujeita os indivíduos segundo procedimentos de docilização, conseqüentemente transpondo a própria “delinquência” para toda a malha social.

Um famoso mecanismo de controle que ilustra essa diagramação do poder disciplinar é o panóptico, criado por Jeremy Bentham como tecnologia arquitetônica que produz uma assimetria entre o vigilante e o vigiado, dissociando o par “ver e ser visto” em favor de um ocultamento da instância que vigia, cuja função se torna até mesmo independente de alguém para exercê-la. Um tipo de poder paradoxalmente corporal e incorporeal é exercido através do panóptico, na medida em que o preso se encontra fisicamente limitado em seus movimentos, sem que isso signifique a incidência de uma força que diretamente prejudique suas funções fisiológicas, como era o caso da punição pelo suplício característica do poder soberano (Foucault, 1975, pp. 201-207). É interessante pensar sobre como o sujeito de resistência, neste caso, atuaria de modo a inverter a posição de poder que lhe foi imposta: dadas as condições para escapar a um tal mecanismo, restaria ao detento a exposição do seu corpo ao risco de ser novamente punido, portanto, a coragem de efetuar uma inversão das relações de poder, o que ocorreria – no contexto da primeira genealogia – sem haver exatamente um trabalho de si sobre si que caracterizaria o sujeito ético. Lembro-me que Foucault foi inicialmente apresentado a mim, ainda no Ensino Médio, através de um professor de História chamado Daniel, com o qual percebi que a disposição das mesas e cadeiras da sala de aula privilegiavam um olhar panorâmico concedido ao professor, enquanto os estudantes

de produção de subjetividades que transgride a própria marca assujeitadora da delinquência segundo diferentes atos de resistência.

permaneciam constantemente vigiados em seus lugares fixos e rigorosamente alinhados, respeitando ainda uma temporalidade ditada pela administração da escola. Algum tempo mais tarde, aprendi com Foucault que esse modo de disposição dos corpos e a vigilância atuante sobre eles não era limitada ao espaço escolar nem ao espaço penitenciário, pois seria possível encontrar os mesmos princípios disciplinares em lugares como o hospital, a fábrica, o quartel, até mesmo nas universidades. O que seria pertinente destacar, na análise que Foucault realiza sobre o panóptico no contexto de sua primeira genealogia, é que tais espaços seriam antes de tudo lugares de assujeitamento, nos quais a coragem dos sujeitos de resistência, ainda que sustentada sobre um âmbito “interior” e “reflexivo” (tentar ou não tentar? – uma escapatória), não aparece como um trabalho ético do sujeito que resiste, mas antes como uma resposta possível e irrefletida ao poder que exerce sobre cada indivíduo e suas forças, com um ímpeto tanto mais inexorável, a sua própria força¹⁴.

Foucault dedica todo um capítulo de *Vigiar e punir*, assim chamado “Os corpos dóceis”, para mostrar que um corpo contém em si uma multiplicidade de forças, as quais podem ser canalizadas para diferentes objetivos, correspondendo a diferentes estratégias, conforme ao tipo de poder que mobiliza tais forças. Não que outros regimes de poder deixassem de agir sobre o corpo: a escravidão se apropria dos corpos violentamente e de modo custoso; as diferentes formas de domesticidade se resumem a um controle em massa ao invés de um controle analítico; a vassalagem se ocupa mais com o produto do trabalho que das operações que devem conduzir o corpo; o ascetismo, por sua vez, tem por função maior realizar renúncias ao invés de aumentar a utilidade do corpo. As disciplinas operam no outro polo desses diferentes regimes de poder, pois exigem ao mesmo tempo eficácia, obediência e utilidade através de uma “manipulação calculada dos elementos do corpo”. Pode-se dizer, nesse sentido, que as disciplinas têm por objetivo o aumento das forças do corpo em termos econômicos de utilidade e, segundo um outro recorte, a diminuição dessas forças em termos políticos de obediência (Foucault, 1975, pp. 139-140). As disciplinas são, nas palavras do próprio Foucault, um conjunto de “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram o assujeitamento [*assujettissement*] constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (Foucault, 1975, p. 135), o que nos permite perguntar se não haveria *forças de resistência* no interior deste corpo contrapostas às *forças economicamente úteis* que, não sendo exatamente de uma natureza distinta das primeiras,

14 Este exemplo nos remete, mais uma vez, ao aspecto de inseparabilidade entre as contracondutas reflexivas e as contracondutas irreflexivas, tratado mais adiante nesta dissertação (cf. nota 15, p. 64, e seção 2.3, especialmente pp. 75-77). Cabe salientar que, no contexto da primeira genealogia, predomina uma analítica que incide sobre os processos de assujeitamento, sem haver qualquer ênfase sobre a autonomia do sujeito diante da heteronomia do poder.

delineiam um certo conjunto de comportamentos investidos pelo poder disciplinar. A hipótese interpretativa que avanço consiste em compreender essas forças de resistência, no interior da primeira genealogia foucaultiana, como *forças de mesma natureza* que aquelas definidas por sua utilidade econômica, na medida em que representam muito mais uma inversão negativa do poder que sua oposição positivamente destacada, esta última sendo objeto privilegiado de análise – na forma da atitude crítica – somente a partir da segunda genealogia, quando aparecerá como ato político definido por sua “indocilidade refletida”.

*

A analítica do poder encetada por Foucault na primeira genealogia, entre 1970 e 1975, realiza uma positivação da noção de “poder” que ainda não existia no período arqueológico, em que o poder era ainda pensado em termos demasiado negativos, associando-se às ideias de “exclusão”, “interdição”, “repressão” e “proibição”, sem que fossem destacados seus aspectos produtivos. Essa positividade aparecerá a partir de diversas influências próprias ao percurso foucaultiano, entre as quais destacamos especialmente a leitura de Deleuze e Guattari, em cujo trabalho a noção de “desejo” é positivada em contraposição à sua compreensão psicanalítica e transposta em algumas de suas qualidades – como tentei mostrar neste primeiro capítulo da dissertação – à noção foucaultiana de “poder”. É deste modo que Foucault também se utilizará da noção de “microfísica”, presente de antemão na filosofia de Gilbert Simondon, como instrumento teórico para pensar o exercício do poder na sociedade ocidental, sobretudo no âmbito da psiquiatria e da penalidade. Dados esses pressupostos da primeira genealogia, tentei elucidar em minha investigação os modos pelos quais as noções de “resistência” e “subjetividade” se interligam neste período, revelando como o sujeito louco e o sujeito delinquente, duas figuras da “anormalidade” presentes no âmbito psiquiátrico e no âmbito judiciário, são constituídos por *processos de assujeitamento* característicos tanto do poder psiquiátrico quanto do poder disciplinar, levando em conta seu entrelaçamento histórico. O sujeito de resistência da primeira genealogia, como concluímos, aparece como um *sujeito assujeitado* que exerce sua resistência a partir da posição de assujeitamento que lhe impõem os mecanismos de poder aos quais se relaciona, o que significa que não realiza – como será o caso do *sujeito subjetivante* que aparecerá na segunda genealogia – um trabalho ético de si sobre si através de uma postura reflexiva ou de uma atitude crítica, ou seja, através de uma autoconstituição subjetivante enfatizada pelas próprias elaborações teóricas de Foucault. Podemos dizer que, entre os caminhos teóricos que conduzirão Foucault a pensar o

sujeito de modo autoconstitutivo e a resistência de maneira positiva, as investigações sobre a “sexualidade” terão uma importância fundamental, pois conduzem à reflexão sobre os tipos de saber-poder que criaram o próprio “sujeito de desejo” ao longo da história ocidental, este sujeito que indaga a si mesmo sobre a verdade do próprio desejo e resiste às imposições que visam limitar as suas relações sexuais. Este problema concernente à sexualidade certamente se liga a outros na genealogia de Foucault, como aqueles relativos ao “poder pastoral” e à “governamentalidade”, os quais tratarei no próximo capítulo desta dissertação destacando os pontos de inflexão que incidem sobre o problema central de nossa investigação, i.e. as relações entre as noções de “resistência” e de “subjetividade”, ou ainda, as diferenças entre os sujeitos de resistência que aparecem no percurso histórico-filosófico de Michel Foucault.

2 PODER, RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE: PONTOS DE INFLEXÃO

2.1 A invenção da “sexualidade”

Em certa continuidade com as pesquisas realizadas sobre o poder disciplinar entre 1970 e 1975, Foucault publica o primeiro volume de sua *História da sexualidade*, em 1976, com o subtítulo *A vontade de saber*, numa evidente homenagem a Nietzsche. Este livro inaugura ao mesmo tempo o segundo período genealógico, no qual alguns temas que antes inexistiam ou eram pouco relevantes na analítica foucaultiana recebem um tratamento mais demorado, produzindo importantes pontos de inflexão no percurso teórico de Foucault através de temas como a “biopolítica”, a “resistência” e a própria “sexualidade”. Esta última acompanha as problemáticas levantadas por Foucault nos anos anteriores, aparecendo como um dispositivo de poder ligado às práticas de normalização comuns ao poder disciplinar. Um dos objetivos deste livro seria mostrar, nesse sentido, de que modo aquilo que chamamos de “sexualidade” não deve ser entendido como a única maneira de identificar um indivíduo, tampouco como algo que definiria a essência mesma do indivíduo, embora tenha sido um instrumento pelo qual as pessoas passaram a ser globalmente compreendidas em seus comportamentos, hábitos, discursos e modos de vida, além de funcionar no plano jurídico como suporte para a formulação de sentenças, consoante aos procedimentos de normalização já mencionados (Foucault, 1976, pp. 117-118, 191-193). A sexualidade não seria, portanto, um “impulso” que o poder visa submeter, mas um ponto de passagem, de articulação, de apoio para as relações de poder. O “sexo” enquanto elemento definidor de um indivíduo teria uma função mais complexa do que responder a uma única estratégia – amiúde calcada em uma análise de classes – meramente reprodutiva, heterossexual, adulta e matrimonial, como elementos que unicamente favoreceriam uma dominação de classe. O sexo funciona simultaneamente, numa análise mais detida, segundo diversas estratégias de poder que se desdobram nos níveis econômico, político, demográfico, pedagógico, jurídico, entre outros (Foucault, 1976, pp. 136-137).

Gostaríamos de destacar, tomando *A vontade de saber* como referência teórica, os pontos de continuidade e de inflexão que marcaram o percurso foucaultiano entre a primeira e a segunda genealogias, o que nos fará compreender melhor o contexto no qual as relações entre “resistência” e “subjetividade” aparecem, doravante sob uma nova perspectiva. Entre os pontos de continuidade, observamos três elaborações que permanecem muito próximas àquilo que Foucault havia trabalhado até 1975: em primeiro lugar, temos a distinção entre um “poder

repressivo” e um “poder produtivo” como chave de análise para a compreensão da sexualidade e outros dispositivos de saber-poder. Como vimos anteriormente, esta distinção desponta entre 1972 e 1973, simultânea à publicação d’*O Anti-Édipo* por Deleuze e Guattari, quando Foucault abandona as análises do poder feitas em termos de “exclusão”, “repressão” e “proibição”, passando a privilegiar seus aspectos produtivos através de suas investigações em torno do poder disciplinar. Em 1976, essa perspectiva positiva sobre o poder já se encontra bem estabelecida no plano teórico foucaultiano e aparece em oposição à chamada “hipótese repressiva”, no âmbito da sexualidade: por longo tempo, ao menos desde o século XVII, nossa sexualidade teria sido objeto de uma grande repressão e de um grande mutismo, segundo análises como as de Herbert Marcuse (1898-1979), repressão esta que corresponderia ao desenvolvimento do capitalismo, cujas injunções de produtividade limitariam as relações sexuais à sua função meramente reprodutiva para dar conta tão somente das demandas por mão de obra com o surgimento da forma industrial de produção, assim reduzindo ao silêncio as formas de sexualidade que não se adequassem ao modelo reprodutivo burguês (Foucault, 1976, pp. 9-13; 1999, pp. 221-222). O que Foucault avança, em contrapartida, seria a constatação de uma “explosão discursiva” sobre o sexo a partir desse mesmo período, ainda que houvesse uma certa depuração de vocabulário instaurada por uma “polícia dos enunciados”. Sobretudo a partir do século XVIII, os discursos sobre o sexo proliferam abundantemente, não apenas aqueles considerados “ilícitos”, de infração ou de impudor, como também aqueles existentes “no próprio campo do exercício do poder”, i.e. nas instituições e instâncias de poder (e.g. escola, hospital, exército, etc.) que incitam a fala explícita sobre ele em seus detalhes infinitesimais (Foucault, 1976, pp. 25-27).

Em segundo lugar, temos a crítica da psicanálise como elaboração teórica que dá continuidade às teses esquizoanalíticas de Deleuze e Guattari, mas também às investigações realizadas pelo próprio Foucault, especialmente nos cursos de 1974 e 1975, concernentes à história da psiquiatria e dos procedimentos de confissão. Estes últimos figuram como peças essenciais da abordagem psicanalítica, tendo sua derivação – agora em “formas científicas” – a partir de certas práticas cristãs já existentes nas tradições ascéticas e monásticas da Idade Média. Foucault nos mostra como o rito da confissão sofreu uma crescente medicalização e uma desvinculação do sacramento da penitência, com o domínio do sexo sendo colocado não mais “sob o registro da culpa e do pecado, do excesso ou da transgressão”, mas do “normal” e do “patológico”. Pela prática da confissão, associada a um campo de racionalização científica, um duplo processo de produção da verdade se fez presente: um processo em que a verdade se produziria por aquele que fala e por aquele que pede que se diga a sua verdade, de modo a

liberar definitivamente ou mais claramente o que estava oculto. Assim se constituiu “um saber do sujeito”, daquilo que lhe determina, que ele próprio ignora, que está no seu inconsciente, mas que lhe escapa; um saber *sobre* o sujeito, nos dois sentidos da palavra: *sobre* sua constituição ontológica, normal ou anormal, e *sobre* seu ser enquanto introduzido numa relação de dominação. Trata-se também de uma terapêutica que se desenvolveu, em conformidade com esses procedimentos de normalização e produção de verdade, segundo um paradigma familialista no seio da classe burguesa: considerando que todos possuem uma “sexualidade” no século XIX, a burguesia tentará se diferenciar não mais pelo sangue ou pelas alianças, como ocorria na diferenciação da nobreza enquanto classe, mas pela intensidade da repressão sobre o seu corpo sexualizado. Desde que o dispositivo da sexualidade intensificou as relações afetivas entre pais e filhos, incitando o incesto na família burguesa, nas camadas populares as práticas do incesto eram excluídas ou, pelo menos, deslocadas sob uma outra forma. A psicanálise atuou no interior da burguesia fazendo os indivíduos articularem um discurso sobre o seu desejo incestuoso e oferecendo, pela “venda das orelhas” no escritório psicanalítico, a eliminação do recalque causador de patologias. Para as classes populares, em contrapartida, houve “todo um esquadrinamento administrativo e judiciário cerrado que foi organizado para se colocar um fim nele [i.e. no incesto]” (Foucault, 1976, pp. 13-14, 90-94, 169-172).

Em terceiro lugar, *A vontade de saber* dá continuidade aos estudos realizados em *Vigiar e punir* acerca do “biopoder”, embora o problema ainda não fosse tratado nestes termos em 1975. Sabe-se que Foucault já pensava em “biopolítica” antes mesmo da elaboração mais sistemática deste conceito em 1976, pois encontramos a primeira ocorrência da palavra numa conferência oferecida por Foucault no Brasil, em 1974, intitulada *O nascimento da medicina social*, na qual é feita uma história da medicina moderna a partir da medicina de Estado alemã, da medicina urbana francesa e da medicina da força de trabalho inglesa, cada qual possuindo elementos que constituirão a medicina social como “uma estratégia biopolítica” [*une stratégie bio-politique*] a partir do final do século XVIII (Foucault, 1994c, pp. 209-210). Em *Vigiar e punir*, os mecanismos disciplinares são apresentados como correspondentes a um “imperativo de saúde” atuante em instituições como a escola, a fábrica e o exército, no interior das quais o corpo de cada indivíduo é sujeito à utilização mais eficiente das suas forças segundo propósitos de docilização política e de crescimento econômico (Foucault, 1975, pp. 30, 175-176). No ano seguinte, após certas elaborações feitas no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta – no quinto capítulo d’*A vontade de saber* – um duplo

desdobramento da noção de “biopoder”, articulada simultaneamente aos mecanismos disciplinares de controle individual e às estratégias biopolíticas de controle da população:

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. O estabelecimento no curso da idade clássica desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada às performances do corpo e concernindo os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais ativa doravante não é mais talvez a de matar, mas de investir a vida de um lado a outro (Foucault, 1976, p. 183; trad. Cezar Prado).

Quanto aos pontos de inflexão, destacamos também três direções tomadas pelo percurso de Foucault, com as quais temos o desenvolvimento germinal de temas característicos da segunda genealogia. Primeiramente, temos a introdução de uma “história da sexualidade”, porém, num plano teórico distinto daquele pensado por Foucault na década de 1960, quando já realizava estudos sobre a sexualidade – através de um método arqueológico – tentando mesclar elementos culturais e biológicos, ainda sem o método genealógico que marcará a década de 1970. Apesar de a palavra “gênero” [*genre*] ainda não estar incluída na língua francesa da década de 1960 com a conotação que assumimos hoje de diferenciação dos comportamentos sexuais, tendo sido introduzida somente na década de 1980, percebemos um grande interesse de Foucault – nos seus cursos de 1964, em Clermont-Ferrand, e de 1969, na Université de Vincennes – nos modos pelos quais o discurso atribui significado às diferenças sexuais, pois embora a sexualidade esteja “ancorada no biológico”, diz Foucault, ela é também “totalmente penetrada por formações culturais” (Foucault *apud* Moore & Elden, 2023, pp. 284-285). A novidade introduzida por *História da sexualidade* consistiu, fazendo contraste a estes estudos anteriores, em identificar toda essa produção discursiva sobre o “sexo” às estratégias de poder que caracterizam o saber moderno, sobretudo nas formas científicas que serão o suporte para diferentes tipos de dominação. Se Foucault enfatizava, na década de 1960, as transformações epistêmicas pelas quais a noção de “vida” surgiu no campo de nossos saberes, distinguindo a *épistémè* clássica própria à história natural da *épistémè* moderna onde surgirá a biologia (Foucault, 1966, pp. 139-140); com *A vontade de saber*, temos uma contextualização dessa noção e suas utilizações através do dispositivo da sexualidade, pelo qual o poder age segundo dois polos – por uma “anatomopolítica do corpo humano” e por uma “biopolítica da população” – fazendo emergir esse objeto de saber que chamamos “vida” (Foucault, 1976, pp. 177-186). É por essa via que Foucault continuará sua *História da sexualidade*, com os volumes II, III e IV, tentando mostrar os caminhos pelos quais se constituiu o “sujeito de desejo” na história do Ocidente, este sujeito que deverá

resistir aos desejos imoderados (entre os gregos), às paixões extraconjugais (na ética romana) e à concupiscência da carne (a partir do período cristão).

Um segundo ponto de inflexão operado em 1976 é a elaboração mais sofisticada do conceito de “biopolítica”, que amplia o escopo de análise próprio às disciplinas e introduz a “população” como sujeito-objeto do saber moderno. A importância dessa inflexão consiste em que a população aparece, a partir do século XVIII, como um dos elementos que permitirá o desenvolvimento de saberes como a estatística e a consequente análise – no próprio campo de estudos foucaultianos – da produção de subjetividades nos próprios termos de uma estatística, ou seja, compreendendo os desvios à norma como componentes irreduzíveis desse modo de produção de subjetividades (Foucault, 1997, pp. 216-221). A população surge, nesse período, como um problema econômico-político ligado à mão de obra, à riqueza, à expectativa de vida, à taxa de natalidade, à incidência de doenças, entre outras coisas, sua conduta devendo ser regulada através de observações e intervenções do poder estatal, especialmente a sua conduta sexual, cuja orientação será dada não por uma lei que se afirma pelo direito de morte, mas por uma norma que se instala assegurando à população escolhida o direito de vida (Foucault, 1976, pp. 35-37). É contra este poder que quer controlar a vida que vão emergir estratégias de resistência cujo instrumento de luta, num movimento exemplar de subversão, será a própria vida: não mais se reivindicará a “idade de ouro” ou os “direitos ancestrais”, não mais se esperará pelo “imperador dos pobres” ou pelo “reino dos últimos dias”, pois a vida sendo colocada como objeto político, toda reivindicação incidirá sobre “o ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades” (Foucault, 1976, pp. 189-191). Percebemos novamente como a modificação nos *modos de produção de subjetividade*, neste caso determinada pela valorização da vida enquanto elemento propulsor de forças organizadas socialmente, realiza uma modificação análoga nos *modos de produção de resistência*, uma vez que o sujeito de resistência surge sob outro aspecto frente ao poder que visa submetê-lo.

Por último, mas não menos importante, temos o primeiro aparecimento da noção de “resistência”, de um modo mais preciso e complexificado, no corpus foucaultiano, como terceiro ponto de inflexão no percurso de nosso autor. O tratamento dessa noção no primeiro volume de *História da sexualidade* acompanha o desdobramento analítico da noção de “poder”, definida segundo uma série de precauções metodológicas: (1) o poder não é algo que se detém, sendo antes algo que se exerce, portanto não existe como substância, mas como relação; (2) o poder não é exterior às relações humanas, portanto não existe em uma forma concentrada no Estado ou em seus aparelhos institucionais, operando de maneira produtiva em todas as relações; (3) o poder vem de baixo, das relações microfísicas que atravessam o

corpo social e são ligadas por redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, convergências e arranjos em série, produzindo efeitos hegemônicos de dominação; (4) o poder se exerce segundo relações táticas, marcadas por objetivos e cálculos que desenham dispositivos de conjunto, compondo assim grandes estratégias de caráter anônimo; enfim, (5) podemos dizer que “*là où il a pouvoir, il y a résistance*” [lá onde há poder, há resistência], uma coisa sendo em todos os casos inseparável da outra (Foucault, 1976, pp. 123-127). Além dos aspectos compartilhados igualmente entre o poder e a resistência, como seu caráter relacional e sua múltipla distribuição em toda a capilaridade do corpo social, a resistência possui ao menos duas qualidades próprias que merecem ser aqui enfatizadas: (i) primeiramente, ela não se constitui como a mera negação do poder ou o mero inverso passivo de uma dominação, antes se apresentando como produtora de realidade tanto quanto o próprio poder. Se Deleuze destaca seu caráter de constante *vis-à-vis* frente ao poder e seus dispositivos, me parece assaz equivocada a imagem que utiliza para caracterizar a resistência, como se esta existisse somente para “tapar as saídas” [*boucher les issues*] ao invés de efetivamente criá-las (Deleuze, 2003, p. 117), leitura esta que subtrai o caráter produtivo das resistências que existe para além dos dispositivos criados pelo poder. Ao contrário desta interpretação, sustento que Foucault positiva explicitamente as resistências, atribuindo-lhes um caráter ativo e simultaneamente irregular em seus modos de distribuição, sem reduzi-las às formas já constituídas do poder:

[...] por definição, [as resistências] não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto [*le contre-coup*] das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível [*l'irréductible vis-à-vis*]. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis (Foucault, 1988, pp. 91-92; colchetes por Cezar Prado).

(ii) Uma segunda qualidade da resistência à qual damos ênfase, para além da sua positividade destacada daquela própria ao poder, seria o modo através do qual ela inverte radicalmente uma relação de poder codificando os múltiplos pontos de resistência existentes no corpo social, o que significa ao mesmo tempo a codificação dos atos sustentados pelos

diversos sujeitos de resistência que encontramos neste corpo social, todos eles conduzindo ao complexo conjunto de transformações que eventualmente chamamos de “revolução”. Do mesmo modo que o Estado se forma a partir da codificação dos diversos pontos relacionais que se distribuem na malha social, apoiando-se sobre as assimetrias de poder que marcam os espaços institucionais (escola, quartel, hospital, fábrica, etc.), configurando uma estrutura cristalizada de múltiplos poderes; uma revolução surge a partir destas mesmas assimetrias, produzindo sob formas originais novas configurações de poder, embora possam ao mesmo tempo conservar determinados aspectos das assimetrias anteriores tal como geralmente ocorre na história das revoluções (Foucault, 1976, p. 127). E se Foucault pretendia efetivamente restabelecer, até o ano de 1978, o índice de desejabilidade da revolução, esta última não seria de modo algum pensada sob o modelo soviético ou por via do institucionalismo político (Candioto, 2013, p. 225), como podemos verificar em seu famoso debate com Noam Chomsky, já em 1971: enquanto seu interlocutor defendia um “anarcossindicalismo” como modelo de sociedade descentralizado, incorporando instituições econômicas e sociais, sem deixar de se adequar aos aspectos tecnológicos da organização social já existente, Foucault dizia estar “muito menos avançado em sua *démarche* [trajetória] que o Sr. Chomsky” para propor um modelo ideal de funcionamento para nossa sociedade científica e tecnológica¹⁵. O que lhe parece importante, antes de pensar num modelo de sociedade tal como o anarcossindicalismo e na própria revolução que a realizaria, seria analisar as relações de poder que se escondem sob formas aparentemente neutras em certas instituições – por exemplo, a universidade – e indicar os modos pelos quais estas relações sustentam certos tipos de opressão (Foucault, 1994b, pp. 495-496). Esta perspectiva da revolução nos mostra que Foucault já concebia, em 1971, uma resistência intimamente ligada ao exercício do poder que lhe serviria de *vis-à-vis*, isto é, uma resistência que subrepticiamente incorporaria aspectos do poder dominante para se afirmar enquanto resistência, invertendo em grande parte (mas não absolutamente) as assimetrias de poder em jogo.

Nos perguntamos, porém, em que medida estas inovações acerca da noção de resistência (sua positividade irreduzível ao poder dominante, por um lado, e sua codificação capilar nas formas que eventualmente conduzem à revolução, por outro) exercem uma influência na inflexão teórica operada por Foucault em sua segunda genealogia, considerando

15 “[...] *je suis beaucoup moins avancé dans ma démarche, je vais beaucoup moins loin que M. Chomsky. C’est-à-dire que j’admets n’être capable de définir ni à plus forte raison de proposer un modèle de fonctionnement social idéal pour notre société scientifique ou technologique.*” [(...) eu estou muito menos avançado em minha trajetória, eu vou muito menos longe que o Sr. Chomsky. Isso quer dizer que eu admito não ser capaz de definir, nem com mais forte razão de propor um modelo de funcionamento social ideal para nossa sociedade científica ou tecnológica] (Foucault, 1994b, p. 495; trad. Cezar Prado).

o tema do *sujeito subjetivante* que vai se desenhar de modo mais explícito a partir de 1977-78, este sujeito que exerce a resistência por via de um trabalho ético de si sobre si. Eu gostaria de mostrar que esta inflexão se apoia, em algum grau, sobre a positividade irreduzível do próprio sujeito de resistência em sua autoconstituição subjetivante e, simultaneamente, sobre as relações estabelecidas deste sujeito com os outros na implicação que ocorre – sobre a qual nos deteremos mais adiante, nas próximas seções – entre o *governo de si* e o *governo dos outros*. Em que medida poderíamos falar, antes disso, na existência mesma de um sujeito subjetivante já no quadro teórico d’*A vontade de saber*? Para responder a esta última questão, condição para respondermos à primeira, podemos investigar quais são os sujeitos de resistência que aparecem nesta obra de 1976 e determinar sua proximidade ou mesmo sua identificação ao sujeito subjetivante que dominará as análises de Foucault a partir de 1977-78.

Tomemos a figura da “criança masturbadora”, como primeiro exemplo, este sujeito constituído a partir de uma transposição da prática de masturbação inicialmente alocada sob o registro moral da carne, tendo em vista a condenação desta prática no âmbito dos seminários e da confissão cristã, em seguida compreendida sob o registro médico-psiquiátrico da patologização a partir do final do século XVIII e início do século XIX. A criança assume, neste contexto, uma posição de resistência frente ao poder dos pais, cuja força é direcionada pelo poder médico-psiquiátrico que tenta patologizar a prática masturbatória infantil. Esta posição de resistência da criança, porém, não é objeto de longo desenvolvimento teórico por Foucault, sendo antes considerada sob o ângulo dos poderes que assujeitam o indivíduo infantil, seja no âmbito da família burguesa onde a criança seria o personagem perigoso (pois seu desejo incestuoso – tal foi a “grande descoberta” da psicanálise – seria dirigido aos pais) e cujo corpo deveria estar próximo ao adulto para evitar a prática da masturbação, seja no âmbito da família proletária onde o adulto seria o personagem perigoso e para a qual houve recomendações de distanciamento e de repartições entre os espaços domésticos a fim de também evitar a prática do incesto (Foucault, 1976, pp. 137-139; 1999, pp. 227-239, 254-257; Prado, 2023, pp. 21-22). Não conseguimos depreender, desta análise foucaultiana sobre o indivíduo infantil enquanto sujeito de resistência, um trabalho ético de si sobre si que se funda sobre as ações reflexivas de um sujeito subjetivante.

Um segundo exemplo seria a “mulher histérica”, cujo corpo será o alvo de um triplo processo pelo qual será saturado de sexualidade, integrado ao campo das práticas médicas “sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca” e colocado em comunicação com o corpo social, o espaço familiar e a vida das crianças. Será esta mulher que, na figura da mãe, aparecerá como a “mulher nervosa” e a “forma mais visível dessa histerização” (Foucault,

1976, p. 137). Este processo, levado a cabo pelo dispositivo da sexualidade, produziu o “sexo” como algo que existiria para além dos corpos e seus sistemas anatomo-fisiológicos, para além das sensações e dos prazeres, sendo assim definido de três maneiras: (i) como algo comum tanto ao homem quanto à mulher; (ii) como aquilo que pertenceria especialmente ao homem, faltando à mulher; ou (iii) como aquilo que constituiria tão somente o corpo da mulher, ordenando sua totalidade em vista de sua função reprodutiva sem deixar de perturbá-lo como efeito dessa mesma função (Foucault, 1976, pp. 201-202). Assim como no contexto da primeira genealogia, apresentado na seção 1.2 desta dissertação, a mulher histérica não parece figurar aqui – no primeiro volume de *História da sexualidade* – como um sujeito de resistência que efetuará um trabalho ético de si sobre si, antes aparecendo como sujeito assujeitado pelo dispositivo da sexualidade que produz o “sexo” como elemento constitutivo do seu corpo e da sua própria subjetividade. Embora a mulher histérica apareça, na primeira genealogia e ainda no ponto de inflexão para a segunda genealogia, como um “fronte de resistência” ao poder psiquiátrico, não temos os elementos manifestos que a caracterizariam como um sujeito subjetivante.

O terceiro exemplo de sujeito de resistência que elencamos, ainda no escopo d’*A vontade de saber*, para determinar a presença ou ausência de um sujeito subjetivante neste ponto de inflexão do percurso foucaultiano, seria o “indivíduo perverso” e suas formas correspondentes, tal como o “homossexual”. Foucault enfatiza que a proliferação das “perversões”, a partir do final do século XVIII, não ocorreu devido a uma moralidade escrupulosa que finalmente apreenderia – corroborando a hipocrisia de uma sociedade burguesa – as formas de perversão em um novo discurso apresentado sob vestes científicas, mas devido ao estabelecimento de “novas regras no jogo dos prazeres e dos poderes” que constituirão um novo dispositivo aplicado às variadas formas de relação e diferenciação sexual (Foucault, 1976, pp. 64-66). Digamos que, no caso do “homossexual” enquanto sujeito especialmente marcado pela categoria da “perversão”, temos uma dupla consideração teórica – assaz importante aos nossos objetivos – efetuada por Foucault: por um lado, o homossexual surge como uma forma de especificação individual que vem substituir o “sodomita” (categoria dominante até o século XVIII para definir as relações sexuais não limitadas ao par “homem-mulher”) enquanto sujeito jurídico do seu ato, considerado isoladamente em relação à sua história de vida e ao conjunto dos seus comportamentos, que seriam levados em conta na compreensão do sujeito homossexual, não menos que no seu processo de assujeitamento (Foucault, 1976, pp. 58-59); por outro lado, este mesmo sujeito homossexual responde àquilo que Foucault chama de “regra da polivalência tática dos discursos”, ou seja, ao caráter

múltiplo que pode assumir um discurso nos diversos fronts de luta, incluindo o discurso que tenta assujeitar um indivíduo através da sua categorização (Foucault, 1976, pp. 132-135). Esta regra determina que o mundo discursivo não se realiza pelo binarismo de um discurso dominante e outro dominado, mas por uma multiplicidade de discursos que estão constantemente sujeitos a transformações, deslocamentos e reutilizações segundo a atualidade dos objetivos, podendo ser utilizados simultaneamente como instrumentos de poder e como obstáculos ao poder. Nesse sentido, a categoria de “homossexualidade” surgiu – em meados do século XIX – para o controle social de uma certa população, ao mesmo tempo em que foi afirmada e adotada (por exemplo, na literatura) para se lutar contra este controle exercido sobre tal população: “a homossexualidade se colocou a falar de si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua ‘naturalidade’ e amiúde no vocabulário, com as categorias pelas quais ela foi medicamente desqualificada” (Foucault, 1976, p. 134). Neste caso, não teríamos uma forma ao menos germinal, no quadro teórico foucaultiano, de um sujeito de resistência que opera sua própria subjetivação através da subversão de uma categoria discursiva, não sendo simplesmente submetido a um assujeitamento?

Sustentamos que o homossexual enquanto sujeito de resistência figura, em 1976, como o primeiro exemplo de um *sujeito subjetivante* apresentado de maneira mais explícita no percurso teórico foucaultiano, efetivando a inflexão teórica que visamos enfatizar entre a primeira e a segunda genealogias. Cabe destacar o fato de que o homossexual, interrogando sobre a “verdade” atribuída pelo poder ao seu próprio ser, aparece destacado de um simples assujeitamento que caracterizava o sujeito de resistência na primeira genealogia. Se a atitude crítica é caracterizada por Foucault, em 1978, como o movimento reflexivo pelo qual o sujeito interroga as relações entre a verdade e o poder, como vimos anteriormente, temos aqui – em 1976 – um sujeito que efetivamente realiza esse tipo de interrogação na medida em que contesta uma suposta verdade sobre o desejo sexual que essencialmente o caracterizaria enquanto tal. Trata-se de um sujeito de resistência que, ao invés de responder imediatamente ao poder que tenta assujeitá-lo por meio de uma oposição irrefletida frente a este poder, temos um sujeito que realiza um trabalho ético de si sobre si subvertendo as injunções do poder em seu próprio favor, diferentemente da criança masturbadora e da mulher histérica, as quais aparecem assujeitadas – embora também resistentes – sem recorrer de modo manifesto a este movimento crítico e reflexivo. É evidente que podemos encontrar, nos exemplos da criança e da histérica (assim como naquele do delinquente), aspectos de reflexividade que ultrapassam a analítica foucaultiana da primeira genealogia, ou seja, aspectos de autossubjetivação que traduzem qualquer relação do sujeito consigo mesmo: como não conceber a dissimulação da

histórica como portando algum grau de reflexividade? Como não imaginar que a criança, ao se masturbar, não esconde reflexivamente seu ato do olhar parental? Como subtrair ao delinquente, em suas diversas estratégias de sobrevivência, uma conduta reflexiva sobre sua própria condição? No entanto, este aspecto de reflexividade não aparece na escrita de Foucault deste período, restando ao leitor as possibilidades interpretativas que mesclam positivamente as formas de contraconduta reflexiva e irreflexiva.

É na passagem à segunda genealogia, como veremos, que Foucault inicia suas pesquisas sobre a história do sujeito de desejo no Ocidente, fundamental para a compreensão de suas investigações ulteriores desdobradas nos demais volumes de sua *História da sexualidade*, em torno do sujeito e suas relações com a verdade e o poder. Entre 1976 e 1979, período que marca o que denominamos “segunda genealogia”, o sujeito aparecerá como alvo de um biopoder (tanto do lado das disciplinas quanto da biopolítica)¹⁶, será compreendido como constituído por “práticas governamentais” (donde surgirá o tema do governo de si e do governos dos outros), incluindo-se as governamentalidades liberal e neoliberal onde aparecerá como *homo oeconomicus* ou como “empresário de si mesmo” (temas dos cursos de 1978 e 1979), além de se aproximar de uma reflexão mais profunda sobre as “práticas de liberdade” que serão a condição *sine qua non* para o exercício de “contracondutas” e da “atitude crítica”. É sobre estes desdobramentos teóricos e suas noções correspondentes que vou me deter nas próximas páginas.

2.2 As contracondutas e o poder governamental

A grande influência teórica que Deleuze e Guattari exerceram sobre Foucault na primeira genealogia, como constatamos ainda em *Vigiar e punir*, deixou de ter o mesmo efeito

16 Em um seminário ministrado por Pierre Dardot, grande intérprete da obra de Foucault, realizado na Universidade Federal do Paraná no dia 17 de setembro de 2024, por convite do professor Sidnei Machado (Departamento de Direito), tive a oportunidade de lhe perguntar sobre as relações que ele estabeleceria entre este ponto de inflexão que ocorre na segunda genealogia foucaultiana a partir de um sujeito ético (i.e. subjetivante) que aparece timidamente no primeiro volume de *História da sexualidade*, sobretudo na figura do homossexual, e as práticas de resistência que, no âmbito do liberalismo e do neoliberalismo (objetos de estudo centrais em sua pesquisa, sobretudo na obra *La nouvelle raison du monde* [A nova razão do mundo]), permanecem como problema fundamental deste momento de inflexão teórica. Dardot me respondeu que, de fato, temos neste livro de Foucault uma inflexão teórica que se realiza com uma nova percepção sobre o sujeito, doravante constituído por práticas de subjetivação para além do mero assujeitamento, e que tais práticas poderiam ser remetidas ao âmbito do direito, tratado de maneira mais generosa por Foucault a partir da segunda genealogia, pois neste momento o sujeito de resistência aparece não mais apenas submetido ao poder soberano que o assujeita, mas também como um sujeito que realiza uma torção no próprio direito que visava assujeitá-lo (i.e. o poder jurídico que releva de uma biopolítica), de modo a invertê-lo em seu próprio favor, segundo uma *atitude ética* que não deixa de estar intimamente ligada à *política*. Retornarei às relações entre subjetivação e biopolítica na próxima seção desta dissertação.

com a publicação d'*A vontade de saber* e nos anos seguintes, quando Foucault passa a elaborar uma crítica contumaz à noção de “desejo” a partir de seus trabalhos historiográficos. Em primeiro lugar, temos a oposição à noção de “sexo-desejo”, tal como apresentada no último capítulo d'*A vontade de saber*, onde o sexo aparece como (i) princípio de inteligibilidade sobre um indivíduo, na medida em que é “produtor de sentido”; (ii) como aquilo que daria acesso à totalidade do próprio corpo, pois, mesmo sendo parte, ele “simboliza” o todo; e (iii) como aquilo que daria acesso à identidade mesma do indivíduo, na medida em que relaciona sua história pessoal à “força de uma pulsão”. Nesse sentido, seria necessário – segundo Foucault – se liberar do “sexo-desejo” para fazer valer, contra o poder representado no dispositivo da sexualidade, “os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência” (Foucault, 1976, pp. 205-208)¹⁷. Num segundo momento, em entrevista a Jacques Rancière (de 1977), Foucault critica a ideia deleuzeguattariana segundo a qual o fascismo seria desejado pelas massas, pois tal ideia representaria a ausência de uma análise histórica mais precisa sobre o fascismo, o que se traduziria em uma generalização – característica do pós-guerra – próxima a esquemas teóricos marxistas: a ideia de que “o fascismo está em toda parte e sobretudo em nossas cabeças” seria uma denúncia fundada, segundo Foucault, num significante flutuante que incidiria de maneira suspeita sobre as relações de poder e o desejo das massas (Foucault, 1994c, p. 422). Num terceiro momento, ainda em 1977, Foucault escreve um prefácio à edição norte-americana d'*O Anti-Édipo*, onde explicitamente aproxima Deleuze e Guattari dos moralistas cristãos, o que denota uma crítica sutil e implícita sobre a ideia de que o fascismo se encontra molecularmente presente nas massas, pois assim como os moralistas cristãos tentavam encontrar o pecado na carne, Deleuze e Guattari – com seu livro que poderia ser lido, diz Foucault, como uma “*Introdução à vida não fascista*” – tentam encontrar o fascismo no próprio desejo (Foucault, 1994c, p. 135; Sardinha, 2013, pp. 170-171).

Ainda que sentindo o distanciamento entre ele e Foucault, com a publicação d'*A vontade de saber*, Deleuze escreve uma resposta ao seu então amigo comentando diversos aspectos teóricos do livro, em seus pontos positivos e, sobretudo, em suas brechas críticas. Por um lado, Deleuze segue os apontamentos de Foucault contra as noções de “ideologia” e de “repressão”, também constantes como alvo teórico n'*O Anti-Édipo*, noções estas que não

17 Segundo a Cronologia constante nos *Dits et écrits*, em janeiro de 1977, Deleuze teria realmente tido um sentimento de distância em relação a Foucault a partir da publicação d'*A vontade de saber*, enquanto Foucault assumiria uma nova direção sem o apoio que necessitava. Com efeito, a recepção do primeiro volume de *História da sexualidade* não teve uma recepção tão calorosa nos meios intelectuais franceses quanto teve, em contrapartida, nos movimentos feministas e gays da mesma época, onde seu livro foi acolhido com entusiasmo (Foucault, 1994a, p. 50).

poderiam se aplicar muito bem às “enunciações” e aos “agenciamentos de desejo”; por outro, ele desdobra uma série de divergências em relação a Foucault quanto à função dos dispositivos de poder, à primazia das relações de poder frente aos agenciamentos de desejo, além de recusar o uso da palavra “prazer” – bastante cara a Foucault – por ela significar a interrupção do “processo imanente do desejo”, como algo situado ao lado das organizações e estratificações ao invés de corresponder aos processos desejantes de desterritorialização (Deleuze, 2003, pp. 114-120). Ainda em 1977, sabemos que houve um desentendimento político entre Foucault e Deleuze em torno do caso ligado ao advogado alemão Klaus Croissant, cuja extradição pelo governo francês ambos os filósofos repugnaram, enquanto sua divergência se situava na defesa, mantida por Deleuze, do grupo terrorista ao qual Klaus Croissant teria dado suporte material. Este caso levou a uma ruptura mais radical entre Foucault e Deleuze, cujos encontros se tornaram muito mais raros, desfazendo uma cumplicidade de longa data (Eribon, 2011, pp. 410-413). O que gostaríamos de enfatizar, neste momento de ruptura entre os dois pensadores, é o aprofundamento de Foucault quanto à história do sujeito de desejo no Ocidente, este sujeito que – e.g. por via do ascetismo – passou a realizar um trabalho ético de si sobre si na descoberta sobre a “verdade” do seu desejo, constituindo um tema essencial para pensarmos o novo sujeito de resistência que aparecerá a partir da segunda genealogia, e sobre o qual teremos um longo desenvolvimento teórico até os últimos anos de produção de Foucault (Sardinha, 2013, p. 177).

As críticas voltadas contra Deleuze, no tocante à sua defesa da noção de “desejo”, foram resultantes de uma série de pesquisas realizadas por Foucault sobre o poder pastoral, iniciadas ainda na primeira genealogia e desenvolvidas mais longamente a partir de 1977, durante a preparação do curso *Segurança, território, população*, de 1978. No curso *Os anormais*, de 1975, Foucault mostra como o poder do padre começa a crescer em importância a partir do século XIII, quando a prática da confissão se torna obrigatória para todo cristão, ao menos uma vez por ano, e como essa confissão deverá se aplicar não somente aos pecados mais graves, como também aos “menos importantes”, i.e. aqueles que concerniriam os *pensamentos* em seus detalhes mais íntimos para além dos próprios *atos* pecaminosos. No século XVI, temos ao mesmo tempo a formação dos primeiros Estados modernos e o estreitamento dos procedimentos cristãos sobre a existência individual, o que significará o desenvolvimento (do lado dos Estados) de uma técnica de poder para se exercer sobre os corpos e (do lado da Igreja) de uma “técnica de governo das almas” [*technique de gouvernement des âmes*] através do poder pastoral, no qual a confissão enquanto procedimento de exame terá um papel de suma importância (Foucault, 1999, pp. 161-165). É

somente a partir de 1978, porém, que o sujeito passa a ser compreendido por Foucault nos termos de um “governo de si” e de um “governo dos outros” através deste mesmo poder pastoral apresentado em 1975. Este tipo de poder, tal como apresentado em *Segurança, território, população*, implicará a realização de um exame de si diferente daquele que existia entre os antigos (cuja aplicação era circunstancial e cujo objetivo era o domínio de si), através do qual seria possível descobrir uma “verdade” interior ao sujeito onde estaria “escondida”, ou seja, um exame de si que resultaria na produção da verdade do sujeito num movimento de “subjetivação” [*subjectivation*] para além do próprio “assujeitamento” [*assujettissement*]. Como observa Foucault: “Digamos ainda que isso é a história do sujeito” [*Disons encore que c’est l’histoire du sujet*] (Foucault, 2004b, pp. 183-187).

Percebemos como o sujeito de resistência, objeto central de nossos estudos nesta dissertação, aparece pouco a pouco ligado ao problema do poder pastoral, sendo neste momento da produção foucaultiana apreendido no entrecruzamento do governo de si e do governo dos outros. A palavra “governo” ou “governo” [*gouvernement*] teve várias acepções semânticas antes de assumir o sentido político-estatal que lhe foi atribuído nos séculos XVI-XVII, por exemplo: avançar em um caminho; prover uma subsistência; tirar sua subsistência de algo; conduzir alguém ou a si mesmo; impor um regime (a um doente); falar com alguém; ou mesmo estabelecer um “comércio sexual”. Em todos estes casos, não se trata de governar um Estado, um território ou uma estrutura política, mas sim seres humanos – indivíduos e coletividades humanas. Tal ideia não possui, segundo Foucault, uma origem grega nem romana, pois o capitão que governa um navio ou o magistrado que governa uma cidade ainda não governam homens, que seriam elementos secundários ao governo; tampouco seriam os deuses gregos pastores, na medida em que exercem seu poder sobre um território e não sobre um rebanho. Essa ideia de “governo dos homens” teve sua origem no Oriente pré-cristão com o poder pastoral, onde encontramos a ideia do rei, de Deus e do chefe como pastores, ideia que se desenvolveu no Oriente cristão “sob a forma da direção de consciência, a direção das almas”, tendo enfim se introduzido no Ocidente através da Igreja Católica com a institucionalização do poder pastoral no Império Romano. Digamos que o poder pastoral enquanto poder governamental se exerce, em resumo, simultaneamente sobre indivíduos e coletividades, ocupando-se não apenas de um rebanho como um todo, mas também de cada ovelha em particular – donde a fórmula latina “*omnes et singulatim*” [todos e individualmente] (Foucault, 2004b, pp. 124-133). Será esta fórmula que encontraremos aplicada nas técnicas de poder pastoral cristãs e nas técnicas modernas de biopoder.

O que nos interessa sobremaneira pensar, a partir do desdobramento de todo esse conjunto teórico, seria o movimento das *resistências ao poder pastoral*, porém, não a partir de um campo exterior ao pastorado, e sim a partir dele próprio. Diga-se de passagem que, em 1978, a noção de resistência aparece como elemento essencial à compreensão da política em sua íntima relação ao poder governamental: “a política não é nada mais, nada menos que aquilo que nasce com a resistência à governamentalidade” [*la politique n’est rien de plus, rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernamentalité*], escreve Foucault em seu manuscrito (Foucault, 1978, p. 221). Ao tratar das resistências ao poder pastoral, do qual surge o poder governamental, nosso autor mobiliza um novo vocabulário, embora de derivação mais antiga: *oekonomia psychôn* (no grego) torna-se *regimen animarum* (no latim), donde Foucault retira a expressão “conduta das almas” [*conduite des âmes* (no francês)], utilizando a palavra “conduta” segundo uma acepção que designa tanto o “ato de conduzir” quanto o “deixar-se conduzir de certa maneira”. E quanto à especificidade das resistências ao poder pastoral, i.e. das “contracondutas”, Foucault avança três observações: (1) desde seu início, o pastorado aparece em uma relação de afrontamento contra certos comportamentos religiosos, tais como o gnosticismo e certos tipos de ascetismo, havendo assim “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta”; (2) essas revoltas de conduta seriam distintas daquelas contra o poder político soberano e daquelas contra a exploração econômica, possuindo ao mesmo tempo certa especificidade e uma não autonomia, pois sempre estão em relação com outros tipos de revolta: a Reforma promovida por Lutero teria sido, segundo Foucault, a maior revolta de conduta na história ocidental, ligando-se apenas posteriormente a questões econômicas e políticas; e (3) as contracondutas estiveram historicamente ligadas à “grande idade do pastorado” [*au grand âge du pastorat*], situada entre os séculos X e XVII, enquanto no século XVIII as instituições políticas vêm tomar para si o encargo (antes exclusivo da instituição religiosa) de conduzir a conduta dos homens e, conseqüentemente, de lidar com os conflitos de contraconduta. Tais conflitos seriam exemplificados, segundo Foucault, na recusa em guerrear, característica dos séculos XVII-XVIII, quando a guerra se torna dever de todo bom cidadão; nas sociedades religiosas secretas que, até o século XVIII, representavam uma dissidência religiosa com seus dogmas próprios e se tornam, a partir do século XIX, mais próximas de posturas e objetivos políticos; e nas práticas médicas desde o final do século XVIII até a contemporaneidade, tanto por grupos religiosos quanto por grupos não religiosos (Foucault, 2004b, pp. 197-203).

Essa escolha de vocabulário se apresenta de maneira assaz pertinente no percurso teórico foucaultiano, especialmente para o nosso propósito nesta dissertação, pois este é o

momento em que podemos identificar uma associação entre a noção tradicional de *resistência* e esta nova noção governamental de *contraconduta*. Foucault encontra certos problemas na adoção de palavras como “desobediência”, “insubmissão”, “revolta” e “dissidência” para a caracterização mais sofisticada das resistências. A palavra “desobediência” seria muito fraca, pois um movimento como o anabatismo seria muito mais que uma simples desobediência. A palavra “insubmissão” seria demasiado atrelada ao contexto militar, da insubmissão militar, portanto seria ainda muito reduzida. A palavra “revolta” seria demasiado precisa e forte para exprimir o caráter difuso e sutil das resistências em geral, considerando que as sociedades secretas do século XVIII ou os movimentos místicos da Idade Média não seriam propriamente “revoltas”, ou seja, estes grandes movimentos que codificam os gestos de resistência espalhados capilarmente por toda a sociedade¹⁸. Por fim, a palavra “dissidência” estaria demasiadamente ligada à questão soviética assim como à possível substantificação que este termo produziria na forma “dissidente”, sendo preferível pensar a *contraconduta* – escolha terminológica de Foucault – não como partindo de um certo lugar, substantivada em um certo indivíduo que resiste, mas como compreensível somente na *relação* do sujeito de resistência àquilo que ele resiste. Enquanto o termo “dissidente” não se aplicaria muito bem aos loucos nem aos delinquentes, vinculando um sentido de “santificação” ou de “heroicização” que Foucault não corrobora, a expressão “*contraconduta*” pode ser aplicada aos atos de resistência efetivados por loucos, delinquentes, doentes, entre outros (Foucault, 2004b, pp. 203-205).

É a partir deste último ponto que consideramos importante distinguir as *contracondutas* daquilo que, numa conferência à Sociedade Francesa de Filosofia do dia 27 de maio de 1978, Foucault chamará de “atitude crítica”. Esta conferência retoma algumas análises feitas em *Segurança, território, população* (curso concluído em abril do mesmo ano) sobre a “explosão” das artes de governar a partir do século XV, tanto no sentido de sua laicização para domínios não religiosos quanto no sentido de sua expansão para âmbitos diversos: governo das crianças, dos pobres, da família, do exército, do Estado, etc. Com essa governamentalização da sociedade ocidental nos séculos XV-XVI, surge a questão: “como não ser governado?” E este questionamento não se refere exatamente a uma recusa absoluta do “ser governado”, mas a uma recusa deste ou daquele tipo de governo. Nesse sentido, a atitude crítica será inicialmente definida como “a arte de não ser de tal modo governado” [*l’art de n’être pas tellement gouverné*], o que exclui a possibilidade de uma anarquia radical,

18 Trata-se de uma especificidade conceitual que, certamente, não nos impede de utilizar a macronoção de “revolta” articulando-a à micronoção de “gesto”, remetendo ambas invariavelmente à noção intermediária de “*contraconduta*”, porém, mantendo entre todas elas um espaço conceitual mais amplo e a liberdade poética de utilizar o aparelho teórico foucaultiano para definir, em nosso título, os propósitos desta dissertação.

ou seja, a inexistência de todo e qualquer governo (Foucault, 2015, pp. 35-37). Mais adiante, Foucault complexifica sua definição e aponta o foco da crítica como sendo as relações entre a verdade, o poder e o sujeito, de modo que a própria crítica se apresenta como o movimento pelo qual o sujeito interroga, tendo o desassujeitamento como objetivo, as relações entre a verdade e o poder: “a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo daquilo que poderíamos chamar, em uma palavra, a política da verdade” (Foucault, 2015, p. 39)¹⁹. Este gesto que caracteriza a atitude crítica deve, porém, se diferenciar das contracondutas, pois enquanto a primeira compreende somente as formas reflexivas da resistência frente ao poder que visa o assujeitamento, produzindo assim um *sujeito ético* que realiza um trabalho de si sobre si e o seu consequente desassujeitamento, as contracondutas compreendem tanto as formas reflexivas quanto irreflexivas da resistência, apresentando por esta última via um *sujeito assujeitado* que, no entanto, resiste ao poder sem recorrer à “arte da inservidão voluntária” que marca a atitude crítica.

Para ilustrar este importante ponto de inflexão do percurso foucaultiano, tomemos dois exemplos de contraconduta. Por um lado, temos o exemplo do louco no contexto asilar do século XIX, quando o problema da loucura deixa de ser aquele – característico da Idade Clássica – do erro e da ilusão e se torna, antes de tudo, um *problema de vitória* contra a “força insurrecional” do sujeito louco, ou seja, uma questão de *assujeitamento* deste indivíduo que, enquanto sujeito de uma contraconduta irreflexiva, possui “uma certa força que se desencadeia, força não dominada, força talvez não dominável [*non maîtrisable*]”. Neste caso, temos uma resistência – característica da primeira genealogia – que se desdobra sem lançar mão de uma atitude crítica, o que se evidencia pelos diferentes modos segundo os quais a força deste sujeito louco efetiva seu ato de resistência: (i) a força do indivíduo louco entendido como “furioso” [*furieux*]; (ii) a força de suas paixões sem limite e de seus instintos desencadeados, mas sem haver uma ilusão; (iii) a força que modifica as ideias e as torna incoerentes, o que chamamos “mania”; enfim, (iv) a força das ideias particulares que possuem efeitos consideráveis sobre o indivíduo, i.e. em seus discursos e comportamentos, como nos exemplos da melancolia ou da monomania (Foucault, 2003, pp. 8-9). Por outro lado, temos o

19 Judith Butler comenta essa passagem, em *What is Critique?*, observando que o poder define os limites do sujeito através da coerção, enquanto a resistência contra esta coerção é possível pela “estilização do eu” nos limites mesmos definidos pelo poder. Em outras palavras, na medida em que a crítica é tratada como uma “arte”, não devemos considerá-la como algo puramente subjetivo, mas como algo que pode incorporar regras contingentes de conduta, definidas por certas relações de poder, para a constituição estilizada e virtuosa do sujeito, sem haver necessidade de considerar tais regras como válidas universalmente, imutáveis ou sem limites (Butler, 2002).

exemplo do ascetismo como uma das formas principais de contraconduta ao poder pastoral, ascetismo cujas características manifestam um trabalho de si sobre si do sujeito que se opõe à obediência exigida pelo poder pastoral. O sujeito asceta é aquele que realiza precisamente “um exercício de si sobre si” que torna, senão impossível, ao menos desnecessária a presença ou a autoridade de um outro, sendo ele próprio o guia do seu ascetismo e aquele que, por si mesmo, transpõe cada vez mais os níveis de dificuldade do seu exercício (Foucault, 2004b, pp. 209-210). Percebemos que, no primeiro exemplo, o indivíduo assume uma postura irreflexiva que traduz seu processo de assujeitamento ao qual se opõe uma resistência acrítica, enquanto o indivíduo que assume uma postura reflexiva, no segundo exemplo, se constitui conforme a uma resistência subjetivante e crítica²⁰. Nos dois casos, temos a efetivação de *contracondutas* como resultado teórico, no plano histórico-filosófico foucaultiano, de uma nova compreensão sobre o poder, doravante entendido no quadro analítico da *governamentalidade*.

*

Em seu curso de 1976, Foucault avança duas hipóteses para a compreensão das relações de poder, uma delas partindo de Reich e a outra de Nietzsche. Na “hipótese Reich”, temos o poder entendido essencialmente sob o sistema “contrato-opressão”, ou seja, como algo que se poderia transferir através de um contrato, constitutivo da soberania, cuja violação implicaria o exercício consensual da opressão pelo poder soberano. Neste primeiro caso, o poder se apresenta ao mesmo tempo como uma substância transferível (muito característico

20 No texto *O que são as Luzes?*, de 1984, Foucault caracteriza a *Aufklärung* não como um período histórico, mas como ligada intimamente a um “*ethos* filosófico” preocupado com o ser histórico de nós mesmos, ou seja, com uma reflexão crítica acerca de nossa própria situação no presente. Desse modo, a *Aufklärung* é definida parcialmente pela recusa da chantagem que exige (i) a aceitação da *Aufklärung* pelo alinhamento à tradição racionalista ou (ii) a crítica da *Aufklärung* através do abandono dos princípios de racionalidade. Ao invés de assumir uma tal chantagem, Foucault propõe a introdução de “nuances dialéticas” que identificam o que há de bom e o que há de ruim na *Aufklärung*. A racionalidade não precisará ser considerada, nesse sentido, enquanto algo indispensável “para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”, o que significa a possibilidade de pensar a própria reflexividade da atitude crítica proposta por Foucault para além da crítica kantiana, esta última sendo entendida negativamente como a crítica dos limites de nosso conhecimento que não podemos infringir. Uma reflexividade crítica de caráter foucaultiano seria feita, portanto, para ultrapassar – segundo uma prática de liberdade – os limites da razão que nos aparecem como universais, obrigatórios e necessários. Assim, concluímos que o sujeito louco, embora retratado no contexto da primeira genealogia sob aspectos de irreflexividade, não deverá ter sua prática de resistência remetida necessariamente ao mundo da desrazão, sendo antes possível concebê-lo como sujeito que mescla em sua própria conduta (e nas suas contracondutas) o reflexivo e o irreflexivo, sem que retornemos ao binômio razão-desrazão que caracteriza a loucura na Idade Clássica. Esta caracterização da *Aufklärung* também nos permite recusar uma reflexividade de tipo humanista, na medida em que no cerne da *Aufklärung* encontramos “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos”, ou seja, uma recusa da identidade proposta pelo humanismo (Foucault, 1994d, pp. 571-574).

das teorias da soberania, tal como encontramos em Hobbes) e como algo negativo, o que Foucault critica – como vimos acima – desde o primeiro período genealógico. No segundo caso, i.e. na “hipótese Nietzsche”, o poder será apresentado nos termos do sistema “guerra-repressão”, onde passa a ser entendido fundamentalmente como uma relação de dominação, sem que a repressão aí exercida derive necessariamente de um contrato, antes se apresentando como relação de força no interior de uma guerra sempre contínua, portanto, sem haver oposição entre legítimo e ilegítimo, mas sim entre luta e submissão (Foucault, 1997, p. 17). É evidente que Foucault se afasta, neste contexto, da compreensão do poder ligada às teorias da soberania, onde a questão importante é aquela da “legitimidade” que fundamentaria as relações de poder, dando aos sujeitos participantes dessas relações certos direitos que validariam o seu próprio assujeitamento. Nosso autor assume o projeto que vai na direção oposta, tentando fundar a inteligibilidade das relações de poder não em uma soberania que seria o princípio dessas relações, mas sobre os “operadores de dominação” [*opérateurs de domination*], donde derivariam realmente toda e qualquer “legitimidade” do poder:

Teoria da dominação, das dominações, ao invés de teoria da soberania, o que quer dizer: ao invés de partir do sujeito (ou mesmo dos sujeitos) e desses elementos que seriam prévios à relação e que poderíamos localizar, tratar-se-ia de partir das próprias relações de poder, da relação de dominação naquilo que ela tem de factual, de efetivo, e de ver como é esta relação mesma que determina os elementos sobre os quais ela incide. Não perguntar, portanto, aos sujeitos como, porque, em nome de qual direito eles podem aceitar se deixar assujeitar, mas mostrar como são as relações de assujeitamento [*relations d'assujettissement*] efetivas que fabricam os sujeitos (Foucault, 1997, pp. 38-39; trad. Cezar Prado).

Não podemos deixar de observar, no entanto, que Foucault avança estes dois modos de compreender o poder enquanto *hipóteses*, embora se aproxime mais da hipótese nietzschiana (do poder entendido em termos de guerra e dominação) do que da hipótese reichiana (do poder entendido em termos de contrato e soberania). Nos cursos anteriores a 1976, Foucault nitidamente – ou “*nietzschidamente*”, se me permitirem o jogo de palavras – se inscrevia ao lado do esquema “luta-repressão”, o qual passou a reconsiderar devido a certas insuficiências ligadas tanto à noção mais problemática de “repressão” quanto à noção ainda questionável de “guerra”, ambas consideradas enquanto instrumentos de inteligibilidade das relações de poder (Foucault, 1997, pp. 17-18). Desde 1973, como mostramos anteriormente, Foucault positiva a noção de poder de modo a compreendê-la para além do seu aspecto repressivo, enfatizando a produtividade de relações que proporciona em analogia à positividade concedida à noção de desejo por Deleuze e Guattari. Quanto ao aspecto bélico das relações de poder, Foucault questiona explicitamente sua derivação histórica e a validade de interpretar os fenômenos de antagonismo, em geral, sob a forma da “guerra”, considerando ainda a importância crescente

– nos séculos XVIII e XIX, especialmente no âmbito da chamada “arte da guerra” – de noções derivadas tais como “estratégia” e “tática” (Foucault, 1997, pp. 40-41). Este questionamento significa, para nós, um outro ponto de inflexão importante operado no percurso teórico foucaultiano, com o qual teremos um progressivo afastamento de Nietzsche enquanto referência teórica, assim como – também em 1976, com *A vontade de saber* – observamos um afastamento de Foucault em relação a Deleuze e Guattari.

Com a introdução da noção de “governamentalidade”, em 1978, essa oposição entre Nietzsche e Foucault se torna patente. Enquanto o primeiro pensa as relações de poder em termos marcadamente bélicos, i.e. como dominação, violência, expansão, assujeitamento de forças inferiores por forças superiores, associando o “homem nobre” à grande vontade de poder e ao modo guerreiro de ser (*Além do bem e do mal*, §260; *Genealogia da moral*, I, §5), Foucault passa a pensar o poder em termos de “governo”, i.e. de condução estratégica de condutas, concepção esta que recusa uma compreensão do poder sob a forma da lei e da legitimação consensual assim como seu inverso refletido na guerra e na conquista. Como observa Thomas Lemke, esses dois modos de compreender o poder – a concepção jurídica e a concepção bélica – acabam por constituir duas faces da mesma moeda, sendo muito mais “efeitos” ou “instrumentos” das relações de poder do que sua “fundação” ou “princípio” (Lemke, 2002, pp. 51-52). Seguindo o desenvolvimento dessas reflexões (e inflexões), em um texto de 1982 intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault esclarece sua oposição à concepção nietzschiana afirmando que as relações de poder não se definem necessariamente pela violência, na medida em que esta possui um caráter de fechamento e bloqueio das possibilidades para o direcionamento estratégico das ações, conduzindo até mesmo à sua destruição e extinção. Uma relação de poder só poderia se desenvolver, nesse sentido, se aquele sobre o qual se exerce o poder é mantido e reconhecido como alguém que age, e se respostas forem possíveis a partir das ações de poder promovidas, tanto em sentido positivo através da sujeição quanto em sentido negativo através da resistência: “Basicamente, o poder é menos um confronto entre adversários [como queria Nietzsche] ou a ligação de um ao outro [através do consenso] do que uma questão de governo” (Foucault, 1983, p. 221; tradução e colchetes por Cezar Prado).

Digamos que, neste texto de 1982, temos a formulação mais sofisticada da analítica do poder foucaultiana, como resultado das pesquisas realizadas durante toda a década de 1970. Neste último momento, porém, Foucault afirma que o tema geral de sua pesquisa não seria o poder, mas sim o sujeito e os “modos de objetificação que transformam seres humanos em sujeitos” (Foucault, 1983, p. 208), o que nos leva mais uma vez a interrogar sobre o estatuto

dos *sujeitos de resistência* no interior das relações de poder, agora sob a ótica do chamado “período ético” da produção foucaultiana, em que o sujeito reflexivo que realiza um trabalho de si sobre si – cujo esboço foi sendo delineado a partir do segundo período genealógico – assume uma importância crucial²¹. Em consonância com os desenvolvimentos teóricos da segunda genealogia, Foucault afirma que o poder se define por *uma ação que modifica e tenta modificar outras ações*, ou ainda, pela *tentativa de conduzir uma conduta estruturando as possibilidades de reação a esta tentativa*: “governar é estruturar o campo possível de ações de outros”, diz Foucault, tomando a palavra “governar” não mais em seu sentido político e estatal, mas como sinônimo de “exercer o poder” (Foucault, 1983, pp. 219-221). Isso significa que a resistência, enquanto contraconduta que se opõe à tentativa de estruturação das ações, funda-se sobre uma *prática de liberdade* essencial ao próprio exercício do poder, na medida em que o bloqueio total das possibilidades de reação à tentativa de condução elimina a própria relação de poder. O sujeito de resistência aparece, neste caso, como aquele que exerce sua liberdade agindo segundo possibilidades não totalmente previstas pelo poder que tenta assujeitá-lo, possibilidades estas que não significam – como vimos acima – a negação de todo e qualquer governo, mas a oposição a tal ou tal tipo de governo.

Temos como consequência teórica desta nova compreensão sobre o poder, com a qual as práticas de liberdade assumem um lugar privilegiado, a distinção entre as relações de poder e aquilo que Foucault chamará de “estados de dominação”. A liberdade da qual fala Foucault, quando caracteriza as relações de poder tendo-a como sua condição, não seria exatamente uma “liberação”, pois esta sugere a existência de “uma natureza ou um fundo humano” a ser liberado pelos mecanismos de repressão constituídos em processos históricos, sociais e econômicos numa determinada sociedade. Isso não significa que não haja formas de liberação, por exemplo, quando um povo colonizado busca se liberar da dominação exercida pelo seu colonizador, caso em que temos “uma prática de liberação, no sentido estrito”. Entretanto, esta liberação não é suficiente para que este povo, esta sociedade e estes

21 Roberto Machado destaca esse deslocamento do “tema central de pesquisa” afirmado por Foucault em diferentes momentos da sua produção, enfatizando que não podemos reduzir um momento ao outro, sendo possível compreendê-los conjuntamente na medida mesma em que apresentam diferentes problemáticas: “É preciso não projetar o Foucault mais recente para entender o Foucault do passado. Assim, quando salienta a importância do sujeito como ponto de convergência de suas pesquisas, isso não quer dizer que o poder também não tenha sido objeto central de suas análises. Significa que, na época, o foco de sua pesquisa não é mais o poder, e sim os modos de subjetivação. Também não quer dizer que, tais como foram estudadas nas duas épocas, haja um entrelaçamento indissolúvel entre as questões do poder e da subjetividade. Basta analisar seus livros para notar que a frase sobre o sujeito [“Minha questão sempre foi a do sujeito!”] só poderia ter sido dita na década de 1980, quando Foucault não faz mais uma genealogia do poder, e a frase sobre o poder [“Minha questão sempre foi o poder!”], na década de 1970, quando ainda não se punha para ele, com rigor, a questão dos modos de subjetivação como a formulou em seguida” (Machado, 2017, pp. 43-44; colchetes por Cezar Prado).

indivíduos até então colonizados possam definir formas de existência ou de sociedade política por si mesmos, segundo práticas de liberdade. Estas últimas certamente necessitam de certo grau de liberação para que possam existir, caso contrário temos um *estado de dominação* que se define pela fixação e pelo bloqueio das relações de poder, estado em que tais relações muito dificilmente podem ser invertidas na sua assimetria constitutiva (Foucault, 1994d, pp. 709-711). Em outras palavras, os estados de dominação se referem a relações de poder cristalizadas nas quais os sujeitos de resistência já não possuem a liberdade suficiente para agir enquanto tais, permanecendo presos a uma macroestrutura de dominação que impede o jogo microfísico de inversões possíveis característico das relações de poder, de modo que somente um ato de liberação – geralmente realizado através de um ato revolucionário ou de uma grande revolta – torna-se a via pela qual um indivíduo ou um povo consegue inverter a relação de poder até então bloqueada²². E com a quebra de um estado de dominação por um ato de liberação, abre-se a possibilidade para se exercer a liberdade de acordo com uma nova organização social, devendo-se haver o cuidado ético para não transpor as formas de dominação anteriores – como foi o caso de tantos processos revolucionários no decorrer da história, e.g. na União Soviética – ao novo regime de governo. Nas palavras de César Candiotto: “A ética torna-se condição da política, tanto para quem governa quanto para quem resiste em ser governado. Se alguém quiser livremente governar os outros, convém primeiro resistir à renitência do querer pela insistência da liberdade” (Candiotto, 2021, p. 105).

Retornando ao momento de inflexão operado na segunda genealogia, quando o problema da liberdade se torna crucial para Foucault, percebemos que ele não opõe – ainda no primeiro volume de *História da sexualidade* – a repressão às *práticas de liberdade*, mas sim à *produção* de discursos, comportamentos, práticas, regulamentos, hábitos, etc. Isso se evidencia pela descontinuidade, observada por Diogo Sardinha, no modo de compreensão desta produtividade do poder entre as obras de 1975-76, i.e. *Vigiar e punir* e *Historia da sexualidade I: A vontade de saber*, e o curso de 1978, i.e. *Segurança, território, população*: no primeiro momento, temos a produção de uma subjetividade ainda bastante marcada pelo assujeitamento, enquanto no segundo temos a produção de “liberdades de agir ou de se deslocar”, características da governamentalidade liberal (Sardinha, 2005, pp. 90-92). A hipótese de Pierre Dardot, como vimos acima (p. 57, nota 10), é de que a biopolítica seria o domínio a partir do qual Foucault elabora uma nova compreensão dos processos de

22 É nesse sentido que Sílvia Galo nota uma diferença importante entre os *processos de liberação*, comprometidos com uma macropolítica que, quando modificada, reorganiza todo um conjunto de conformações políticas e sociais, e as *práticas de liberdade*, comprometidas com uma micropolítica que sempre produz modificações nas assimetrias constitutivas das relações de poder (Galo, 2013, pp. 387-388).

constituição do sujeito para além do mero assujeitamento, pois este sujeito realiza uma torção no próprio direito que visava assujeitá-lo (o poder judiciário que releva de uma biopolítica) subvertendo-o em seu próprio favor, segundo uma atitude ética diretamente ligada ao campo político. A hipótese de Diogo Sardinha, em contrapartida ou de modo complementar, seria que a biopolítica não satisfaz as novas exigências teóricas propostas por Foucault para pensar a liberdade a partir de um domínio propriamente ético, nem no primeiro volume de *História da sexualidade*, tampouco em seu curso sobre o liberalismo que intitulou *Nascimento da biopolítica*, onde esta última possui um lugar praticamente marginal. Esta seria a razão pela qual, ainda segundo Diogo Sardinha, Foucault teria feito um retorno cronológico – como percebemos na mudança temática entre os cursos de 1979 e 1980 – para dar conta do problema da liberdade, tratado de maneira facilitada pelos temas ligados à ética sexual no mundo antigo, operando-se um deslocamento teórico da biopolítica à bioética, i.e. à *technê tou biou* [técnica/arte de vida] (Sardinha, 2005, pp. 98-99).

Nos interessa interrogar, aqui, qual seria o lugar do “sujeito de liberdade” no interior da governamentalidade liberal, tratada por Foucault em seus cursos de 1978-79 no Collège de France, e qual seria sua relação com o sujeito de resistência que vemos se apresentar a partir do mesmo período. Podemos abordar essas questões recorrendo à diferença feita por Foucault entre a *normação* característica do poder disciplinar e a *normalização* característica da nova governamentalidade instituída a partir do século XVIII, compondo aquilo que Foucault chamará de “dispositivo de segurança”, e com a qual teremos o surgimento da biopolítica. Por um lado, o poder disciplinar se exerce segundo uma força centrípeta, isolando e circunscrevendo os espaços, concentrando seus mecanismos de controle, de modo a regulamentar todas as coisas possíveis a partir de um modelo ótimo, inscrevendo-se até nos pequenos detalhes da vida do indivíduo, portanto, estabelecendo uma *norma* que se aplica sobre as individualidades de maneira uniforme. Por outro lado, o poder próprio ao dispositivo de segurança se exerce segundo uma força centrífuga, sempre integrando elementos novos e tendo como máxima o *laissez-faire* característico da governamentalidade liberal, ou seja, realizando uma regulamentação a partir de uma realidade dada ao invés de uma norma previamente instituída, definindo assim uma *normalidade* fundada sobre cálculos estatísticos que traduzem limites aceitáveis para desvios que constituem obstáculos ao exercício do poder (Foucault, 2004b, pp. 46-68). O “sujeito de liberdade” aparece associado à governamentalidade liberal, portanto, na medida em que se insere nos limites já previstos por este modo de exercício do poder, mas de modo algum se apresenta imediatamente enquanto sujeito de resistência, pois esta apenas se realizaria plenamente com a fuga imprevista das

ações dos sujeitos em relação aos cálculos efetuados pelo dispositivo de segurança. Ora, considerando que a *população* surge neste contexto enquanto sujeito-objeto apreendido pela governamentalidade liberal, este mesmo sujeito-objeto que constitui o alvo de uma biopolítica tal como descrita por Foucault já em *História da sexualidade I: A vontade de saber*, teremos em contrapartida o *povo* – destacado conceitualmente por Louis Paul Abeille, influente economista do século XVIII – como sujeito coletivo de resistência que se furta aos cálculos realizados pelo dispositivo de segurança e que representa, nesse sentido, um legítimo sujeito de liberdade (Foucault, 2004b, pp. 44-45).

Num nível propriamente individual, o liberalismo destaca o *homo economicus* como “o sujeito e o objeto do *laissez-faire*”, um sujeito de interesses cujas ações convergem espontaneamente com o interesse alheio para satisfazer suas necessidades, correspondendo às operações de uma “mão invisível” que, segundo um naturalismo econômico característico desse tipo de razão governamental, se opõe à ideia de compreensão da totalidade dos processos econômicos por um poder soberano. Percebemos que a governamentalidade liberal opera, neste caso, concedendo liberdade aos indivíduos em suas relações de troca e funcionando como um princípio autolimitativo de governo oposto às aspirações totalitárias da soberania no plano econômico (Foucault, 2004a, pp. 17-23, 274-284). Em seu curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault realiza uma análise do *homo economicus* no interior da governamentalidade liberal e desdobra esta análise sobre as formas de racionalidade governamental próprias ao neoliberalismo, destacando algumas diferenças entre ambas: se, no liberalismo clássico, o *homo economicus* é entendido essencialmente como um “parceiro de trocas”, cujas ações são calcadas na utilidade e numa problemática de necessidades; no neoliberalismo, especificamente do tipo americano surgido através da Escola de Chicago nos anos 1930, o *homo economicus* será entendido como “um empresário de si mesmo” operando no âmbito regulado da concorrência entre diversas empresas, sendo aquele que não simplesmente *consome* os produtos que obtém numa relação de troca, mas que antes de tudo *produz* através do seu consumo a sua própria satisfação, além de gerir o seu “capital humano” composto tanto de elementos inatos (hereditários ou simplesmente inatos) quanto de elementos adquiridos (Foucault, 2004a, pp. 230-233, 246-247).

A análise do *homo economicus* através da racionalidade neoliberal nos interessa, para os propósitos desta dissertação, na medida em que coloca em relevo o problema da subjetivação não somente em seus aspectos políticos como também em seus aspectos éticos, o que nos conduz naturalmente ao problema da resistência que releva de uma relação do sujeito consigo mesmo no interior de uma nova racionalidade governamental. Não devemos esquecer

que a governamentalidade é um modo de compreensão do exercício do poder que, segundo a formulação de Foucault, se encontra “entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (Foucault, 1994d, p. 785). Isso significa que o neoliberalismo deve ser tratado sob estes dois pontos de vista, constituindo um “sujeito-empresa” ligado a um quadro concorrencial no qual toda ação pode ser interpretada sob o viés econômico, o que nos faz repensar diversos aspectos da vida social, incluindo as relações dos indivíduos com a lei e com a penalidade. O indivíduo que comete um crime, sendo considerado como *homo economicus* pelo neoliberalismo, realiza uma ação de “investimento” que implica certo “risco” sobre seu próprio capital humano, deixando de ser deste ponto de vista “marcado ou interrogado a partir de traços morais ou antropológicos” tal como ocorria com o *homo criminalis* constituído a partir do final do século XVIII (Foucault, 2004a, pp. 255-258). O sujeito neoliberal, portanto, figura paradoxalmente como sujeito de resistência à razão governamental na medida em que viola suas regras, estabelecidas para o bom funcionamento da concorrência, realizando um cálculo de risco individual sob parâmetros estritamente econômicos: o indivíduo que assalta um banco, por exemplo, seria compreendido como violador das regras de concorrência que estabelecem a primazia do direito à propriedade privada ao mesmo tempo em que aparece como uma “empresa” que se utiliza de meios ilegais para aumentar o seu próprio capital.

Evidentemente, seria necessário refletir sobre os meios pelos quais o sujeito de resistência não é reduzido ao próprio sujeito neoliberal. Aqueles que resistem não podem se limitar a uma crítica das instituições ou das violências específicas exercidas pelo poder, sendo imprescindível criticar a própria *racionalidade* que sustenta o poder, de modo a evitar a transposição desta racionalidade a outras formas de governo. Podemos dizer que este tipo de crítica já era realizada por Foucault desde sua primeira genealogia, na medida em que identificava um “diagrama” do poder – para retomarmos a terminologia de *Vigiar e punir* – nas diferentes instituições e práticas sociais sem se limitar à análise de uma ou outra instituição, de uma ou outra forma de violência: não é suficiente fazer a crítica da violência exercida contra os detentos pela instituição penal, por exemplo, sem realizar a crítica da racionalidade que opera também sobre instituições como a escola, a fábrica, o exército, o hospital, etc., nas quais o poder atua “com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos” (Foucault, 1994d, p. 161). A diferença que observamos com a inflexão operada na segunda genealogia consiste em que este diagrama não é mais identificado somente no nível das práticas de assujeitamento, mas também – enquanto *racionalidade governamental*, conceito mais amplo – no nível das práticas de autossujeitamento, i.e. no nível propriamente ético da

condução de condutas e das contracondutas. A precariedade impulsionada pelas políticas neoliberais, cujo objetivo é a supressão dos espaços comuns em proveito de uma atomização empresarial dos sujeitos sociais, deve ser criticada não somente em seus efeitos imediatamente deletérios para a vida de indivíduos particulares e de coletividades, mas sobretudo nas tecnologias mais ou menos racionalizadas de condução das condutas. Esta resistência crítica se coloca ao lado de outras formas de resistência, com potencialidades maiores ou menores para a inversão das assimetrias de poder, tendo como limite aquilo que eu gostaria de chamar de “resistências absolutas”, contra as quais o lado privilegiado se vê na obrigação de aceitar a inversão das posições em jogo ou de simplesmente aniquilar a própria relação de poder existente. É sobre estas formas de resistência, sucedendo este importante percurso sobre o poder governamental e seus diferentes modos de exercício, que irei tratar nas próximas páginas.

2.3 Resistências absolutas e anarqueologia

As lutas políticas que marcaram o século XIX, na Europa, tiveram o proletariado como sujeito privilegiado de resistência, não porque somente ele fazia oposição ao poder instituído, mas porque a partir desse momento o proletariado passou a se reconhecer enquanto poder que tinha suas próprias demandas, definidas com maior precisão, marcando assim sua diferença em relação a outras parcelas da população – e.g. bandidos, contrabandeiros, desempregados, prostitutas, homossexuais, drogados, etc., incluindo-se nisso todo o conjunto do assim chamado “lumpemproletariado” – que até então participavam, no entanto, muito ativamente de todos os processos revolucionários, como foi o caso da própria Revolução Francesa (Foucault, 1994b, pp. 534-535). Foi nessa época que a revolução, enquanto modo de racionalização da revolta, passou a ser definida pelos moldes do proletariado em suas formas sobretudo sindicais e urbanas, além de constituir a própria legitimidade de toda e qualquer revolta, i.e. suas condições prévias, seus objetivos e seu modo de desenvolvimento, alguns chegando a reconhecer a si mesmos na “profissão de revolucionário” (Foucault, 1994c, p. 791). Esse movimento histórico significou uma maior valorização das lutas baseadas em pautas seculares ligadas às questões de classe, portanto, em detrimento das formas de luta ligadas mais diretamente à religiosidade ou à espiritualidade que, por exemplo, marcaram o contexto da Reforma no século XVI. O marxismo que surge no final do século XIX e se desenvolve sob diversas formas mais ou menos dogmáticas ao longo do século XX, enquanto sistematização teórico-prática desse movimento de secularização das lutas políticas,

representou em certa medida a hierarquização dos diferentes tipos de resistência, retomando o próprio raciocínio marxiano segundo o qual “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”, na qual o proletariado – enquanto coletividade moderna que representa esta luta histórica – figura como a única “classe verdadeiramente revolucionária” (Marx & Engels, 1998, pp. 40, 49).

Estas questões foram alvo de intensa discussão durante a Revolução Iraniana, ocorrida em 1979, quando a dinastia Pahlevi, que sustentava uma monarquia autocrática aliada ao bloco ocidental, foi destituída dando lugar a uma república islâmica teocrática liderada pelo aiatolá Rihollah Khomeini, exilado desde 1964. Impulsionada por intelectuais de esquerda, nacionalistas, secularistas e muçulmanos, a revolução teve alguns fatores bastante determinantes: a forte repressão exercida pelo regime do xá (cujas posições se desalinhavam cada vez mais da religiosidade islâmica), a grande desigualdade que fazia contrastar a pobreza de uma população religiosamente fervorosa e a riqueza de uma elite que esbanjava os lucros provindos do aumento no valor do petróleo (cujo preço do barril passou de 2 para 40 dólares, em 1973), além da modernização de caráter ocidental que penetrava cada vez mais no país – contra a nacionalização das empresas petrolíferas – sob influência e pressão dos Estados Unidos e do Reino Unido (Hamedani, 2024). Em 1977, Foucault é convidado para integrar o jornal italiano *Corriere della sera*, através do qual ele irá exercer a função de jornalista no Irã entre os dias 16 e 24 de setembro de 1978, viagem que sucedeu a “sexta-feira negra” do dia 8 de setembro (com centenas de pessoas assassinadas pelo regime do xá) e que terá como resultado a publicação de alguns artigos nos quais ele comenta a situação iraniana, provocando grande inquietação na esquerda francesa ao realizar uma nova crítica aos moldes tradicionais e seculares de revolta do Ocidente (Eribon, 2011, pp. 448-454). Durante sua estadia no país oriental, Foucault em nenhum momento ouviu pessoas falando em “revolução”, mas frequentemente ouvia falar do desejo político em se instituir um “governo islâmico”, o que acabou sendo um dos objetos de análise mais privilegiados em seus textos ao *Corriere della sera* e nas entrevistas concedidas posteriormente (Foucault, 1994a, p. 55; 1994c, pp. 690-691).

Por “governo islâmico” não se deveria entender um governo de mulás, conduzido por um clero islâmico que exerceria o poder através do aparelho estatal sobre toda a população do país, mas antes de tudo um *modo de vida* em que seria possível a coexistência de diferentes grupos e o respeito a uma série de princípios já defendidos pelas autoridades religiosas islâmicas, aliás muito próximos às fórmulas de base da democracia ocidental, seja ela burguesa ou proletária: um trabalho conjunto entre religiosos, civis, sábios e crentes; a

valorização do trabalho; a não privação dos frutos do trabalho de alguém; a comunhão de certos bens (água, solo, etc.); a liberdade que não fere a liberdade do outro; a igualdade política entre homens e mulheres; o respeito às minorias que não prejudicam a maioria; entre outros. Tais princípios, segundo os xiitas entrevistados por Foucault, seriam muito anteriores aos filósofos modernos e estariam já presentes no Corão, restando ao Oriente islâmico sua realização não efetivada pelas sociedades ocidentais (Foucault, 1994c, pp. 691-693). Evidentemente, estas observações de Foucault se ligam diretamente às suas pesquisas da mesma época sobre o poder governamental, refletido – no caso iraniano – neste modo de vida ao mesmo tempo ético e político que, ao contrário de depender do aparelho estatal para se efetivar, se realizaria através de princípios ligados à religiosidade islâmica, mas de modo algum reduzidos a ela, na medida em que admitiria formas de coexistência entre diferentes grupos sociais. Um governo islâmico representaria, nesse sentido, a interface entre uma condução das condutas de outrem calcada nestes princípios defendidos por uma maioria islâmica e uma condução de si mesmo em conformidade com a espiritualidade sustentada por cada indivíduo. Não é possível negar que os acontecimentos no Irã estiveram intimamente ligados a elementos religiosos, pois foi possível ver as manifestações se desenvolverem “segundo o ritmo das cerimônias religiosas”. Para criticar o regime e a classe política dominante, aqueles que se revoltaram não precisavam de ideologias “menos arcaicas” ou de forças “mais reais”, pois o elemento religioso atuou com força, atualidade e realidade suficientes para que houvesse a revolta, na qual foi imprescindível o elemento espiritual mais do que a defesa de uma certa “classe” (Foucault, 1994c, p. 792; 2018a, p. 359).

A Revolução Iraniana foi impulsionada por algo que Foucault chamou de “espiritualidade política”, expressão esta que causou perturbação nos segmentos de esquerda franceses, uma vez que enfatizava meios seculares na realização de uma grande revolta, desta vez distante dos modos de racionalização da revolta próprios aos moldes revolucionários do marxismo tradicional. E se temos esta diferença entre os modos de racionalizar uma revolta, podemos também destacar uma distinção entre a espiritualidade e a religião, compreendendo esta – em termos foucaultianos – como uma “codificação” da espiritualidade ou como uma “estrutura de acolhimento” para suas diferentes formas e práticas, tendo em vista que a grande maioria das religiões nos prescreve certas coisas e dá certos rumos à nossa subjetividade. A espiritualidade seria, segundo uma definição proposta por Foucault, um movimento de “tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo” a partir da própria posição de sujeito que lhe foi fixada por um poder exterior (político, religioso, social, etc.), caracterizando uma renúncia, uma transformação e uma insurgência realizada pelo indivíduo contra si mesmo

tendo em vista uma nova subjetividade. Com este elemento espiritual ocorreram inúmeras reviravoltas políticas, sociais e culturais em diversos momentos históricos, por exemplo, em todos os grandes movimentos de revolta que ocorreram entre o final da Idade Média e o final do século XVI, tão relevantes quanto “o chamado período revolucionário da passagem do século XVIII para o século XIX”. Não devemos hierarquizar as relações de causalidade de certos elementos sobre outros quando consideramos o fato histórico de uma grande revolta, o que não significa negar a existência de fatores econômicos, demográficos, etc. (geralmente enfatizados por uma análise tradicional) que podem efetivamente produzir pobreza, solidão, exclusão da vida social, entre outros efeitos. Trata-se de diferenciar, entre as relações causais de um determinado acontecimento histórico, a *natureza do estímulo* e a *natureza da resposta*, esta última podendo ser específica e não se referir diretamente a um estímulo econômico ou demográfico: a resposta do homem que era conduzido às Cruzadas pelo estímulo da pobreza, da existência de caçulas na família (que geralmente seguiam carreira militar), das estruturas feudais etc., pode muito bem ser encontrada no âmbito da espiritualidade, considerando a importância para este cruzado em “libertar a tumba de Cristo”, o que conduziria à sua própria liberação em relação aos poderes que o mantinham assujeitado (Foucault, 2018b, pp. 20-24).

Esse conjunto de questões levantadas pela Revolução Iraniana nos faz retornar ao tema das contracondutas, tanto em seus aspectos reflexivos quanto irreflexivos. Neste último caso, devemos abordar os atos de resistência próprios ao processo revolucionário iraniano pela perspectiva das respostas espontâneas, i.e. não refletidas, à condição de assujeitamento visada pelo regime do xá contra o povo iraniano. Estas respostas podiam ocorrer como simples “movimentos de escape” ao poder que se tentava impor sobre o povo, movimentos que poderiam ser interpretados como irredutíveis ao próprio exercício do poder no sentido da inviabilidade de estruturação das suas ações, na medida em que estas sequer seriam caracterizadas – sendo ainda interpretadas como modos da resistência – do ponto de vista estratégico (ou contraestratégico). Quando Foucault coloca o problema da “plebe” na ocasião da entrevista a Jacques Rancière, em 1977, tratava-se precisamente de interpretá-la não como “o fundo permanente da história, o objetivo final de todos os assujeitamentos, o foco jamais totalmente extinto de todas as revoltas”, mas como aquilo que existe nos corpos, nos grupos, também na burguesia e em cada indivíduo, aquilo que “escapa de certa maneira às relações de poder”, constituindo o limite dessas relações mais do que a sua exterioridade; a plebe seria compreendida, nesse sentido, como “o movimento centrífugo, a energia inversa, o escape [*l'échappée*]”, tal compreensão sendo necessária para o entendimento do próprio funcionamento dos dispositivos de poder, uma vez que ela motiva todo novo desdobramento

das redes de poder (Foucault, 1994c, pp. 421-422). Não haveria necessidade de se pensar as contracondutas, portanto, do ponto de vista estritamente reflexivo ou crítico, dado que os movimentos de escape ao poder – muito próximos conceitualmente às “linhas de fuga”, em Deleuze e Guattari – podem se apresentar como inapreensíveis por qualquer estratégia do poder, sem se constituir eles mesmos como uma “estratégia” ou uma “contraestratégia”, i.e. uma ação racionalizada e dotada de certos objetivos.

Em contrapartida, os movimentos reflexivos que encontramos na Revolução Iraniana também podem conduzir a este “limite do poder”, mas pela via crítica em que o sujeito de resistência realiza um trabalho de si sobre si negando a condição de assujeitamento que lhe foi imposta e afirmando uma irreducibilidade para a estruturação das suas ações pelo poder. Tanto no discurso do xá quanto naquele do aiatolá, no momento revolucionário do Irã, encontramos a defesa do sacrifício da vida por uma causa, um discurso correspondente à reflexividade de um sujeito que – do lado que exerce a resistência – diz a si mesmo: “Não obedeco mais”, um movimento que parece irreduzível a todos os tipos de coerção aos quais pode lançar mão um poder, uma ação reflexiva pela qual alguém prefere “o risco da morte do que a certeza em ter que obedecer” (Foucault, 1994c, pp. 790-791). É isto que eu gostaria de chamar de *resistência absoluta*. Este tipo de resistência se apresenta no momento em que o poder encontra o limite último do seu próprio exercício, ou seja, no momento em que a resistência opera afirmando tudo o que possui contra um poder que julga intolerável, quando o sujeito de resistência arrisca sua própria vida sabendo que a relação de poder terá seu fim com a própria morte, considerando que não há poder sem haver resistência²³. Tanto no caso reflexivo quanto na irreflexividade do ato de resistência, temos a possibilidade de uma resistência absoluta, pois a mera resposta espontânea ao poder que visa o assujeitamento também pode resultar na morte do sujeito que resiste sem que seja a sua intenção direta (i.e. reflexiva) este fim da relação de poder. Poderíamos associar esta resistência absoluta àquilo que Foucault chamou de “liberação”, sobre a qual já discorremos anteriormente, em que um estado de dominação impele os sujeitos dominados à radicalização da sua resistência de modo a haver maior invertibilidade das assimetrias na relação de poder. No entanto, concebemos como possível uma resistência absoluta operada também em situações nas quais não ocorre um estado de dominação, ou seja, onde a inversão da relação de poder não exige necessariamente ações radicais para que tal inversão se realize.

23 Essa estetização da morte suicidária, sob a forma da resistência absoluta e como momento derradeiro da “obra” que podemos chamar “vida”, não corrobora uma lógica de valoração absoluta dos diferentes tipos de resistência, antes constituindo um modo de resistir entre outros, amiúde adequado a certas estratégias de conjunto que podem ou não funcionar para os objetivos de uma luta específica. Sobre os aspectos do suicídio que podem figurar como formas de resistência, cf. *Un plaisir si simple* (Foucault, 1994c, pp. 777-9).

A problematização das contracondutas, em seus aspectos reflexivos e irreflexivos, nos faz questionar sobre a real separabilidade entre tais aspectos. Se considerarmos o aspecto reflexivo de um ato de resistência, temos em vista o movimento pelo qual o sujeito realiza um trabalho de si sobre si antes de atuar no mundo que igualmente influi nas suas ações. Este movimento se situa em um dos lados daquilo mesmo que chamamos “sujeito”, cuja existência se traduz como a interface entre um governo de si e um governo dos outros, i.e. entre uma reflexividade que opera no interior deste sujeito consigo mesmo (num ato ético de subjetivação) e um poder que visa assujeitá-lo a partir do seu exterior (num ato político de assujeitamento). Separar radicalmente estas duas instâncias de produção do sujeito significaria, por um lado, afirmar um sujeito cartesiano autônomo em relação ao seu contexto histórico e, por outro, validar a perspectiva de um sujeito inteiramente determinado pelas “ideologias” que se lhe impõem a partir de uma exterioridade, negando sua capacidade reflexiva. Pode-se dizer que, durante o primeiro período genealógico, com o foco de análise incidindo sobre o assujeitamento dos indivíduos através dos diferentes mecanismos de poder, temos um certo privilégio da crítica foucaultiana sobre o sujeito cartesiano e autônomo em relação aos processos históricos, concepção esta contra a qual Foucault elabora toda sua primeira analítica do poder, utilizando-se especialmente de uma análise histórica dos mecanismos disciplinares. A partir da segunda genealogia, em contrapartida, parece haver um privilégio da crítica foucaultiana incidindo sobre as perspectivas ideológicas que negam ao sujeito o conhecimento de sua própria situação e a reflexividade que este sujeito pode operar para corroborar ou transformar a sua condição. Sustentamos que a noção de “governamentalidade” realiza a junção dessas duas problemáticas – até então consideradas separadamente por Foucault – e opera sua resolução com as ideias de “governo de si” e “governo dos outros”, com as quais temos também uma maior ênfase na inseparabilidade entre o domínio ético e o político.

O desenvolvimento deste problema, no assim chamado “período ético” da produção foucaultiana, encontra ressonância em sua nova crítica à noção de “ideologia”. Em seu curso *Do governo dos vivos*, de 1980, Foucault produz um deslocamento em relação às suas críticas anteriores a tal noção, afirmando explicitamente a ausência de qualquer intenção em “formar sistema”, antes se situando como um “teórico negativo” que não cessa de mudar suas próprias posições. A particularidade desta nova crítica consiste, deste modo, não somente em reconhecer que os sujeitos conhecem sua própria situação diante dos poderes que tentam assujeitá-los, o que já significa – ainda numa via deleuzeguattariana – um direcionamento distinto da crítica tradicional à noção de ideologia nas oposições que cria entre “verdade” e

“ilusão” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 124; Foucault, 1994c, p. 148), mas para além disso em perguntar pela transformação operada pelo poder sobre o sujeito no contexto da relação que este sujeito entretém com a verdade, seja de maneira involuntária ou mesmo voluntária e justificada. Não se trata de uma atitude tal como aquela do ceticismo, i.e. de colocação em suspenso de toda e qualquer verdade, mas *uma atitude de questionamento radical de toda legitimidade intrínseca atribuída ao poder*, compreendendo-o em sua essencial contingência e fragilidade histórica. Esta posição não seria, segundo Foucault, uma “anarquia” ou um tipo de “anarquismo”, uma vez que este implica a afirmação de que todo poder é mau/ruim [*mauvais*] e que o projeto de sociedade ideal seria o projeto de uma sociedade sem relações de poder – duas posições que Foucault recusa desde sua primeira genealogia, tanto pela positivação que realiza da noção de poder quanto pelo reconhecimento de que o poder atua em todas as relações humanas, logo em toda sociedade. A atitude de questionamento radical defendida por Foucault, porém, não recusa absolutamente o anarquismo, pois este apenas seria condenável para aqueles que admitem que há necessariamente um tipo de poder aceitável, enquanto Foucault deseja realizar a crítica da aceitabilidade de todo poder, razão pela qual ele chamará esta posição crítica de “anarqueologia” (Foucault, 2012, pp. 74-77).

É interessante observar que nos deparamos, neste momento, não somente com uma posição crítica de Foucault em relação às formas de poder que um sujeito qualquer justifica e assume voluntariamente em sua relação com a verdade, mas também com uma posição *autocrítica* de Foucault em relação à sua própria produção intelectual, dando assim um duplo aspecto de resistência à sua anarqueologia. Ao mesmo tempo em que se assume como um “teórico negativo”, como alguém que se desloca de pouco em pouco se distanciando das suas posições anteriores, Foucault também retoma de certo modo uma reflexão que já havia feito em sua aula inaugural no Collège de France, em 2 dezembro de 1970, quando colocava em relevo o poder da instituição em apoiá-lo no lugar que lhe foi concedido e nos discursos que pronunciaria (Foucault, 1971, p. 9). A ideia de questionar a legitimidade de todo poder na relação que um sujeito estabelece com a verdade implica, no caso daqueles que acompanham o percurso teórico de Foucault (incluindo ele mesmo), questionar a legitimidade das relações de poder que sustentam toda a produção discursiva foucaultiana e as configurações políticas que sustentam Foucault enquanto intelectual²⁴. Nesse sentido, Foucault nos oferece não

24 Como nos lembra um belo documentário dirigido por François Caillat, intitulado *Foucault contre lui-même* [*Foucault contra ele mesmo*]: “Dans sa pensée, Foucault déjoue toutes les attentes et les stéréotypes, et pourtant il est un pur produit du système universitaire français, il a été formé à l'excellence. Après sa scolarité en province, il est monté à Paris pour faire une classe préparatoire à Henri IV, le meilleur lycée parisien. La cagne le mène rue d'Ulm à Normal Sup où il passe quatre années studieuses. Ensuite, il réussit l'agrégation de philosophie. Il entreprend une thèse de psychologie et commence à donner des cours.

apenas um instrumento crítico em relação aos poderes que sustentam diversas relações entre os sujeitos e seus modos de apreensão da verdade, como também em relação à função política do intelectual em geral, nós mesmos e ele incluídos. Certamente poderíamos depreender do imperialismo europeu, em toda sua história de dominação das Américas e dos demais continentes do mundo, também da dominação intelectual que se introduziu nas instituições de ensino dos países colonizados e, especificamente no Brasil, do “departamento francês de ultramar” que marcou a formação de muitos pesquisadores brasileiros – poderíamos depreender de todas essas condições históricas e políticas o campo de possibilidades para a propagação do pensamento foucaultiano. Entretanto, parece-nos ainda pertinente indagar sobre a positividade que este pensamento nos oferece, sobretudo em termos de resistência política, na medida em que propõe uma nova função ao sujeito intelectual que não mais aquela calcada num universalismo epistêmico.

A função do intelectual, para Foucault, não é aquela de um promotor da “verdade” para aqueles que não podem “acessá-la”. Em uma famosa discussão com Deleuze, intitulada *Os intelectuais e o poder* (de 1972), Foucault enfatizava o fato de que as massas não dependem dos intelectuais para saberem o que está acontecendo, pois elas sabem muito bem o que está acontecendo, havendo antes um sistema de poder que invalida seus discursos e seus saberes, um poder que permeia subrepticiamente a trama da sociedade contra a legitimidade dos poderes do próprio povo que constitui a sociedade. A tarefa do intelectual, nesse sentido, não seria comunicar aos outros a “verdade escondida” pelos mecanismos ideológicos, mas de lutar contra as formas de poder lá onde o intelectual serve ao mesmo tempo como seu objeto e instrumento, i.e. “na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’” (Foucault, 1994b, p. 308). Em uma entrevista de 1976, Foucault diferencia o “intelectual universal” e o “intelectual específico”, derivando as origens do primeiro a partir do “homem de justiça” do século XVIII que oporia ao despotismo e aos abusos políticos dos mais ricos a universalidade da justiça e uma lei ideal que valeria para todos, Voltaire sendo o protótipo deste tipo de intelectual; o segundo derivaria, por sua vez, do sábio-expert [*savant-expert*] surgido de modo privilegiado nos campos da física e da biologia, em que suas funções seriam determinadas por uma especificidade ditada por suas condições de trabalho e de vida, Darwin

Quelques années plus tard, le Collège de France va consacrer ce parcours exemplaire.” [Em seu pensamento, Foucault desfaz todas as expectativas e os estereótipos, porém, ele é um puro produto do sistema universitário francês, ele foi formado pela excelência. Depois de sua escolaridade na província, ele vai para Paris para fazer aulas preparatórias em Henri IV, o melhor liceu parisiense. O preparatório o conduz à rue d’Ulm, na Escola Normal Superior, onde ele passe quatro anos estudiosos. Em seguida, ele obtém a agregação de filosofia. Ele empreende uma tese de psicologia e começa a dar cursos. Alguns anos mais tarde, o Collège de France vai consagrar este percurso exemplar.] (Caillat, 2014; trad. Cezar Prado).

e Oppenheimer constituindo seus exemplos mais notáveis. O intelectual específico não sustenta – como é o caso de Foucault – pretensões universalistas tais como aquelas que vão ainda refletir no intelectual marxista tradicional, portador da “universalidade proletária” que seria refletida, de maneira consciente, numa intelectualidade defensora dos direitos do proletariado enquanto sujeito universal (Foucault, 1994c, pp. 154-157). E numa entrevista de 1979, ainda no contexto das discussões em torno da Revolução Iraniana, Foucault afirma que seu projeto enquanto intelectual é de “multiplicar por toda parte, enfim por toda parte onde é possível, de multiplicar as ocasiões de se revoltar [*de se soulever*]”, não necessariamente de modo massivo tal como ocorreu no Irã, mas antes de modo local: “contra um tipo de relação familiar, contra uma relação sexual, pode-se revoltar contra um tipo de informação”, segundo uma “estratégia da revolta” [*stratégie du soulèvement*] que se caracteriza por sua não universalidade e pelo seu esforço em tornar contestável tudo aquilo que nos aparece como evidente (Foucault, 2018b, pp. 371-372).

O sujeito de resistência traduzido no intelectual foucaultiano, portanto, não será aquele que dita o que se deve fazer enquanto “funcionário do universal”, mas que tenta indefinidamente multiplicar as ocasiões para se revoltar – através de contracondutas, nos termos da segunda genealogia – contra certas formas de governo. Isso significa aderir não às formas tradicionais da revolução, aquela que teria uma vanguarda dando o direcionamento de uma massa, mas antes à defesa de direitos que cumpram sua função de limitadores do exercício do poder nos diversos âmbitos onde a assimetria de poder aponta para um estado de dominação, evidentemente incluindo os direitos de se revoltar contra poderes que estimamos injustos. Essa função local de resistência exercida pelo intelectual poderia ser alvo de uma crítica feita nos termos de um “reformismo”, segundo o qual haveria “localidades frágeis” para onde deveríamos concentrar nossas forças, abrindo mão de movimentações em outras frentes de luta, havendo em caso contrário a possibilidade do “opressor” (o sujeito “dominante” do binarismo político) reorganizar rapidamente o seu fronte e reabsorver o ataque do adversário “oprimido” (o sujeito “dominado” daquele mesmo binarismo) (Foucault, 1994c, pp. 426-427). Se a publicação de *História da sexualidade I: A vontade de saber* foi calorosamente recebida por movimentos gays e feministas da época, em contrapartida a um certo desinteresse expresso por uma considerável parcela da intelectualidade francesa ligada ao marxismo tradicional, este fato evidencia a relevância das contribuições foucaultianas às reflexões posteriores e atuais sobre o caráter interseccional das lutas políticas, nas quais o problema da relação entre “subjetividade” e “resistência” assume uma importância sem precedentes (Foucault, 1994a, p. 50; cf. Butler, 1990). É sobre as

incidências da reflexão foucaultiana sobre nossa mais próxima contemporaneidade, fazendo uso dela para propósitos éticos e políticos, que irei discorrer no próximo capítulo desta dissertação.

3 SUBJETIVAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

3.1 Cuidar de si e cuidar do outro: o sujeito como interface ético-política

A trajetória intelectual de Foucault, como percebemos ao passarmos de um livro a outro, sempre possuiu uma *dimensão ética* que, no entanto, começa a assumir novos contornos e uma nova ênfase a partir de 1976-1979, com seus trabalhos genealógicos acerca da história da sexualidade e com o surgimento do conceito de “governamentalidade” em seu arcabouço teórico. Sílvia Galo constata, nessa transição, um deslocamento analítico que não incidirá apenas sobre “o exercício do poder sobre os outros (o governo dos outros, a política)”, mas também sobre “o exercício de poder sobre si mesmo (a ética)”, momento em que surgem novas problemáticas tratadas de diferentes maneiras no interior dessa dimensão ética do pensamento foucaultiano (Galo, 2011, p. 374). Edgardo Castro corrobora essa “leitura transicional”, como podemos chamá-la, afirmando a existência de dois tipos de governamentalidade em Foucault: uma que corresponde às “formas de racionalidade dos Estados modernos e suas técnicas de governo da população”, o que podemos denominar *governamentalidade política*, enquanto a outra diz respeito às “técnicas de dominação exercidas sobre os outros em relação direta às técnicas de si”, a qual podemos denominar *governamentalidade ética* (Castro, 2009, pp. 190-191). Com efeito, o próprio Foucault constata essa mudança de problemática em seu percurso teórico, observando que a constituição do sujeito louco enquanto “sujeito passivo”, ou seja, aquele que sofre um *assujeitamento* por um sistema de poder numa certa época e numa dada cultura, não deixa de ser por isso um “sujeito não livre”, na medida em que sua constituição se faz na própria relação com aquele que o declara louco. Por outro lado, quando Foucault passa a se interessar pelas práticas de si e pela maneira através da qual o sujeito se constitui ativamente, segundo o processo que denominamos *subjetivação*, isso não significa que o indivíduo invente por si mesmo estas práticas, mas que se apropria ética e politicamente de “esquemas que encontra em sua cultura e que lhes são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (Foucault, 1994d, p. 719). Nestes trabalhos sobre a “cultura de si” dos antigos, em que as práticas de si assumem um aspecto ao mesmo tempo ético, político e

estético, Foucault jamais negligencia o fato de que se tratam de práticas não somente individuais, mas sempre situadas numa relação com o outro. Esta constatação nos conduz a alguns questionamentos concernentes ao tema desta dissertação: o que tais propostas teóricas avançadas por Foucault têm a ver com o sujeito de resistência? Como este sujeito poderá se constituir de maneira ao mesmo tempo ativa e passiva nas relações que entretém com os outros? E de que modo os antigos nos ajudam a compreender as relações constitutivas do sujeito de resistência enquanto interface ético-política?

Na antiguidade grega, como nos mostra Foucault, o *ethos* era “a maneira de ser e a maneira de se conduzir”, considerando-se que alguém possuía um “belo *ethos*” na medida em que se comportasse de determinada maneira, incluindo a escolha das vestimentas, o modo de andar, a calma diante dos diversos acontecimentos, etc. Isso só seria possível, porém, através de uma *prática de liberdade* ligada imediatamente ao *ethos*, sendo impossível a um escravo constituir um belo *ethos*, visto que permanecia dominado por seus apetites e sem possibilidades de exercer a liberdade que constituiria a própria condição da ética, por isso mesmo considerada isenta na condição do indivíduo escravizado. O belo *ethos* seria produzido, nesse sentido, através de um trabalho livre “de si sobre si”, segundo um domínio exercido pelo indivíduo sobre si mesmo e um cuidado que deveria pressupor uma relação com o outro. O homem livre, na Grécia Antiga, deveria saber governar sua mulher, seus filhos e seu *oikos* (unidade básica da sociedade grega, ligada à família e sua propriedade), comportando-se adequadamente para exercer a magistratura e no cultivo de suas amizades, amiúde necessitando de um conselheiro ou um guia que lhe dissesse a verdade sobre a boa conduta. Não seria esta relação com o outro, entretanto, que faria do “cuidado de si” [*epimeleia heautou*] algo ético, pois o cuidado de si era considerado entre os gregos “ético em si mesmo”, capacitando aquele que cuida bem de si próprio a conduzir a conduta dos outros (Foucault, 1994d, pp. 714-715). Essa suficiência ética do cuidado de si grego não exclui o fato de que, para Platão (como vemos em seu *Alcibiades*), temos uma instrumentalidade do cuidado de si em relação ao cuidado dos outros, enquanto o conhecimento de si [*gnôthi seauton*] seria apenas um aspecto – bastante importante em Platão, mas sobrevalorizado historicamente – do cuidado de si. Essa relação de instrumentalidade será invertida no período helenístico-romano, especialmente com o neoplatonismo (representado em Proclus, por exemplo) e outras correntes filosóficas (tais como o epicurismo e o estoicismo), entre os quais o cuidado de si passa a assumir uma primazia em relação ao cuidado do outro (Foucault, 2001, pp. 165-169, 184-194).

A partir das filosofias pós-socráticas, o pensamento antigo se voltou cada vez mais ao problema da *tekhnê tou biou* (a arte da existência, a arte de viver, a técnica de vida), de modo que o cuidado de si passa a ser identificado a esta maneira mesma de fazer filosofia. No período helenístico, a cultura de si ganha maior força e alcança seu apogeu nos primeiros dois séculos de nossa era, durante o período imperial romano, desenvolvendo-se através de diferentes práticas, doutrinas e até mesmo instituições. Há que se considerar, certamente, que se tratava de uma prática limitada a certos grupos sociais, privilegiados econômica e politicamente, para os quais uma *tekhnê tou biou* possuía um sentido e uma realidade. Em todo caso, tratava-se de uma prática que se distinguia daquela existente entre os gregos, pois afirmava uma “conversão a si” [*conversion ad se*] traduzida num certo domínio de si, não mais tratado como um jogo agonístico do indivíduo com seus desejos e a constante possibilidade de uma revolta interna que desestabilizaria este domínio, mas como um domínio de si considerado ao mesmo tempo em termos jurídicos (de “posse” do indivíduo sobre si mesmo) e políticos (de pleno poder sobre si [*potestas sui*]), segundo uma relação que dependeria tão somente do próprio sujeito. Esse deslocamento das práticas de si representa historicamente um importante ponto de inflexão, apontando para uma moral do livre-arbítrio consoante à alienação do jogo de forças existentes no interior do próprio sujeito ou, pelo menos, sua neutralização absoluta pela ideia de uma *potestas sui* cultivada entre autores romanos, tais como Sêneca. Essa inflexão significou, deste modo, o direcionamento a uma moral na qual o indivíduo não mais terá uma relação agonística e de resistência consigo mesmo, mas com um “Outro” que ameaça a salvação deste indivíduo através “dos seus ardis e do seu poder de ilusão” (Foucault, 1984a, pp. 79-82; 1984b, pp. 57-59, 81-83; 2001, pp. 169-172). Com a moral cristã, passamos de uma resistência que podemos chamar de “intrassubjetiva” a uma forma de resistência que podemos denominar “transsubjetiva”, em que o sujeito de resistência – sempre mesclando o *intra* e o *trans* – altera radicalmente sua posição de interface ético-política entre si mesmo e os outros.

Se no mundo antigo o cuidado de si era a forma pela qual a liberdade individual se refletia como ética, o que constatamos desde os primeiros diálogos platônicos até o estoicismo tardio, em dado momento este cuidado de si passou a ser considerado “amor de si”, “egoísmo” e “interesse individual”, em contradição com o “interesse pelos outros”. Pode-se dizer que isso não se deveu apenas ao cristianismo, pois mesmo nele encontramos um cuidado de si em prol da “salvação” que, paradoxalmente, efetuar-se-ia através de uma renúncia de si (Foucault, 1994d, pp. 712-713). A *conversion ad se* característica do período romano, ainda no contexto da cultura de si antiga, apresentava-se sob a forma da imanência sem referenciar

um outro mundo, sem a tentativa de liberar a alma do corpo, antes realizando uma adequação do si a si mesmo segundo uma mutação que ocorreria não no interior do próprio sujeito, mas na relação do sujeito com seu entorno, com aquilo que aprisionaria o sujeito impedindo-o de atingir seu objetivo, i.e. o domínio de si. A *metanoia* cristã, em contrapartida, seria a conversão realizada segundo uma modificação súbita e radical no interior do próprio sujeito, desta vez sob a forma transcendente que passa a referenciar um outro mundo, um outro modo de ser que visaria a imortalidade através da busca incessante pelos traços de concupiscência no interior do sujeito, assim se distanciando da conversão característica do período romano (Foucault, 2001, pp. 202-210). Essa distinção entre os dois modos de conversão é pertinente para destacarmos, entre a cultura de si antiga e a cultura de renúncia a si cristã, uma nova dimensão de relação do sujeito consigo mesmo, interligando através da “experiência da carne” o si mesmo, a verdade e o mal.

No quarto tomo de *História da sexualidade*, intitulado *As confissões da carne* (texto publicado postumamente, em 2018), Foucault observa que a distância teórica que separa Clemente de Alexandria (sécs. II-III) e Santo Agostinho (sécs. IV-V) não deveria ser medida pelo índice de austeridade maior ou menor que estaria presente no pensamento de cada um acerca das relações sexuais, devendo antes ser entendida nos termos de uma nova experiência que surgirá no “sistema geral de valores”, considerando-se a “preeminência ética e religiosa da virgindade e da castidade absoluta” assim como a utilização crescente de noções como “tentação”, “concupiscência” e “movimentos primeiros” da carne, o que revelaria “não somente uma certa modificação do aparelho conceitual, mas um deslocamento do domínio de análise” (Foucault, 2018, p. 49). Essas mudanças terão como ponto de partida dois elementos novos e essenciais para definir as relações do sujeito consigo mesmo, bem como uma nova relação entre o mal e o verdadeiro: por um lado, teremos a “disciplina penitencial” que surge a partir da metade do século II; por outro, teremos o desenvolvimento da “ascese monástica” a partir do final do século III. Estes dois elementos contribuirão para a constituição da *experiência da carne* cristã, em que não mais ocorre a simples integração de um regime sexual a uma vida correta (como era na experiência antiga dos *aphrodisia*), mas a assunção de regras de conduta que atravessariam todos os aspectos da vida. Entendida enquanto modo de experiência, a carne aparece nesse sentido como “um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade” (Foucault, 2018, p. 50). Foucault insiste que não se trata de uma mudança concernente ao grau de austeridade ou de repressão, mas que incide diretamente sobre as “novas tecnologias do indivíduo” referidas tanto à disciplina penitencial quanto à

ascese monástica, com as quais será possível estabelecer relações entre “a repressão do mal, a manifestação do verdadeiro e a ‘descoberta’ de si”, esta última denunciando o domínio de subjetivação próprio à experiência da carne (Foucault, 2018, pp. 50-51). Podemos afirmar que a diferença entre o paganismo e o cristianismo, portanto, não reside precisamente entre a tolerância e a austeridade, e sim – como observa Cassiana Stephan – entre uma austeridade ligada à estética da existência (em que o importante é a constituição de um belo *ethos*) e uma austeridade ligada à renúncia de si (em que o importante é a “purificação” da alma): “a ética perde potencialidade estética no momento em que a boa vida deixa de ser compreendida como uma vida autarquicamente bela e passa a ser concebida em relação à pureza que se adquire pela submissão da vontade ao dever” (Stephan, 2017, pp. 143-144).

Depreendemos dessa análise que o cuidado de si, desenvolvido mormente nos primeiros séculos de nossa era, não se refere tanto ao aumento das proibições contra os prazeres e os desejos sexuais, mas a um novo modo de constituição do sujeito moral – assim como do sujeito de resistência – sem haver o abandono da moral centrada no domínio de si que já existia entre os gregos. Este deslocamento da moral grega àquela característica do período helenístico-romano, em todo caso, terá um sentido que servirá como ponto de apoio a uma moralidade cristã (Foucault, 1984b, pp. 84-85). Cabe analisarmos de que modo o desenvolvimento da cultura de si, a partir do período helenístico, ocorreu por outras vias que pelo “efeito ideológico” inventado pelas classes privilegiadas – como supõem certos historiadores – após o desaparecimento das cidades-Estado autônomas, quando tais classes teriam se voltado a si mesmas numa vida privada. Foucault sustenta, ao invés disso, que tanto as transformações nas práticas matrimoniais quanto nas regras do jogo político tiveram grande importância no desenvolvimento da cultura de si (Foucault, 1984b, pp. 89, 101). Tais explicações oferecidas por Foucault também revelam a produção de um novo sujeito de resistência atuante tanto no âmbito matrimonial (e.g. a mulher com suas novas atribuições jurídicas e sociais) quanto no próprio âmbito das tarefas políticas (e.g. as classes privilegiadas que tiveram de alterar seu modo de agir ética e politicamente, no nível dos pequenos gestos, sem perder sua posição privilegiada de poder).

Tanto na Grécia quanto em Roma, o casamento era uma questão essencialmente privada, tratada no âmbito familiar, sem intervenção pública: no primeiro caso, como “prática destinada a assegurar a permanência do *oikos*”; na segunda, como prática ainda reservada ao âmbito privado e que, no entanto, passou a produzir “efeitos de direito”. A partir do período helenístico, o casamento passa a entrar na esfera pública, sobretudo por meio da instituição religiosa, como podemos constatar nos séculos II e I antes de nossa era. Algo semelhante

persiste no período romano, em que o casamento figura como uma “cerimônia privada”, mas paulatinamente atravessada por legislações que favoreciam o regime monogâmico contra o adultério (negativizando o amor dos rapazes, diga-se de passagem) e cujas sanções eram anteriormente realizadas somente pelo poder privado (Foucault, 1984b, pp. 90-92). E se o casamento era um fenômeno próprio às classes privilegiadas, no mundo pagão, com a função econômica de transmissão do patrimônio e a função política de perpetuação de castas entre os cidadãos, ele se tornou com o tempo mais acessível às classes populares e mais pobres, pois as razões para se casar se tornavam mais múltiplas e livres, tanto por parte da liberdade concedida à esposa – que até então se casava exclusivamente a partir dos interesses familiares – quanto por parte de razões mais pessoais (e.g. de ordem afetiva) do que econômicas, como se pode constatar com os casamentos realizados entre pessoas escravizadas. A desigualdade dos cônjuges não foi de todo suprimida, porém, diminuiu devido à maior independência jurídica da mulher (em comparação com a época clássica, em Atenas) e à diminuição do poder paterno sobre o casamento (Foucault, 1984b, pp. 92-94). Percebemos que o homem, a partir desse momento, assume outro estatuto no casamento, em que não mais se trata de uma questão estritamente familiar nem de uma atividade doméstica, mas de um “‘estado’ de casamento como modo de vida, existência partilhada, conexão pessoal e posição respectiva dos parceiros”. Com os textos de Plínio, podemos observar uma separação entre a vida matrimonial e a vida pública, indicando uma não unificação entre dois tipos de governo: o governo da casa e o governo dos outros – ponto de apoio para uma sobrevalorização do cuidado de si em detrimento do cuidado dos outros (Foucault, 1984b, pp. 96-98).

Quanto à mudança nas regras do jogo político, para além das novas práticas matrimoniais, o que se mostrou determinante na emergência do cuidado de si a partir do período helenístico não foi o desaparecimento das cidades-Estado autônomas – pois as classes privilegiadas não foram afetadas nesse sentido –, mas uma modificação nas condições de governo no âmbito administrativo. Ao invés de dominar exclusivamente pelas armas, o poder monárquico romano se apoiou sobre uma ampla rede de relações de poder que assegurava o tributo e as coisas necessárias à manutenção do exército, utilizando-se assim de uma “aristocracia de serviço” sem precisar substituir as classes dirigentes de cada cidade-Estado. Nesse sentido, se houve o aumento na preocupação com uma ética pessoal, isso não se deveu a um recuo voluntário à vida privada, mas à necessidade de o indivíduo refletir sobre “a relação que convém ter com seu status, com suas funções, com suas atividades, com suas obrigações” (Foucault, 1984b, pp. 101-105). Essas modificações foram marcadas, segundo Foucault, por dois fenômenos maiores: por um lado, pela acentuação das identidades que

indicavam o status do indivíduo por meio de um certo número de signos tais como a vestimenta, os gestos, as condutas de despesa, entre outros, muito comuns entre membros da aristocracia; por outro lado, pela afirmação de uma atitude direcionada a si mesmo e à virtude de suas próprias ações, da maneira “mais independente possível do status e de suas formas exteriores”, atitude esta corroborada por filósofos como Sêneca e Epiteto, entre os quais podíamos encontrar até mesmo um desprezo em relação aos status exteriores fundados na riqueza. Alguns filósofos chegavam a recomendar uma distância em relação à vida pública para evitar perturbações e paixões, mas isso não era uma opinião geral, pois importava para a cultura de si não tanto a separação entre a vida pública e a vida privada, e sim as condições – definidas pela relação consigo mesmo – pelas quais se poderia ocupar ou não cargos políticos, participar ou não da vida política (Foucault, 1984b, pp. 105-106).

Tais condições para o exercício do poder político podem ser enumeradas em alguns pontos: em primeiro lugar, através de uma dupla relativização do poder político: por um lado, o indivíduo deveria escolher a vida política por um ato de razão, e não por uma imposição devida ao seu nascimento ou status; por outro, aquele que exerce o poder deveria se lembrar de sua condição ao mesmo tempo de governante e governado, de modo a não abusar dos seus poderes e manter – como destaca Sêneca – certa autonomia frente às ordens superiores. Em segundo lugar, a atividade política deveria se pautar na boa condução de si mesmo como condição para haver uma boa condução dos outros: o que governa realmente uma cidade, segundo Plutarco, não são suas leis escritas, mas as leis da própria razão que se exprime na conduta do governante. A respeito disso, Foucault enfatiza que a função política exercida pelo homem de poder, função destacada de seu status, não seria definida “a partir de leis próprias a uma arte de governar os outros” (como encontraremos, por exemplo, em Maquiavel), mas a partir de uma relação do sujeito consigo mesmo e “no trabalho ético de si sobre si”. Em terceiro lugar, por fim, a atividade política deveria ser pensada naquilo que depende de nós mesmos e naquilo que depende dos outros para exercê-la, este último caso sendo nomeado *potentia aliena* (poder estrangeiro, poder do outro) por Sêneca, ligado diretamente ao tema da “precariedade da fortuna” (Foucault, 1984b, pp. 107-114).

Em termos gerais, para resumirmos o movimento dessas reflexões sobre o cuidado de si antigo, podemos afirmar que na Grécia Clássica o cuidado de si se apresentava sob a forma da constituição de um belo *ethos*, atribuindo-se ao indivíduo uma relação agonística de si consigo mesmo que não suprimiria a possível revolta dos seus próprios desejos e apetites. Em Platão, essa relação do si consigo mesmo seria instrumental em relação ao cuidado dos outros, como depreendemos da leitura do *Alcibiades*, o que será invertido no período helenístico-

romano. Com as correntes de pensamento pós-socráticas, sob a influência de modificações tanto no âmbito das relações conjugais quanto no âmbito do jogo político, o cuidado de si passa a assumir uma primazia sobre o cuidado dos outros, atingindo seu apogeu nos dois primeiros séculos de nossa era. Essa inflexão será pertinente na medida em que aponta para uma moral do livre-arbítrio e para a alienação do jogo de forças interior ao sujeito, doravante considerado capaz de cultivar uma *potestas sui* contra toda forma de desvirtuamento externo. Com o desenvolvimento da moralidade cristã, a *conversion ad se* que se limitava de modo imanente ao domínio de si, na relação do sujeito com seu entorno, torna-se uma conversão – sob a forma da *metanoia* – que se realizará no interior do próprio sujeito contra os traços de concupiscência estimulados por um Outro, conforme a uma renúncia de si calcada na experiência da carne. Este amplo movimento histórico, do qual extraímos algumas conclusões hipotéticas, nos permite pensar o sujeito de resistência em sua posição de interface ético-política: um sujeito que entretém constantemente uma relação consigo mesmo e com o outro, que num dado momento se ocupa com a estetização da própria existência conforme a um jogo agonístico que não suprime alteridades interiores, que em outro momento se considera sumamente capaz de resistir às adversidades e influências externas, que finalmente estabelece consigo mesmo e com aquilo que o ultrapassa – o Outro significativo do “Mal” – uma relação de constante suspeição, produzindo um *ethos* não mais fundado na beleza do próprio viver imanente, mas na renúncia de si ligada a uma pureza de caráter transcendente.

Por certo, este movimento histórico não termina – graças a Deus! – com a moralidade cristã, possuindo desdobramentos que conduzem à problematização moderna e contemporânea das formas de subjetivação. Tendo em vista que o rigor moral do Ocidente, em especial aquele concernente às práticas sexuais, não foi uma invenção do cristianismo – como poderíamos crer lendo Nietzsche²⁵ –, sendo antes praticado durante a Antiguidade no próprio contexto do cuidado de si, constatamos que este rigor moral foi retomado de maneira assaz diferente tanto no cristianismo quanto no mundo moderno, em ambos os casos sendo tratado

25 Cf. *Aurora*, §76: “As paixões tornam-se más e pérfidas quando são consideradas más e pérfidas. Desse modo, o cristianismo conseguiu transformar Eros e Afrodite – grandes poderes passíveis de idealização – em espíritos e gênios infernais, mediante tormentos que fez surgir na consciência dos crentes quando há excitação sexual. Não é algo terrível transformar sensações regulares e necessárias em fonte de miséria interior, em cada pessoa, algo regular e necessário?”; *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §4: “Só o cristianismo, com seu ressentimento *contra* a vida por fundamento, fez da sexualidade algo impuro: ele jogou *lama* no começo, no pressuposto, de nossa vida...”. Essas passagens são corroboradas pela oposição, feita na *Genealogia da moral* (I, §16), entre “Roma” e “Judeia” enquanto dois povos representantes – segundo a historiografia nietzschiana – de dois valores radicalmente distintos: os romanos possuíam valores aristocráticos, nobres e afirmadores da vida; enquanto os judeus teriam sido “o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*”. Na mesma passagem da *Genealogia*, entre outras, Nietzsche ficciona um alinhamento entre a moral judaica e a moral cristã que será criticada por Foucault na oitava aula de seu curso *Segurança, território, população* (Foucault, 2004b, p. 195ss).

sob a ética do não-egoísmo: obrigação de renunciar a si, no cristianismo, e obrigação para com os outros (coletividade, classe, pátria, etc.) no mundo moderno. Essa mudança de contexto, porém, foi apenas uma das causas pelas quais o tema do cuidado de si antigo foi negligenciado pela historiografia tradicional, concorrendo com a influência ainda mais pertinente que teria sido o que Foucault chamou de “momento cartesiano”, quando houve uma requalificação filosófica do *gnôthi seauton* e, em contrapartida, uma desqualificação do *epimeleia heautou*. Em outras palavras, Descartes teria se referido em suas *Meditações* a um “conhecimento de si” que seria fundamental para a indubitabilidade da existência do sujeito, através da qual este sujeito teria acesso à verdade. Foi pelo procedimento cartesiano do acesso à verdade que o princípio do *gnôthi seauton* foi tomado como fundador do próprio procedimento filosófico, ocorrendo pela mesma via a desqualificação do cuidado de si, deste modo excluído do campo filosófico e historiográfico moderno (Foucault, 2001, pp. 13-16).

Essa transformação do modo de acesso à verdade, pela qual o sujeito não mais tem necessidade de um trabalho espiritual sobre si mesmo (uma vez que possui uma estrutura própria que lhe permite o acesso ao conhecimento e à verdade, o que persiste também na filosofia kantiana), não foi realizada de uma vez por todas a partir desse “momento cartesiano”, pois a filosofia reteve alguns elementos de espiritualidade que podemos encontrar, por exemplo, na *Reforma do entendimento*, de Spinoza, e ainda nas filosofias dos séculos XIX e XX (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, etc.). E se a ciência moderna consiste em não ter necessidade de uma conversão do sujeito para que se tenha acesso à verdade, se podemos reconhecer uma falsa ciência por sua ligação a uma estrutura de espiritualidade, podemos analisar o problema da relação entre a verdade e o sujeito nessas formas de saber – que não são precisamente científicas – tais como a psicanálise e o marxismo. Cada uma delas possui certos elementos ou certas exigências de espiritualidade, apesar de também não serem exatamente formas de espiritualidade nem de religiosidade: no caso da psicanálise, tem-se a necessidade de pertencimento a uma escola ou a formação do analista através do próprio procedimento psicanalítico, Freud tendo sido o único que não fora submetido a uma análise por outrem para se tornar analista; no caso do marxismo, impõe-se a necessidade de um posicionamento de classe e de pertencimento a um partido, onde reencontramos a noção de “conversão” introduzida na experiência política de contexto revolucionário, apesar da absorção quase total da “conversão revolucionária” ao domínio do partido (Foucault, 2001, pp. 29-32, 182-183, 199-201).

Voltando-nos ao contexto contemporâneo, constatamos a premência de construir uma ética de si que, evidentemente, não figure como um mero retorno ao cuidado de si antigo,

tampouco constitua uma corroboração da “originalidade” neoliberal que nos conduz a uma subjetivação empresarial, através da qual o sujeito se entende enquanto “empresário de si” dotado de certo “capital humano” – como dizem os integrantes da Escola de Chicago – e inserido em relações que teriam o objetivo de reproduzir este capital (Foucault, 2004a, pp. 229-237). Essas tentativas contemporâneas de construir uma ética de si, como denuncia Foucault, são desprovidas de um significado e de um conteúdo pertinentes, pois não apenas incitam o indivíduo a fazer da própria vida uma experiência de caráter estritamente capitalista, como também se apoiam em expressões como “voltar a si, liberar-se, ser você mesmo, ser autêntico”, como se essa “autenticidade” interior ao sujeito fosse o elemento capaz de torná-lo uma eficiente máquina econômica. Sabemos muito bem, no entanto, que essa “autenticidade” é produzida por meio de formas governamentais cuja casualidade histórica nos permite resistir inventando outros modos de existência para conosco mesmos e, conseqüentemente, para com os outros, tendo em vista – na esteira de Foucault – que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político que na relação de si consigo mesmo” (Foucault, 2001, p. 241). A questão da governamentalidade, na qual está implicada a ideia do sujeito como interface ético-política, passa necessariamente pela questão da relação do sujeito consigo mesmo, encadeando-se ainda com a inventividade do processo de resistência que marca este sujeito nos diversos locais mais ou menos saturados pelas relações de poder. Como nos sugere André Duarte, ao comentar a efetiva novidade dos atores políticos contemporâneos que se engajam em coletivos políticos autônomos, trata-se de abandonar o modo habitual de fazer política – em que se preza sobremaneira pelo sujeito jurídico e suas facetas identitárias – para “reinventar a política ocupando espaços públicos afim de experimentar novas formas de ação, de discurso, de vida em comum e de crítica incidindo sobre diversas desigualdades e hegemonias correntes sob as democracias neoliberais” (Duarte, 2015, p. 70). A ética de si que visamos enquanto sujeitos de resistência não deve se limitar àquilo mesmo que impede nossa liberdade de resistir, de fazer-nos outros daquilo que somos, de imaginar outros modos de produção de prazeres que atravessam e transbordam o mundo sexual, enfim, de criarmos um belo *ethos* a partir de nossa mais urgente, mais perigosa e mais desafiadora atualidade.

3.2 Amizade e homossexualidade como modos de vida

Ao voltarmos nosso olhar retrospectivamente à Antiguidade, não é incomum considerarmos nela a existência de certas identidades que somente fazem sentido para nós, identidades que fazem parte do nosso vocabulário e da nossa cultura. Um grande exemplo

disso é considerarmos as relações entre homens e rapazes, na cultura grega, como relações “homossexuais”, ou atribuirmos uma “bissexualidade” àqueles que se entregavam tanto ao amor das moças quanto dos rapazes. No entanto, a historiografia nos mostra que esse olhar retrospectivo também não deixa de ser anacrônico, visto que o problema da *orientação sexual* a este ou àquele objeto de desejo não tinha qualquer pertinência face ao problema da *moderação*, por um lado, e da *posição de atividade ou passividade*, por outro. O que importava realmente, para os gregos, não era a elaboração de um código dos desejos permitidos e proibidos nos atos sexuais com seus respectivos objetos, mas uma questão de grau ligado ao “uso dos prazeres” (*chrēsis aphrodisiōn*), i.e. uma questão “de prudência, de reflexão, de cálculo na maneira pela qual alguém distribuiria e controlaria seus atos”. Quando Foucault escreve sua *História da sexualidade*, aliás, poderíamos imaginar que falamos efetivamente de “sexualidade” entre os antigos, porém, descobrimos que na Grécia Antiga o que havia realmente eram os “atos de Afrodite”, delimitando um campo de práticas e experiências chamadas de “*aphrodisia*”. Desse modo, importava no domínio ético dos *aphrodisia* muito mais a estilização dos atos sexuais do que o respeito a um conjunto de códigos que delimitariam o permitido e o proibido, estilização esta que se realizava segundo os dois critérios mencionados acima: (1) a *sōphrosunē* [temperança, moderação] era considerada essencial para a prática da liberdade, sem a qual um homem poderia ser considerado escravo dos seus próprios desejos e prazeres, por conseguinte incapaz de exercer um poder sobre os outros no âmbito das relações domésticas e da política; (2) a *posição de atividade ou passividade*, por sua vez, definia uma polaridade independente da separação moderna – própria ao dispositivo da sexualidade – entre o masculino e o feminino, de modo que um homem poderia se relacionar livremente tanto com mulheres quanto com rapazes, desde que mantivesse sua posição de ativo na relação sexual. Tendo em vista esses critérios de estilização da conduta sexual, resta dizer que havia também a preocupação com o momento da transição entre o estado adolescente e o estado maduro de um rapaz, quando se colocava a dupla inquietação do amante adulto que veria se perder a graça do rapaz e do amado adolescente que veria se perder o interesse do amante, havendo assim a possibilidade – muito sugerida e valorizada socialmente – de conversão dessa relação na criação de uma estrita amizade (*philia*) entre os dois amantes, relação esta que poderia durar a vida toda sem mais a existência de qualquer dissimetria valorativa entre ambos (Foucault, 1984a, pp. 43-48, 55-57, 63-64, 91-94, 106-107, 111, 207-209, 219-222).

Cabe lembrar que essas relações de pederastia, na antiguidade grega, eram frequentemente associadas a uma relação pedagógica entre o erasta (o homem mais velho) e o

erômeno (o rapaz, o jovem), tal como encontramos geralmente exemplificada na figura de Sócrates e algum de seus discípulos (por exemplo, Alcibíades). Com o pensamento helenístico e romano, o amor pelos rapazes acabou perdendo força enquanto objeto de reflexão, embora a prática não tenha desaparecido nem tenha sido desqualificada, continuando a ser considerada natural pela maioria. Foi somente a maneira de interrogá-la que mudou, sob algumas influências que podemos retraçar historicamente, em especial a maior proteção das “crianças de bom nascimento” em suas relações com homens mais velhos, limitando parcialmente o amor dos rapazes aos jovens escravos, cujo status não era objeto de inquietação nesse sentido. Consoante a isso, vemos o surgimento de novas formas pedagógicas com seus modos de institucionalização, estabelecendo uma relação não erótica entre professores e alunos. Com efeito, a partir desse período, algumas justificativas serão frequentemente evocadas para a ocorrência de uma maior austeridade conjugal: a procriação como finalidade, em primeiro lugar, enquanto o desejo passa a ser considerado apenas um meio para propagar a espécie, como dizia Sêneca (Foucault, 1984b, pp. 208-210, 219-221). Musonius vai ainda mais longe, afirmando que o único objetivo legítimo das relações sexuais seria a procriação, enquanto os homens que buscam o prazer em si mesmo seriam “injustos e contrários à lei, mesmo quando tais relações [que visam tão somente o prazer] ocorrem no interior do casamento” (Musonius *apud* Foucault, 1984b, pp. 208-210). Em segundo lugar, serviu igualmente como justificativa a ideia de uma vida comum entre os cônjuges que implicaria, por um lado, um mútuo respeito entre eles e, por outro, uma maneira de aproximação para a “fusão de existência” entre ambos. De acordo com Plutarco, a tarefa de Afrodite não se limitaria à mera conjunção dos corpos, sendo também definida pela criação do “sentimento de amizade (*philophrosunē*), a necessidade (*pothos*), as relações (*homilia*) e o comércio (*sunētheia*) recíprocos” entre os membros do casal (Foucault, 1984b, pp. 209-213). Como vimos anteriormente, o período helenístico-romano marca um movimento de sobrevalorização do casamento em detrimento das relações extraconjugais, afetando negativamente a existência do amor para com os rapazes, somando-se a isso – como podemos observar em Plutarco, cuja opinião se estende igualmente a Santo Agostinho, em seu *De bono conjugali* – a criação de afetos privilegiados de amizade no interior da relação conjugal (Foucault, 2018, pp. 306-307).

Durante a Idade Média, com o surgimento da experiência da carne, as relações que chamamos modernamente de “homossexuais” receberão um índice cada vez mais negativo e serão objeto de interdição moral, sendo considerados atos de “sodomia”, na medida em que não corroboravam os objetivos reprodutivos impostos pelo cristianismo ao ato sexual. Se levamos em conta os dois eixos das relações heterossexuais ao longo da Idade Média, i.e. o

eixo da corte (no qual ocorria o jogo de sedução da mulher pelo homem) e o eixo do próprio ato sexual (em que se realizava o objetivo da corte), percebemos que a interdição efetuada a partir do quadro moral cristão sobre os atos de sodomia obrigou os homossexuais a se concentrarem sobre o segundo eixo, em relações fugidias que terão por consequência o privilégio da *memória* do ato sexual mais do que sua *antecipação* através da corte. Nesse sentido, o cristianismo operou não somente uma divisão dos atos sexuais em permitidos e proibidos por meio de um código que os associava a condutas heterossexuais conformes à lei divina e a condutas homossexuais consideradas sodomitas, como também operou uma *divisão temporal* sobre os sujeitos dessas condutas, para os quais o *antes* ou o *depois* do próprio ato sexual ganhará maior pertinência. Toda uma apreciação estética que servirá de base para a produção literária ocidental vai se alinhar sobre o eixo da corte, deixando de lado a apreciação do próprio ato sexual, retomada com maior força somente a partir do século XVIII através da literatura libertina. Quando os grandes escritores homossexuais (Cocteau, Genet, Burroughs, entre outros) voltaram a se sentir livres para descrever suas experiências imaginativas em romances e outras obras literárias, tais produções naturalmente privilegiaram – com uma elegância muito maior que as produções heterossexuais – o próprio ato sexual e suas minúcias rememorativas ao invés da corte e seus ímpetos antecipativos (Foucault, 1994d, pp. 328-330).

Apesar das interdições impostas sobre as relações homossexuais, a partir do medievo, a historiografia nos mostra que elas geralmente se apoiavam sobre laços de amizade, prejudicadas no mesmo contexto de enclausuramento da loucura no limiar da Idade Clássica (sécs. XVII-XVIII). Levamos em conta, neste ponto, uma justaposição possível entre duas produções foucaultianas de dois períodos distintos: por um lado, seus trabalhos sobre a história da loucura do começo da década de 1960; por outro, seus estudos da década de 1980 sobre as relações entre a amizade e a homossexualidade a partir dos séculos XVI-XVII. Em *História da loucura*, Foucault distingue de maneira um tanto enigmática a “homossexualidade” e a “sodomia” (o que nos parece bastante estranho, visto que datamos a homossexualidade a partir do dispositivo de sexualidade surgido no século XVIII e do contexto psiquiátrico do século XIX)²⁶, remetendo esta última ao âmbito da interdição moral fundada na sacralidade das relações conjugais entre homem e mulher, enquanto a primeira estaria ligada a um certo “lirismo” próprio à cultura do Renascimento e às “ambiguidades amorosas” [*équivoques amoureuses*] às quais este mesmo Renascimento teria dado “liberdade

26 Como se sabe, o termo “homossexual” foi cunhado, em 6 de maio de 1868, por Karl Maria Kertbeny, simultaneamente ao termo “heterossexual”. Sobre a diferença entre o “sodomita” e o “homossexual”, a partir de trabalhos posteriores de Foucault, cf. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, pp. 58-59, em que o primeiro se definiria como sujeito jurídico do seu ato, enquanto o segundo será considerado como “espécie” por seu caráter, sua anatomia e seu histórico de vida.

de expressão” (Foucault, 1972, pp. 102-103). De todo modo, essas duas experiências que teriam permanecido até então separadas, segundo Foucault, serão confundidas sob a experiência da Desrazão que marcará a Idade Clássica, atribuindo aos “venéreos, devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas e libertinos” um mesmo espaço de enclausuramento junto ao louco. Esse “gesto do internamento”, prossegue Foucault, deveu-se em grande parte à ameaça que representaram os atos de devassidão e de prostituição contra a instituição familiar burguesa, gesto este que lançou as bases para a divisão moderna entre o normal e o anormal, conseqüentemente para a medicalização da homossexualidade nos séculos XIX e XX (Foucault, 1972, pp. 97, 116).

Uma outra hipótese avançada por Foucault sobre o desaparecimento das relações homossexuais no Ocidente, não exclusiva – mas complementar, segundo nossa interpretação – em relação ao fenômeno histórico do grande enclausuramento, consiste em associá-las ao simultâneo desaparecimento das relações de amizade a partir dos séculos XVI e XVII. Foucault elenca como causas desse fenômeno a necessidade do bom funcionamento do exército, da burocracia, da administração, das escolas e de outras instituições que ganhavam importância nesse período, instituições que não podiam manter relações tão intensas entre os indivíduos sob o risco de comprometerem sua organização hierárquica. Durante toda a Idade Média, as relações de amizade possuíam grande importância, tratando-se de uma relação afetiva portando uma série de implicações tanto econômicas quanto sociais, na medida em que uma pessoa tinha o dever moral de ajudar seus amigos, criando círculos de influência cuja força – como sugere Foucault já em textos da década de 1970 – podia ser constatada também nos litígios jurídicos e suas “provas sociais” da verdade (Foucault, 1994b, p. 574). Nesse sentido, o fato de dois amigos entreterem relações homossexuais não tinha grande importância no contexto medieval, o que se tornou um problema quando as relações de amizade passaram a sofrer um investimento contrário por parte das instituições nos séculos XVI e XVII, donde passaram também a se perguntar: “Mas o que fabricam, então, os homens conjuntamente?” [*Mais que fabriquent donc les hommes ensemble ?*] (Foucault, 1994d, pp. 744-745).

Com efeito, o que torna incômoda a homossexualidade não é tanto o próprio ato sexual, i.e. o fato deste ato ser conforme ou não a uma certa “lei natural”, mas sobretudo o *modo de vida* que ela representa, em especial nas relações de amizade que entretém e nas formas políticas que produz sobre o corpo social. Pode-se dizer que o problema da homossexualidade se inicia, como diz Foucault, quando as pessoas começam a amar umas às outras e quando o amor passa a intervir de maneira direta no campo do poder: “Os códigos institucionais não podem validar essas relações de intensidades múltiplas e de formas que

mudam. Essas relações produzem curto-circuito e introduzem o amor lá onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito” (Foucault, 1994d, p. 164). Sabemos que as mulheres estiveram mais próximas umas das outras historicamente em suas relações de afeto e de cuidado, seja no ato de se embelezar mutuamente ou na troca de intimidades sobre a própria vida, o que de modo algum foi característico na cultura ocidental das relações masculinas, excetuando-se momentos críticos tais como as guerras, nas quais as relações afetivas se faziam necessárias para a sua sobrevivência: “a honra, a coragem, não se colocar numa situação humilhante, o sacrifício, sair da trincheira com o companheiro, diante do companheiro – tudo isso implicava uma trama afetiva muito intensa” (Foucault, 1994d, pp. 166-167).

Alguns podem imaginar a situação utópica (ou distópica) de uma sociedade sem restrições, onde as pessoas exerceriam sua liberdade sem os freios do poder e de maneira totalmente autônoma, porém, podemos dizer junto a Foucault que “uma sociedade sem restrições é inconcebível”, o importante não sendo exatamente a existência de um sistema social de restrições, mas a possibilidade de transformar este sistema pelas pessoas que sofrem as restrições (Foucault, 1994d, p. 327). Pensemos em São Francisco e Nova York, essas cidades onde a comunidade gay possui uma grande força e que funcionam como verdadeiros “laboratórios de experimentação sexual”, onde a prática do sadomasoquismo pela comunidade gay, por exemplo, figura como uma subcultura também atravessada por sistemas específicos de restrição, sendo melhor entendida como um jogo erótico onde um pode ganhar e o outro perder ao invés de representar uma relação onde um sofre e o outro inflige sofrimento. Neste caso, indagamos por que a homossexualidade masculina produz um incômodo geralmente maior que a homossexualidade feminina, no que descobrimos que a primeira também pode perfeitamente estabelecer uma relação de dominação no jogo sexual que parece inconcebível para a mentalidade heterossexual, segundo a qual um homem jamais deve se colocar numa posição de submissão ou passividade em relação a outro homem, o que mancharia a imagem do homem como “mestre” da mulher, enquanto a posição de submissão e passividade seria naturalizada no caso das mulheres (Foucault, 1994d, pp. 331-332).

O sadomasoquismo lésbico é assaz interessante neste aspecto, na medida em que as mulheres se desembaraçam dos estereótipos ligados à feminilidade, pelos quais a mulher jamais deveria ocupar uma posição de dominação, embora estes estereótipos possam ter sido estrategicamente utilizados historicamente – e.g. no feminismo de primeira onda – para exigir direitos às mulheres em sua posição de fragilidade social, especialmente no contexto do movimento denominado por Karen Offen de “feminismo relacional”, em sua defesa de direitos ligados à maternidade e ao cuidado da casa (Offen, 1988, pp. 134-150). Podemos

afirmar que as relações de poder se tornam mais rígidas e, conseqüentemente, mais limitada a sua mobilidade no corpo social devido à influência que exercem nas cortes de justiça e nas leis de uma sociedade. Considerando as relações sadomasoquistas como uma forma de “erotização do poder”, i.e. das relações estratégicas, Foucault sugere que – ao contrário do poder social e seu movimento de enrijecimento através da institucionalização – elas se apresentam de maneira sempre fluida, visto que sempre podem ser invertidas por meio do jogo e suas regras que compreendem fronteiras mais ou menos explícitas. Não se trata da simples reprodução erótica das estruturas sociais de poder, portanto, mas de “uma *mise en scène* das estruturas de poder por um jogo estratégico capaz de obter um prazer sexual ou físico”. A prática sadomasoquista se constitui enquanto subcultura na medida em que produz, segundo relações estratégicas, uma identidade a partir de uma fonte de prazer, por exemplo, na forma do amor cortês. Hoje em dia, do mesmo modo, quando as moças e os rapazes saem para “dançar sábado à noite”, eles praticam relações estratégicas fazendo delas fontes de prazer. Remetendo-nos a um outro aspecto temporal que marca uma diferença entre as relações heterossexuais tradicionais e as práticas sadomasoquistas representadas sobretudo pela comunidade queer, Foucault observa que nas primeiras as relações estratégicas precedem o ato sexual (como já vimos anteriormente), enquanto no sadomasoquismo as relações estratégicas existem no próprio interior da prática sexual, em que o corpo – ao invés do ser social – aparece como o único objeto da estratégia (Foucault, 1994d, pp. 742-743).

Todas essas relações que escapam à matriz heterossexual são incômodas, criam diferentes tipos de problematização, porque são modos de vida que criam novas formas de subjetivação, novas relações de poder e de sociabilidade imbricadas em novas formas de resistência. Numa entrevista de 1982, um entrevistador pergunta a Foucault se o fato de entendermos o poder não apenas como uma força negativa, mas sobretudo como uma força produtiva, considerando que “lá onde há poder, há resistência”, não estaríamos caindo numa armadilha definida por essa mesma situação, ou seja, uma armadilha que limitaria nossas ações ao esquema do poder e à sua contrapartida representada pela noção de resistência. Foucault responde enfaticamente que, ao contrário, sempre somos livres nas diferentes relações de poder tendo em vista seu caráter sempre estratégico, mesmo que a situação se apresente de maneira assimétrica, dado o fato que se trata sempre de relações que podem ser invertidas. Caso não houvesse resistência, estaríamos efetivamente limitados a uma situação de pura obediência, mas do momento em que o indivíduo quer fazer algo que não pode fazer, ele deve recorrer às relações de poder e às estratégias de realização da sua vontade: “A resistência, portanto, vem em primeiro lugar [afirmação esta que se aproxima bastante de

considerações deleuzianas]²⁷, e ela permanece superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a mudar. Eu considero que o termo ‘resistência’ é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica”, conclui Foucault. A resistência não deve ser entendida somente como uma negação, mas como “um processo de criação; criar e recriar, transformar a situação, participar ativamente do processo”, considerando o “não” apenas como a “forma mínima” – apesar de muito importante – da resistência. Nesse sentido, devemos também considerar que toda resistência se realiza a partir da posição de combate em que se encontram os sujeitos de resistência: os homossexuais, por exemplo, foram patologizados ao longo do século XIX, mas se utilizaram da sua posição de combate para inverter estrategicamente o discurso médico, dizendo: “Se nós somos doentes, por que vocês nos condenam, por que vocês nos desprezam?” Embora seja hoje considerada uma estratégia ingênua, ela foi naquele momento muito importante para a afirmação dos sujeitos que se encontravam numa posição desprivilegiada, abrindo espaços para outras formas de subjetivação do homossexual ao longo do século XX (Foucault, 1994d, pp. 740-742).

Essa discussão nos conduz, inevitavelmente, ao problema da identidade e seus perigos essencialistas. Quando Foucault escreve sua *História da sexualidade*, um dos seus objetivos maiores é mostrar que o surgimento das diversas identidades sexuais tem íntima ligação com o estabelecimento da inteligibilidade dos prazeres produzidos a partir das relações que condicionam tais identidades. Em uma famosa entrevista, de 1978, intitulada *A ciência gay* [*The gay science*], Foucault se pergunta se não seria mais interessante defender, ao invés dessa categoria identitária, médica, biológica e naturalista de “sexualidade”, algo como os “direitos do prazer”. Isso porque é bastante difícil falar em sexualidade sem esbarrar em noções como “doença sexual” ou “sexualidade normal”, o que simplesmente não ocorre quando falamos em prazeres, os quais denotam antes de tudo um evento, um acontecimento situado “nos limites do sujeito ou entre dois sujeitos, neste algo que não é nem corpo, nem alma, nem fora, nem dentro”, algo não ligado a uma subjetivação padronizante que fixaria uma identidade sobre o sujeito. Em contrapartida, a noção de desejo está ligada a diferentes formas de subjetivação que amiúde inteligibiliza a produção de prazeres, padronizando-a em termos de normalidade. Deleuze e Guattari trataram a noção de desejo de maneira bastante distinta do modo pelo qual a psicanálise, por exemplo, tratou a mesma noção ao limitar o

27 Para Deleuze, o que é primário no campo social são suas “linhas de fuga”, que são “quase a mesma coisa que os movimentos de desterritorialização” (ideia que aparece em *Mille plateaux*, pp. 263-264). Assim, no feudalismo, são as linhas de fuga que este sistema supõe que é primário e que o define propriamente; igualmente para o capitalismo, etc. Em contrapartida, as estratégias aparecem como secundárias em relação às linhas de fuga num corpo social, estas últimas sendo o próprio movimento do desejo em suas “conjugações e dissociações de fluxo” (Deleuze, 2003, pp. 116-118).

sujeito no interior de um quadro edipiano, mas isso não seria suficiente – segundo Foucault – para evitar a reintrodução de conotações médico-psicológicas sobre a identidade do sujeito através dessa palavra “desejo”. Não podemos afirmar que a homossexualidade, nosso exemplo privilegiado, estaria essencialmente ligada a um movimento em direção ao feminino, como que corroborando uma identidade feminina e uma polaridade identitária entre as condutas de gênero, pois observamos a existência de movimentos gays nos Estados Unidos em que os homens mantêm características bastante masculinas, sem recair num machismo ou num falocentrismo entre si, afirmando antes a possibilidade de “inventar a si mesmos” sem abrir mão de relações afetuosas e delicadas uns com os outros. Foucault enfatiza a importância, deste modo, em haver espaços para a criação de novos tipos de relação, lugares como as saunas, por exemplo, onde “as intensidades de prazer são ligadas ao fato de você dessubjugar a si mesmo” e de poder afirmar uma não-identidade que será elemento para novas formas de subjetivação (Foucault, 2011, pp. 387-400).

Este espaço de reflexão aberto por Foucault tem sido ocupado, no pensamento contemporâneo, por diversas propostas ético-políticas que privilegiam a experimentação de novos agrupamentos políticos nos quais a identidade aparece, com sua pertinência representacional inegável, como elemento estratégico de lutas cujo objetivo não se fixa em formas estanques de subjetivação. Maria Rita de Assis César e André Duarte propõem, nessa direção, o conceito de *comunidades plurais* para designar “espaços nos quais as práticas e discursos dos agentes políticos são considerados em vista de sua capacidade para potencializar e singularizar a experiência democrática contemporânea”, sem se fundar sobre qualquer identidade prévia e suas implicações jurídico-subjetivantes. As comunidades plurais seriam, deste modo, espaços de onde surge a oposição às experiências políticas hegemônicas, onde se prioriza “o estar-junto dos agentes na performance de seus atos e palavras, considerado em sua capacidade de criação, manifestação e compartilhamento de novas formas de viver”, e de onde podem nascer novos modelos de instituição política. Trata-se de uma perspectiva que, ao invés de privilegiar o reconhecimento de direitos calcados em identidades juridicamente reconhecidas ou unicamente os ganhos e as perdas dos sujeitos econômicos, leva antes em conta a pluralidade dos vínculos que unem os agentes políticos em seus atos e palavras, sem desconsiderar o caráter estratégico das identidades assumidas por tais agentes a partir dos problemas enfrentados (César & Duarte, 2011, pp. 154-155). Essa proposta leva em conta, ainda na esteira foucaultiana, o fato de que a problematização de certas condutas precede as identidades criadas pelos agentes éticos dessas condutas, de modo que nas comunidades plurais teríamos uma abertura para lidar ética, estética e politicamente com estes

problemas sem se prender a identidades fixas que carregam o sério risco de criar hierarquizações no interior do próprio movimento político (Duarte, 2015, p. 72).

Mais importante que respondermos à pergunta cristã “Quem somos nós?”, através da qual poderíamos encontrar em nós mesmos traços pecaminosos de concupiscência ou diversos outros traços inteligibilizados por uma grade normativa que nos impõe um modo de ser, poderíamos nos perguntar: “O que estamos fazendo de nós mesmos?” – deslocamento ao mesmo tempo linguístico e ético que enfatiza o *estar* ao invés do *ser*, isto é, o aspecto sempre passageiro, situacional e transformativo do próprio ser em suas diferentes relações (César & Duarte, 2011, p. 166). Um tal deslocamento reflete também as possibilidades de subversão das identidades já existentes através de sua mistura aos modos de vida e às demais sexualidades emergentes, como propõe Judith Butler ao criticar a separação radical afirmada por alguns entre a heterossexualidade e a homossexualidade. Se encontramos, em Monique Wittig, a ideia de que a heterossexualidade é um sistema total que requer *ipso facto* uma derrocada total ou, em sentido oposto, uma conformidade total, postulando assim a impossibilidade de ressignificação da heterossexualidade, Butler propõe que tal separação é totalmente fictícia e que a heterossexualidade constitui em si mesma uma paródia, na medida em que se apoia sobre uma lei compulsória que nega a complexidade de uma sexualidade inconsciente cuja construção não é imediatamente heterossexual. Butler mostra como existe, nas culturas gay e lésbica, apropriações e reutilizações linguísticas que desestabilizam as categorias de sexo, mesmo aquelas (e.g. *dyke*, *queer* e *fag*) originalmente utilizadas com uma conotação depreciativa (como é o caso da “travesti”, no contexto brasileiro). O uso de pronomes ou adjetivos femininos por homens gays seria outro exemplo de aplicação diversa e subversiva da categoria de sexo, sem que isso constitua uma “apropriação colonizadora” do feminino – uma tal acusação “supõe que o feminino pertence às mulheres, uma suposição certamente suspeita” (Butler, 1990, p. 123; trad. Cezar Prado). A identificação com a “masculinidade” que existe em certos contextos lésbicos (e.g. a identidade *butch*) de modo algum significa um simples retorno aos termos da heterossexualidade, i.e. sua cópia ou réplica. Essa masculinidade é justaposta de modo transgressivo ao “corpo fêmeo”, o que produz uma ressignificação de ambas as categorias de gênero e, nesse sentido, constitui o próprio objeto de desejo da lésbica, um objeto que não se reduz a um corpo fêmeo descontextualizado nem a uma identidade masculina discreta. O mesmo se aplica ao “corpo macho” (o “fundamento”) que é percebido como possuindo uma identidade “feminina” (a “figura”), fazendo perder a estabilidade e distinção interna de cada identidade. Em suma, podemos afirmar que a presença de construtos heterossexuais nas sexualidades gay ou lésbica

(assim como nas sexualidades trans) não significa que tais construtos determinem ou reduzam tais sexualidades, sendo antes desempoderados e desnaturalizados em seus efeitos através da paródia e da subversão (Butler, 1990, pp. 121-124).

A sexualidade serve ao sujeito homossexual, do mesmo modo que as experiências históricas dos *aphrodisia* (entre os gregos) e da carne (entre os cristãos), como uma “substância ética” a partir da qual este sujeito poderá construir o seu *ethos*, inventando e multiplicando novas formas de amizade, de amor e demais afetos (Foucault, 1984a, pp. 33-34). A homossexualidade se torna um problema social não porque reproduz as fronteiras entre ela própria e a heterossexualidade, mas porque torna possíveis novas formas de sociabilidade numa cultura enrijecida por formas tradicionais de se relacionar consigo mesmo e com os outros. Para Foucault, a prática da liberdade é condição da ética, assim como dos modos pelos quais a substância ética de cada momento histórico é mobilizada, o que significa que não existe *ethopoiese* sem o exercício constante da liberdade através dos mínimos gestos de resistência que emergem dos diferentes espaços sociais e das relações travadas com os diferentes agentes políticos (Foucault, 1994d, p. 712). Digamos que o homossexual se inscreve mormente num tipo de luta (de grande importância em nossa contemporaneidade) que se realiza contra as formas de subjetivação imposta, um tipo de luta que de modo algum exclui aquelas centradas em formas de dominação coletiva (características do período feudal), nem aquelas centradas na exploração do trabalho pela alienação (características do século XIX e com suas reverberações contemporâneas), antes se justapondo a esses outros tipos de luta no decorrer do processo histórico (Foucault, 1983, p. 212). Nesse sentido, reconhecemos que nossa tarefa não é “descobrir quem somos”, mas utilizar a substância ética de nosso tempo para inventar novos modos de existência, novos prazeres, novos modelos estéticos e práticas políticas. A história das relações entre a amizade e a homossexualidade nos ensina que o campo do poder permanece repleto de obstáculos para a prática da liberdade e que, além disso, nos resta a ousadia para fabricarmos existências cuja virtude reside – pelos discursos, pelas práticas, pelas diferentes formas de resistir – na própria possibilidade de constantemente nos desvirtuarmos daquilo mesmo que somos.

CONCLUSÃO

Esta dissertação se abre com duas epígrafes: a primeira traduz, em certo sentido, uma ideia um tanto nietzschiana segundo a qual “toda filosofia foi, até o momento, a confissão pessoal de seu autor” (*ABM*, §6), o que se explica pelo meu percurso pessoal dentro e fora da academia, assim como pelo *post-scriptum* que insiro logo após esta conclusão; a segunda epígrafe, por sua vez, exprime uma dúvida e a constatação de um fato: não sabemos exatamente se temos *razão* de se revoltar, mas é bastante evidente que *nos revoltamos*, sendo através da revolta que nossa subjetividade adquire corpo na história e, como diz Foucault, lhe dá o seu fôlego. Dos diversos motivos que tomei este tema para meu trabalho de mestrado – a relação entre as noções de “resistência” e de “subjetividade”, sobretudo sua articulação no “sujeito de resistência” –, destaco alguns que me parecem justificar um eixo interpretativo que aplico sobre o pensamento foucaultiano: (1) devido aos meus interesses longínquos de pesquisa em Foucault, pelo menos desde o Ensino Médio, quando descobri que meu corpo é alvo de tecnologias disciplinares e outras mais que exigem, para minha prática de liberdade, um estudo aprofundado; (2) devido à importância demonstrada por Foucault em pensar a política de modo mais amplo, imbricando o poder e a resistência nos diversos problemas que o pensamento político contemporâneo trata, finalmente dando à resistência uma pertinência não somente negativa, mas positiva porque extremamente produtiva; (3) devido à atualidade concernente ao problema do sujeito político em suas diferentes facetas, não mais limitado ao sujeito de classe, mas compreendendo também o sujeito de sexualidade, de gênero, de raça, de nacionalidade, etc., ultrapassando o quadro marxista tradicional de problemas políticos, sem no entanto excluí-lo; (4) enfim, para dar um recorte mais preciso ao problema do sujeito a partir da sua posição de resistência, ao invés de pensá-lo somente como “sujeito de conhecimento” ou “sujeito de direito”, ou seja, para pensá-lo na multiplicidade característica do campo político e nas possibilidades que advêm da reflexão profunda e crítica sobre sua situação histórica, não perdendo de vista o próprio trabalho historiográfico realizado por Foucault. Todos esses elementos constituem invariavelmente “razões” para uma revolta pessoal e coletiva, mas também *gestos* de uma revolta que se faz situacionalmente, como um dado histórico, podendo se desdobrar em um sem número de outras revoltas, na medida em que – nas palavras de Edi Rock – “o pensamento é força criadora”.

No primeiro capítulo, tentei mostrar como Foucault passa de uma noção ainda negativa do poder, constante em textos de 1971-72, para uma noção mais positiva condicionada especialmente por leituras de Nietzsche, Marx e Deleuze. Tomando como focos

de investigação o âmbito da psiquiatria e da penalidade, Foucault aplica seu arsenal teórico sobre problemas envolvendo o sujeito louco e histérico, no primeiro caso, e sobre o sujeito delinquente, no segundo, cada qual sendo analisado por um método genealógico que visava elucidar os modos de *assujeitamento* destes indivíduos pelas tecnologias de poder surgidas em diferentes momentos históricos. Neste primeiro momento genealógico, prévio às inflexões que ocorrerão entre os anos 1976-78, Foucault retrata estes sujeitos não como criadores da própria subjetividade, nem como sujeitos de uma reflexividade crítica tal como veremos no segundo momento genealógico (entre 1976-79), com as noções de “governamentalidade”, “contraconduta” e “atitude crítica”. Pelo contrário, trata-se de *sujeitos assujeitados* pelos mecanismos de poder exteriores, contra os quais se levanta uma resistência um tanto quanto “irreflexiva”, na medida em que aparece como uma resposta negativa ao poder que se exerce sobre eles. Objeções podem ser feitas quanto ao *grau* de reflexividade e de irreflexividade que devemos atribuir a tais sujeitos, de modo que não façamos deles indivíduos totalmente autônomos em relação à sua exterioridade política, tampouco indivíduos totalmente alienados por um véu ideológico contra o qual elevaríamos uma “verdade pura” e “neutra” (sobre este problema, cf. pp. 57-58, 65 [nota 18], 76-78). Em todo caso, concluímos que no primeiro momento genealógico do pensamento foucaultiano, marcado por textos como *O poder psiquiátrico* (1973-74) e *Vigiar e punir* (1975), não temos ainda o processo de *subjetivação*, explicitado apenas posteriormente pela analítica do poder, mas sim o processo de *assujeitamento* como foco da produção teórica de nosso autor.

No segundo capítulo, tentei elucidar alguns pontos de continuidade e descontinuidade entre o primeiro e o segundo momentos do período genealógico, tendo como ponto de inflexão inicial a publicação de *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1976). Nesta obra, constatamos a continuidade de temas ligados à positividade do poder, enfatizada desde 1973 após a publicação de *O anti-Édipo*, assim como a elaboração mais sofisticada do conceito de “biopolítica”, introduzido inicialmente no *corpus* foucaultiano a partir de uma conferência ministrada, em 1974, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Temos também, com esta obra seminal de 1976, algumas inflexões cruciais para o desenvolvimento de temas ligados aos processos de subjetivação, entre elas: (1) a introdução de novas investigações sobre a “sexualidade”, de modo bastante distinto daquelas realizadas ainda na década de 1960 em Clermont-Ferrand e na Université de Vincennes, desta vez apoiadas sobre uma perspectiva histórica mais aguçada e preocupada com as tecnologias de poder que teriam condicionado o aparecimento daquilo que Foucault chamou de “dispositivo da sexualidade”; (2) o tratamento da noção de “população”, através dos temas concernentes à biopolítica, enquanto sujeito-

objeto de análise formulado a partir de saberes como a economia política e a estatística, também pertinente para as políticas de regulação das condutas sexuais; (3) a elaboração mais sofisticada da noção de “resistência”, pela primeira vez efetivamente positivada ao lado da noção de poder, o que se apresenta como passo muito importante para pensar o sujeito não somente como alguém reprimido e assujeitado pelos mecanismos de poder, mas como um sujeito que realiza um trabalho de si sobre si para resistir positivamente ao dispositivo da sexualidade, contestando a verdade imposta sobre seu desejo sexual. É neste contexto que vemos aparecer, de modo germinal na obra de Foucault, um *sujeito subjetivante* exemplificado especialmente na figura do homossexual, cujas reivindicações identitárias puderam subverter um poder patologizante que se exercia sobre sua existência, criando – por via de um trabalho de si sobre si – uma nova subjetividade.

Essa inflexão ao segundo momento genealógico se conclui, de maneira mais evidente, com a introdução do conceito de “governamentalidade” no curso *Segurança, território, população* (1978), articulado diretamente às noções de “contraconduta” e de “atitude crítica”. Com a ideia de governamentalidade, Foucault se afasta mais fortemente da concepção nietzschiana de poder, marcada por um belicismo que já vinha sendo questionado desde o curso *Em defesa da sociedade* (1976), passando deste modo a pensar o poder a partir de acepções não estatais da palavra “governo” [*gouvernement*], como era comum até o século XV, quando esta noção se aplicava não sobre o espaço de um território nem sobre uma estrutura política, mas sobre seres humanos individual e coletivamente. Foucault tenta mostrar que essa ideia de “governo dos homens” não existia entre os antigos gregos, tampouco se encontrando na cultura romana, tendo sua origem no Oriente pré-cristão com o poder pastoral, em que se caracterizavam figuras de liderança (rei, chefe, Deus, etc.) como pastores, ideia que será transposta à cultura cristã sob a forma da direção de consciência e das almas, enfim se institucionalizando sob o Império Romano através da Igreja Católica. Esta problemática histórica permitirá Foucault reconceitualizar a resistência em termos de “contraconduta”, na medida em que o próprio poder passa a ser entendido como governo exercido sobre condutas e as resistências contra o poder pastoral pensadas enquanto revoltas de conduta, estas últimas sendo exemplificadas no gnosticismo, em certas formas de ascetismo e, sobretudo, na Reforma promovida por Lutero, considerada por Foucault como a maior revolta de conduta na história ocidental. Por fim, esse conjunto de noções (governo – conduta – contraconduta) que marca a inflexão ao segundo momento genealógico vai incluir ainda a ideia de “atitude crítica”, uma forma reflexiva de contraconduta, melhor definida como “a arte de não ser de tal modo governado” [*l'art de n'être pas tellement gouverné*], ou ainda, como “a arte da

inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” [*l’art de l’inservitude volontaire, celle de l’indocilité réfléchie*], esta reflexividade devendo ser entendida – como concluímos ao longo da dissertação – de maneira não totalmente separável de certa irreflexividade também característica das contracondutas.

No terceiro capítulo, tendo como plano de fundo esses deslocamentos teóricos no pensamento foucaultiano, ensejei uma investigação sobre o tratamento do cuidado de si antigo a partir de cursos como *A hermenêutica do sujeito* (1982), dos últimos volumes de *História da sexualidade* (1984), assim como de outros textos produzidos por Foucault sobretudo na década de 1980, quando nosso autor se volta com novas lentes ao problema do “sujeito”. Trata-se de pensar, neste momento, o sujeito como uma interface ético-política entre um cuidado de si e um cuidado dos outros, consoante ao problema do governo de si e do governo dos outros, temas estes que serão tratados sob a ótica histórica da Grécia Clássica, do período helenístico e do Império Romano, com algumas reverberações ainda no período cristão, tendo em vista as continuidades e descontinuidades entre tais períodos. Tentei mostrar como esse conjunto de pesquisas se inscreve no âmbito de uma proposta ética, política e estética de elaboração de novas “artes da existência” voltadas ao si mesmo, sem de modo algum excluir uma profunda reflexão sobre nossas relações ao outro, tampouco intencionando retornar aos moldes antigos de *ethopoiese*. Não perdendo de vista o tema desta dissertação, este último capítulo ainda apresenta um desenvolvimento acerca da amizade e da homossexualidade como modos de vida, traduzindo o esforço ético-político-estético de pensar o sujeito de resistência nas relações que trava consigo mesmo e com os outros, bem como a atualidade destes temas ligados à constituição da subjetividade – não somente através dos processos heterônomos de assujeitamento, como também pelos processos autônomos de subjetivação – em sua força criadora, ao mesmo tempo virtuosa e desvirtuante.

O movimento que busquei descrever neste “percurso através de Foucault”, antes de ser uma leitura exegética ou a tentativa de apoteose de um autor muito caro a mim, foi um movimento caracterizado por desvios imprevistos, influenciados por contextos históricos e acontecimentos que talvez não cheguemos a conhecer. Foucault se recusava a falar sobre sua vida pessoal, ao mesmo tempo em que dizia para um entrevistador que insistia em saber algo mais que suas elaborações teóricas: “Não sei do que tenho falado na última meia-hora senão da minha vida pessoal!” Certamente reconheço, realizando este percurso, uma constante transformação em meu modo de experimentar e de pensar as coisas, observando a constituição de meu próprio *ethos* em sua ligação amiúde complicada, difícil, arriscada e espinhosa com o trabalho intelectual. Se tenho algo a *concluire* com esta dissertação, portanto,

talvez seja a afirmação desta ideia já presente em uma literatura que precede Foucault, sendo por ele corroborada: “Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?” Quando Riobaldo descreve as suas peripécias no coração do sertão, entre inúmeras pelejas e sentimentos que atravessam seu caminho, também vemos sua autotransmutação em direção ao amor que estima desde o início incerto, estranho, perigoso. Pensar a si mesmo como “sujeito” já requer, como sabemos, uma grande dose de cultura ocidental, o que não nos impede de subvertermos este pensamento o máximo possível ampliando seu espaço de interação com outras maneiras de viver e de pensar: “sujeito de resistência” é o modo pelo qual eu aprendi a ler e a interpretar Foucault, fazendo também de mim apenas um “destroço feliz” no meio deste imenso rio ao qual uma multidão chega, de algum modo atravessa e finalmente passa.

POST-SCRIPTUM

Racionais MC's: A constituição do “negro drama” como sujeito de resistência

*Permaneço vivo, prossigo a mística
Vinte e sete anos contrariando a estatística*

Mano Brown

O discurso racial tem uma longa história na cultura ocidental, operando divisões entre grupos humanos e corroborando desigualdades que, por essa mesma via, aparecem como “efeitos” de uma base racista naturalizada pelo saber científico moderno. A invenção da “raça”, nesse sentido, serviu para a escravização de povos inteiros, para a segregação de populações e, ainda hoje, para a manutenção de privilégios políticos nos diversos lugares do mundo onde a colonização fez seu papel embranquecedor. Mesmo no Brasil, onde a maioria da população é negra, esta população permanece minoritária – assim como as mulheres – em relação aos lugares de poder no interior das instituições, das empresas e das diversas estruturas sociais que definem o cenário político do país. Dado o caráter histórico da identidade negra, com suas variações de caráter às vezes desmobilizador (e.g. a invenção do “pardo”), temos como ponto de partida para uma reivindicação política justamente essa categoria racial que ainda opera com grande força nas lutas contemporâneas contra a desigualdade. Uma grande parte dos movimentos identitários já reconhece, no entanto, o aspecto situacional e estratégico dessas categorias, abandonando essencialismos que historicamente serviram – e ainda servem – para hierarquizações dentro destes movimentos, tendo sua força enfraquecida diante da norma definida pela cultura branca e europeia. Meu objetivo neste *post-scriptum*, aproximando-se àquele intencionado pelos artistas que serão meu objeto de estudo, consiste em “agregar uma ideia mais política a um ritmo mais dançante” (Mano Brown)²⁸, elucidando as estratégias de subversão do movimento negro que nos conduzem a uma reflexão ético-política – a partir de um instrumental teórico foucaultiano, entre outros – sobre a condição do sujeito negro enquanto resultante de um processo de assujeitamento, mas também de subjetivação.

A cultura *hip hop* surgiu no final da década de 1970, entre negros e latinos do subúrbio de Nova York, sendo introduzida no Brasil a partir da década de 1980, quando também surge

28 In: VICENTE, Juliana (Dir.). *Racionais MC's: Das ruas de São Paulo pro mundo*. Documentário de 2022.

– entre outros – o grupo Racionais MC's, um dos maiores representantes da cultura no país até hoje. Diferentemente das produções características da MPB, nas quais também encontramos inúmeras referências à cultura negra, os Racionais MC's surgem como um novo fronte de luta no combate ao racismo e à desigualdade social, desta vez a partir de uma produção musical voltada não tanto para a classe média brasileira – como sempre foi, em grande medida, o caso da MPB –, mas especialmente para os grupos marginalizados de negros e pobres das grandes zonas urbanas do país, utilizando-se de uma linguagem ousada que se traduzia numa crítica muito mais dura às condições de vida impostas a estes grupos urbanos. O surgimento dos Racionais MC's, em 1988, ocorreu precisamente a partir da união entre artistas da zona sul (Mano Brown e Ice Blue) e da zona norte (KL Jay e Edi Rock) da cidade de São Paulo, os quais já realizavam trabalhos com a cultura *hip hop*. Destaca-se o fato de que o grupo surgiu logo após o final da ditadura, sendo fundado no mesmo ano em que foi promulgada a Constituição Federal, o que permitiu aos seus integrantes uma maior liberdade de palavra consoante à enorme coragem para denunciar em suas músicas a situação de miséria existente nas periferias, além da insistente violência policial cometida contra jovens negros e pobres, cujo destino era frequentemente marcado pelas drogas, pelo crime, pela vida em cárcere e pela morte advinda dessas mesmas condições.

Para uma análise mais minuciosa da produção musical dos Racionais MC's, dividirei a sua discografia em três momentos, cada qual caracterizado por certas problemáticas e por descontinuidades importantes que tentarei explicitar ao longo deste *post-scriptum*.

I

O primeiro momento, entre os anos 1988-1994, releva de uma produção marcada pela forte afirmação de um sujeito negro de resistência, aquele que toma consciência da sua própria situação socio-histórica e que incita os demais a fazer o mesmo. Isso se evidencia no primeiro EP do grupo, intitulado *Holocausto Urbano* (1990), em que os assim considerados “indigentes” pela sociedade – sem nenhum segredo, nenhuma novidade – são os negros que “vivem como ratos jogados [...] vítimas de uma ingrata herança”, aos quais resta a possibilidade de uma mudança baseada na coerência dos atos conscientes. A falta de coerência, no caso, consistiria em não reconhecer os objetivos de um sistema que é a verdadeira causa de uma marginalidade crescente, cuja solução para muitos dos que a sofrem é roubar e se inserir mais profundamente no mundo do crime, corroborando de certo modo o mesmo sistema que reserva a cadeia aos que não obtêm sucesso por essa via. Além disso, os

rappers fazem questão de ressaltar a identidade racial que se impõe sobre o negro marginalizado, realizando uma crítica sobre a homogeneização de classe efetuada por certos intelectuais: “Os sociólogos preferem ser imparciais / E dizem ser financeiro o nosso dilema / Mas se analisarmos bem mais, você descobre / Que negro e branco pobre se parecem / Mas não são iguais.” Essa crítica enfatiza a posição de vulnerabilidade do sujeito negro que, mesmo sendo comparado ao branco em sua posição de classe, efetivamente sofre com a violência policial e com o estigma dos antecedentes criminais de modo mais acentuado que o indivíduo branco – condição evidenciada pela canção “Um homem na estrada”, do disco intitulado *Raio-X do Brasil* (1993).

Esse sentimento de distância em relação à população branca, mesmo das classes menos privilegiadas, produz nela uma dúvida quanto à própria possibilidade de identificação com a produção artística do grupo. De fato, o sujeito privilegiado pelas canções não é o sujeito branco, mas com frequência o “pretinho” que *olha* o clube onde não pode entrar, que *olha* a quadra e o campo onde não tem acesso, que *olha* as pessoas consumirem sorvete, cinema e piscina quente, permanecendo apenas com seu desejoso olhar do lado de fora. É dessa exclusão sistemática que surge, representada nas letras do rap, uma indignação do negro marginalizado cuja consciência da sua posição lhe permite ao menos enxergar uma saída – e uma entrada – por via da autoformação e de “uma mente articulada” contra o racismo. Trata-se de enfrentar este racismo, na perspectiva dos rappers, do modo mais radical e intransigente, motivo pelo qual os “Racionais declaram guerra / Contra aqueles que querem ver os pretos na merda”, como diz Edi Rock na faixa “Negro Limitado”, do EP *Escolha seu Caminho* (1992). Maria Rita Kehl demonstra essa preocupação política ligada à impossibilidade de identificação ao perguntar, sentindo-se diretamente atacada pelas canções do grupo:

Como escutar estas letras intimidatórias, acusatórias, frequentemente autoritárias, embaladas pelo ritmo que lembra um campo de trabalhos forçados ou a marcha dos detentos ao redor do pátio, que os garotos dançam de cabeça baixa, rosto quase escondido pelo capuz do moletom e os óculos escuros, curvados, como se tivessem ainda nos pés as correntes da escravidão? Por onde se produz a identificação que rompe a barreira da segregação e atravessa um abismo de diferenças, e faz com que adolescentes ricos ouçam e (por que não?) entendam o que estão denunciando os Racionais, e uma mulher adulta de classe média como eu receba a bofetada violenta do rap não como um insulto, mas como um desabafo compartilhado, não como uma provocação *pour épater* [para esmagar, privar do uso da pata (C.P.)], mas como uma denúncia que me compromete imediatamente com eles? (Kehl, 2000, p. 148).

Um segundo elemento que ainda caracteriza esse primeiro momento da produção musical dos Racionais, agora do lado oposto da crítica realizada por eles, consiste numa efetiva culpabilização – por um “Júri Racional” (cf. *Raio-X do Brasil*) – do negro “alienado”

que permanece indiferente em relação à sua própria condição de assujeitamento. Na mesma faixa em que uma guerra é declarada contra os racistas, os rappers assumem nitidamente uma postura de arrogância (o que será admitido posteriormente por Mano Brown, como veremos) diante daqueles que ainda não tomaram consciência da sua situação histórica e de classe, permanecendo limitados pela “falta de postura” e de “QI suficiente”, remetidos à raiz dos seus problemas. O título do EP onde se encontra esta faixa sugere, numa via semelhante, a possibilidade de livre escolha para quem ouve a letra do rap, mesmo quando esta letra paradoxalmente denuncia, em outras canções, o caráter sistemático da marginalização imposta sobre o negro: “Cultura, educação, livros, escola / Crocodilagem demais, vagabundas e drogas / A segunda opção é o caminho mais rápido e fácil / A morte percorre a mesma estrada, é inevitável / [...] Ter consciência ou se afogar na sua própria indiferença / Escolha o seu caminho (menos um vírus) / Ser um verdadeiro preto, puro e formado / Ou ser apenas mais um negro limitado”. Digamos que o incômodo gerado por tais letras, afetando tanto a população branca quanto a parcela majoritária de negros, apoia-se neste caso sobre uma perspectiva ideológica, segundo a qual haveria uma realidade usufruída pelos indivíduos privilegiados sob a herança escravocrata e simplesmente ignorada, até mesmo desprezada, por aqueles cuja condição socio-histórica seria revertida através da coragem sustentada sobre a própria consciência.

Em terceiro lugar, este momento inicial da produção dos Racionais é também marcada por um firme posicionamento de classe e uma crítica explícita ao sistema capitalista. A burguesia é reconhecida como “classe nobre” que enriquece às custas da pobreza do povo negro, de quem tem nojo e ódio, para o qual ainda promove campanhas contra as drogas, falando do seu poder destrutivo, ao mesmo tempo em que lucra hipocritamente “com o álcool que é vendido na favela”. É esta mesma classe privilegiada que os rappers denunciam como causadora e observadora do rotineiro holocausto urbano, pessoas que “nada trabalham, só atrapalham”, exaurindo os trabalhadores para quem oferecem salários mínimos, enquanto acumulam a grande parte da riqueza produzida por esses mesmos trabalhadores, em sua maioria negra. A cada momento essa oposição de classe é apresentada ressaltando os objetivos torpes da classe burguesa para a destruição e o esgotamento da classe trabalhadora, sem deixar de ser enfatizado o caráter histórico dessa exploração que ocorre não por um dia ou dois, mas há “mais de quatrocentos anos”. Também é pontualmente observado o fato de que a discriminação ocorre a todo o momento, sendo no entanto amenizada – elemento bastante importante para nossa análise – pelo consumo do povo negro que retroalimenta seu próprio trabalho, perfazendo a imagem de um país aparentemente mais igualitário: “Esse é o Brasil

que eles querem que exista / Evoluído e bonito, mas sem negro no destaque / Eles te mostram um país que não existe / Escondem nossa raiz / Milhões de negros assistem / Engraçado que de nós eles precisam / Nosso dinheiro, eles nunca discriminam” – como dizem na canção “Voz Ativa” (*Escolha seu Caminho*). Por fim, destacam também a competitividade que caracteriza o sistema capitalista em consonância à precariedade que atinge os malsucedidos no interior deste mesmo sistema: “Na lei da selva consumir é necessário / Compre mais, compre mais / Supere o seu adversário / O seu status depende da tragédia de alguém / É isso capitalismo selvagem” – da canção “Mano na Porta do Bar” (*Raio-X do Brasil*).

Uma última consideração sobre este período, não menos importante, concerne as posições fortemente misóginas do grupo apresentadas em diversas letras, o que evidencia a falta de intersecção entre as pautas de raça e classe, por um lado, e as pautas de gênero, por outro. De algum modo, essas pautas *parecem* se interseccionar na visão dos rappers, na medida em que as afirmações misóginas acompanham de perto suas críticas contra o racismo e a exploração de classe, dando a impressão de que constituem uma só crítica, como constatamos na música “Júri Racional” (*Raio-X do Brasil*), cantada por Edi Rock e Ice Blue: “As vagabundas que você a vida toda elogiara / Se divertem hoje e riem da sua cara / Aquelas vacas usufruíram, usaram do pouco que você tinha / Até a última gota / No entanto, não há outra. E agora? / Você foi desprezado, jogado fora! / Você não precisa delas / Se existem negras tão belas, e pode ter as melhores / Por que ficar com as piores / Burguesas cadelas?” Percebemos que a crítica sobre as mulheres, escamoteada sob um suposto interesse natural que nutrem pelo dinheiro, acaba por rebaixá-las a cada verso, exaltando o homem negro que, sendo vítima de outros males que já o assolam socialmente, não se deixa iludir por um tipo de indivíduo que deseja explorá-lo ainda mais. Os contornos machistas dessa crítica revelam, de certa maneira, uma espécie de paranoia generalizada contra toda possível ameaça à condição econômica do homem negro, cuja precariedade reforça os estigmas sociais da “mulher interesseira”, donde percebemos que o problema efetivamente reside na falta de intersecção dos problemas políticos ignorada, neste momento, pelos Racionais. Essa falha analítica, apesar dos “ganhos” que pode ter produzido entre os ouvintes homens do grupo (i.e. a corroboração de posturas que já existiam entre uma população negra e pobre sob influência da cultura cristã-ocidental), tem por resultado uma crítica totalmente infundada sobre o movimento feminista, considerado majoritário na voz de Mano Brown:

Derivada de uma sociedade feminista / Que consideram e dizem que somos todos machistas / Não quer ser considerada símbolo sexual / Lutam para chegar ao poder, provar a sua moral / Numa relação a qual não admite ser subjugada, passada pra trás / Exige direitos iguais, certo mano? / E do outro lado da moeda, como é que é? / Pode crê, pra ela, o dinheiro é o mais importante / Seu jeito vulgar, suas ideias são

repugnantes / É uma cretina que se mostra nua como objeto / É uma inútil que ganha dinheiro fazendo sexo. (“Mulheres Vulgares”, do álbum *Holocausto Urbano*).

II

Com o lançamento do disco *Sobrevivendo no Inferno* (1997), considerado uma espécie de “teologia da sobrevivência” por seu forte teor espiritual e por seu caráter positivamente marginal (Oliveira, 2018, p. 32), temos alguns deslocamentos importantes na postura ético-política dos Racionais MC’s, embora também se mantenha uma dura crítica social. Cada palavra pronunciada nos versos, como diz Mano Brown, tem o valor de um “tiro” e, nesse sentido, vale como instrumento de luta contra a opressão da população negra e periférica. Essa estratégia de luta, associando elementos políticos e religiosos, atribui a decadência de “um preto tipo A” transformado num “neguinho” às tentações do demônio que contamina o caráter do sujeito negro – através de meios como “rádio, jornal, revista e outdoor” – até roubar sua própria alma, comprando-a com um dinheiro sujo através do mundo do crime. Não é casual o fato deste álbum se abrir com a oração de São Jorge, explicitamente associado a Ogum, para proteger os rappers em sua empreitada, revelando deste modo um sincretismo de alto valor cultural na produção musical do grupo. Todo esse conjunto de elementos espirituais se associa, numa continuidade aos discos anteriores, a uma forte crítica social que leva em conta a história do Brasil e da violência policial que afeta o povo negro, tal como exemplificada na descrição do Massacre do Carandiru (ocorrida em 2 de outubro de 1992, matando 111 pessoas) através da música “Diário de um Detento”, escrita conjuntamente por Mano Brown e pelo ex-detento Jocenir, sobrevivente do massacre (Jocenir, 2001, pp. 99-102). Esta canção denuncia a total negligência do poder público com a população carcerária, submetida a condições – geralmente ocultas ao olhar público – de extrema precariedade e violência, enquanto o governador é referenciado nominalmente (“Fleury e sua gangue”) como possibilitador de uma chacina friamente executada, ao mesmo tempo em que goza de “caviar e champagne” com seus aliados. Deslocando um instrumento teórico de outro lugar para analisar este álbum, poderíamos facilmente dizer que também se trata, aqui, de uma “espiritualidade política” colocada em prática pelos rappers.

Antes de avançar aos pontos de descontinuidade maior na produção do grupo, resalto alguns elementos de crítica social também presentes em outro álbum deste mesmo período

(1997-2006), por mim classificado como o “segundo momento” dos Racionais MC’s²⁹. Em 2002, temos o lançamento de *Nada Como Um Dia Após o Outro Dia*, no qual encontramos faixas muito famosas tais como “Vida Loka Pt. 1”, “Negro Drama”, “Eu Sou 157”, “Jesus Chorou” e “Da Ponte pra Cá”. Trata-se de um álbum que inevitavelmente retoma temas como o racismo, a violência policial, a criminalidade e a história do Brasil, desta vez referenciando “as conquistas científicas, espaciais e medicinais” que abrem o século XXI, dando a esperança de um futuro melhor para as populações periféricas que sofrem com estes problemas, descritos em letras de todo modo pungentes. O cotidiano do negro periférico é caracterizado como um constante “teste de sobrevivência”, reconhecendo-se a dificuldade que este sujeito tem em se tornar um empresário ou mesmo para estudar, sendo antes necessário trabalhar em ocupações que garantam uma vida minimamente digna da maneira menos árdua possível: “Ser criminoso aqui é bem mais prático / Rápido, sádico ou simplesmente esquema tático / Será instinto ou consciência / Viver entre o sonho e a merda da sobrevivência?” Neste contexto, o crime assume um lugar central, sendo novamente remetido a um domínio religioso que, de certo modo, justifica os atos cometidos pelo criminoso, como percebemos na música “Vida Loka Pt. 2”, na qual Dimas – o homem crucificado ao lado de Jesus e por ele perdoado, por reconhecê-lo como Deus (Lucas, 23: 39-43) – é considerado o “primeiro vida loka da história”. Se engana quem vê na obra dos Racionais, porém, uma apologia à criminalidade, pois não se trata exatamente de exaltar a figura do bandido, mas de se colocar ao lado dele (sem se identificar plenamente com ele) para explicitar uma estratégia de sobrevivência social (Oliveira, 2018, p. 35), como já era claro em “Diário de um Detento”, onde Mano Brown afirma explicitamente que “A vida de bandido é sem futuro”. Essa ausência de apologia ao crime também é patente no próprio álbum de 2002, em que o ladrão geralmente é retratado com um final trágico, apesar de suas ações denotarem uma afronta – chegando a constituir até mesmo uma “resistência absoluta” – ao sistema que o oprime:

O neguinho vinha vindo, do que vinha rindo? / O pesadelo do sistema não tem medo da morte / Dobrou o joelho e caiu como um homem / Na giratória, abraçado com o malote / Eu falei, porra! Eu não te falei?! Não ia dar! / Pra mãe dele, quem que vai falar, quando nós chegar? / Um filho pra criar, imagina a notícia / Lamentável, vamo aí, vai chover de polícia. (“Eu Sou 157”; ênfase minha)

Diferentemente do primeiro momento da produção musical dos Racionais, em que o sujeito negro e periférico era tratado como “alienado” e “limitado” na medida em que não

²⁹ O primeiro momento de produção musical do grupo (1988-1994) se fecha, em minha análise, com a coletânea *Racionais MC's*, de 1994, na qual os rappers agregam as produções de *Holocausto Urbano* (1990), *Escolha seu Caminho* (1992) e *Raio-X do Brasil* (1993). Este segundo momento seria aberto, por sua vez, com o álbum *Sobrevivendo no Inferno* (1997) e se fecharia com a coletânea ao vivo intitulada *1000 Trutas, 1000 Tretas* (2006), onde também são reunidas somente as produções anteriores do grupo.

agia segundo uma certa consciência histórica e de classe, este segundo momento é caracterizado por uma empatia muito maior em relação ao mesmo sujeito, sobretudo aquele que desanda na vida do crime e no consumo de drogas, tendo em vista suas condições de fragilidade socioeconômica e a facilidade de amenizar tamanho sofrimento por via de entorpecentes. Quando Ice Blue sugere, ao seu amigo Mano Brown, se afastar dos indivíduos viciados que vê “[...] na beira do asfalto / Tragando a morte, soprando a vida pro alto”, Brown responde a partir de uma posição bastante humilde: “Veja bem, ninguém é mais que ninguém / Veja bem, veja bem, e eles são nossos irmãos também”. Essa posição não é, como no caso da criminalidade, uma exaltação do indivíduo viciado, antes correspondendo a uma compreensão maior das condições sociais e mesmo espirituais pelas quais ele chegou até aquele lugar, associando suas ações à felicidade do diabo: “Mas quem sou eu pra falar de quem cheira ou quem fuma? / Nem dá, nunca te dei porra nenhuma / Você fuma o que vem, entope o nariz / Bebe tudo que vê, faça o diabo feliz” (Capítulo 4, Versículo 3). Do mesmo modo, aqueles que são capturados pelo sistema penal são entendidos como produtos de uma poderosa “química” em que se misturam, entre diferentes relações de vida e afetos pessoais, certos elementos investidos social e politicamente: “Cada detento, uma mãe, uma crença / Cada crime, uma sentença / Cada sentença, um motivo, uma história / De lágrima, sangue, vidas e glórias / Abandono, miséria, ódio, sofrimento / Desprezo, desilusão, ação do tempo / Misture bem essa química / Pronto: eis um novo detento” (Diário de um Detento). Não se trata mais de culpabilizar moralmente, portanto, os indivíduos que se abandonam ao mundo das drogas e do crime, mas de compreender sua realidade apontando as causas maiores – históricas, sociais, políticas, etc. – da sua conduta, refratária em se transformar.

Mano Brown identifica essa mudança de perspectiva sobretudo a partir do álbum de 2002, quando a periferia não é mais retratada “tanto como oprimida e enganada”, visto que “ali a periferia tá errando ou acertando, ela tá opinando e tá pondo pra frente”. A perspectiva arrogante de uma “periferia submissa, ignorante, alienada” é, portanto, contestada por Brown³⁰ em favor de uma perspectiva mais generosa que leva em conta não apenas o assujeitamento do indivíduo periférico, mas especialmente seus aspectos subjetivantes. Isso é evidenciado pela canção “Negro Drama”, na qual é retratado o sujeito negro e periférico que vive “entre e o sucesso e a lama”, com um grande sentimento de cobrança recaindo sobre si em sua busca por melhores condições de vida, carregando consigo o trauma “pra não ser mais um preto fodido”. O negro drama, condicionado por uma cultura que lhe é imposta, dirige-se a um interlocutor que ele sabe ser branco ou não periférico, para quem formula interpelações

30 Cf. VICENTE, Juliana (Dir.). *Racionais MC's: Das ruas de São Paulo pro mundo*. Documentário de 2022.

ásperas que enfatizam a comum convivência da população branca com a violência – amiúde policial – exercida sobre o povo negro: “Você deve estar pensando o que você tem a ver com isso / Desde o início, por ouro e prata / Olha quem morre, então, veja você quem mata / Recebe o mérito a farda que pratica o mal / Me ver pobre, preso, morto já é cultural”. Em contramão a essa opressão ligada ao racismo estrutural que recai sobre sua pessoa, o negro drama representado na voz de Edi Rock reconhece a si mesmo como um “exemplo de vitória, trajetos e glórias”, transformando-se de “carne” em “navalha”, ao mesmo tempo em que não perde de vista sua origem periférica, cuja miséria pode ser amenizada pelo dinheiro, mas com o qual não é de modo algum possível – tampouco desejável – arrancar de dentro de si a favela da qual provém (Zeni, 2004, pp. 226-227). Portanto, o *sujeito de resistência* constituído pelo negro drama, em suas adversidades e batalhas cotidianas contra o “senhor de engenho” que ainda subsiste naqueles que visam oprimi-lo e até mesmo destruí-lo, não é um sujeito meramente assujeitado pelos poderes que permeiam a sociedade, sendo também um sujeito subjetivante que ativamente se constitui através de um modo de vida afirmador da sua própria posição e subversivo em relação à mesma.

Interessa-nos destacar, neste contexto de produção dos Racionais, certa continuidade às críticas de classe que mencionam explicitamente, ao menos de passagem, o capitalismo como causa de uma situação que conduz ao mundo do crime (“A Vida é Desafio”, em *Nada Como Um Dia Após o Outro Dia*). No álbum de 1997, o termo “capitalismo” não aparece, tornando essa relação causal menos explícita, porém, encontramos nele considerações que recaem invariavelmente sobre a desigualdade entre classes, na medida em que denuncia a condição do trabalhador que tem seu tempo quase integralmente ocupado pelo trabalho, necessitando fazer hora extra para alimentar a si mesmo e sua família, essa hora extra que funciona como “esmola de patrão, cuzão, milionário”. Sem esse regime de trabalho, de aspecto extenuante, pode-se facilmente perguntar: “Se a escravidão acabar pra você / Vai viver de quem, vai viver de quê?” (Periferia é Periferia) – o que certamente denota a exploração de classe característica de uma sociedade capitalista. Por outro lado, ambos os discos apresentam o que eu denominaria de um “devir-ostentatório” do rap produzido pelos Racionais MC’s a partir deste momento, embora a ostentação seja firmemente recusada em alguns versos, por exemplo: “Pobre é o diabo, eu odeio a ostentação / Pode rir, ri, mas não desacredita não” (em “Vida Loka Pt. 2”, de *Nada Como Um Dia...*). O caráter ostentatório do rap se apresenta de modo mais evidente não só em outros versos da mesma canção, onde o rapper exalta uma situação de vida onde pode gozar de certos itens de luxo, tais como um “cordão de elite, 18 quilates” ou um relógio Breitling, como também em diversas outras

canções em que afirma não ser uma “questão de luxo”, mas de “fartura”, a possibilidade de consumir todos os itens de uma loja – o balcão, o espelho, o estoque, a modelo – e viver num “mundo igual Cidadão Kane” (Da Ponte pra Cá). Temos neste segundo momento da produção dos Racionais, nesse sentido, uma disposição um tanto paradoxal dos posicionamentos de classe sustentados em cada letra, os quais se tornam no terceiro momento, como desejo mostrar adiante, alinhados a um modo de vida cada vez mais ostentatório e menos preocupado com as questões econômicas que influem na exploração da população negra, apesar da sua ainda tímida ascensão social no mundo contemporâneo.

Por fim, observamos que este segundo momento ainda retém diversos posicionamentos misóginos, seguindo aqueles já presentes no primeiro momento da produção musical do grupo, além de acrescentarem posicionamentos homofóbicos e transfóbicos. No álbum de 1997, Mano Brown retrata a imagem de uma pessoa que, sendo aparentemente uma mulher trans, prostitui-se para ganhar sua vida de maneira não menos louvável que um homem visando enriquecer através do crime: “Em troca de dinheiro e um carro bom / Tem mano que rebola e usa até batom” (Capítulo 4, Versículo 3), versos que revelam uma postura transfóbica do rapper escamoteada sob uma crítica de classe, como se a pessoa em questão valorizasse o dinheiro antes de uma vida “mais honrosa”, porque “não vendida” ao capital, ou algo semelhante. No álbum de 2002, por sua vez, além de Edi Rock apresentar o “amor entre homem, filho e mulher” como uma “verdade universal” (A Vida é Desafio), revelando uma postura explicitamente homofóbica, ainda temos uma das faixas mais misóginas produzidas pelos Racionais, intitulada “Estilo Cachorro”, em que Mano Brown inicia sua parte dizendo: “Fale o que quiser, o que é, é / Verme ou sangue bom, tanto faz pra mulher / Não importa de onde vem, nem pra que / Se o que ela quer mesmo é sensação de poder”. Ao longo de toda a canção, a mulher é retratada como interessada por dinheiro e poder, assumindo uma posição submissa e dissimuladora frente ao homem. Ice Blue segue o mesmo tom machista, descrevendo uma “agenda” que possui de nomes e horários da semana nos quais encontra certas mulheres, cada qual supostamente interessada em seus bens materiais e no seu dinheiro:

Segunda, a Patrícia; terça, a Marcela / Quarta, a Raissa; quinta, a Daniela / Sexta, a Elisângela; sábado, a Rosângela / E domingo? / É matinê, 16, o nome é Ângela / Tenho uma agenda com dezenas de telefones / Uma lista de características e os nomes / Qual é a fonte parceiro? / Ah, isso não é segredo / Colo de moto, tá ligado, tenho dinheiro / As cachorras ficam tudo ouriçada quando eu chego / Eu ponho pânico, peço Champanhe no gelo / Aquele balde prateado, em cima da mesa / Dá o clima da noite, uma caixa de surpresa / Fico ali olhando, sentado, filmando / Só maldade pra lá e pra cá, desfilando / Elas fazem de tudo pra chamar sua atenção / Para, taca na cara, na pretensão / Cola de calça apertada, boca de sino / De blusa decotada, perfumada e sorrindo.

III

O terceiro momento na produção dos Racionais, por mim situado entre 2013 e 2023 (entre álbuns solos e do próprio grupo)³¹, marca uma postura fortemente preocupada com o mundo contemporâneo, especialmente no Brasil, junto a suas transformações sociais, políticas e estéticas. Depois de *Nada Como Um Dia Após o Outro Dia* (2002), aguardamos 12 anos para o lançamento do álbum *Cores & Valores* (2014), recebido por apreciações muito diversas, mas ainda representando uma realidade muito atual. O ponto mais crítico do álbum, sem dúvida, concerne ao sujeito negro em sua ascensão socioeconômica no sistema capitalista, sem deixar de haver reflexões que enfatizem a persistente desigualdade entre classes, porém, introduzindo um conteúdo ostentatório evidente em diversas letras e nos comentários de pesquisadores especializados³². Na faixa intitulada “Eu Compro”, percebemos essa tensão entre, por um lado, o progressivo aumento do poder aquisitivo do negro periférico que se introduz em espaços sociais até então inacessíveis e, por outro, a exacerbada vontade em adquirir itens de luxo com certo tom meritocrático nos versos: “Financiar o seu sonho e acreditar em você / Seu limite cê que sabe, quer chegar aonde? / Ter helicóptero no iate, conquiste sua condição / Sem trauma, malandragem é viver”. A mesma canção retoma elementos de álbuns anteriores, transformando em *loops* o verso “Na mão de favelado é mó guela”, de Vida Loka Pt. 2 (*Nada Como Um Dia...*) e reformulando a crítica de “Fim de Semana no Parque” (*Sobrevivendo no Inferno*) com versos que explicitam a inacessibilidade de indivíduos negros marginalizados em espaços consagrados de consumo: “Olha só aquele shopping, que da hora / Com uns moleques na frente pedindo esmola” (vertendo o que era “Olha só aquele clube, que da hora [...] / Olha o pretinho vendo tudo do lado de fora”).

Tendo em vista o movimento geral de produção musical dos Racionais, constatamos um deslocamento considerável de posições concernentes à crítica de classe, pois se em *Escolha seu Caminho* (1992) tal crítica incidia diretamente sobre o caráter totalmente supérfluo do consumo de itens caros em comparação com “uma mente articulada” (Negro Limitado), no álbum de 2014 prevalece a perspectiva de adaptação às “leis da rua” que

31 Podemos enumerar as seguintes produções deste período: *Contra Nós Ninguém Será* (2013) [Álbum solo de Edi Rock], *Cores & Valores* (2014) [Álbum do grupo], *Boggie Naípe* (2016) [Álbum solo de Mano Brown] e *Racionais 3 Décadas* (2023) [Coletânea ao vivo].

32 Para uma análise minuciosa deste álbum, recomendo a leitura da monografia de Alex de Cassio da Silva, intitulada *Cores & Valores: Racionais MC's, ascensão da classe C e ocaso do arranjo político da Nova República*, defendida como trabalho de conclusão de curso no Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

aparentemente forçam o indivíduo a ser bem-sucedido no mundo dos negócios, enriquecendo ao ponto de poder adquirir qualquer item antes exclusivo das classes mais abastadas: “Ninguém se fere, quero espécie, dinheiro / Nada pessoal, o assunto é financeiro / Difícil compreender se as ruas tem as suas lei [*sic*] / Não são minha linhas [*sic*], inventei, eu me adaptei” (Somos o Que Somos). Nessas letras, os rappers denunciam o racismo que se esconde por trás do desconforto da classe privilegiada ao ver um indivíduo negro se apropriando da sua exclusividade consumista, pois “Mesmo podendo pagar / Tenha certeza que vão desconfiar / Pois o racismo é disfarçado há muitos séculos / Não aceita seu status, nem sua cor” (Eu Compro). Essa denúncia nos remete à herança colonial que tenta distinguir o máximo possível a posição social do indivíduo branco em relação ao negro, herança esta que tenta ignorar as apropriações de símbolos que caracterizam os estratos sociais mais abastados por aqueles que, através de uma luta histórica, não se deixam permanecer numa posição de submissão. Deste modo, o herdeiro colonial “olha o Outro vestido como ele e não se reconhece”, como num “jogo de espelhos desconcertante do encontro de classes da sociedade brasileira” (Pinheiro-Machado & Scalco, 2014, s/p).

Retomando os conceitos deleuzianos de “desterritorialização” e “reterritorialização”, podemos dizer que a inserção do sujeito negro em espaços privilegiados de poder, em especial aqueles definidos por uma certa condição econômica, representam certamente uma ampliação das margens de ação da população negra em geral, doravante aceita em tais espaços – por via do capital, deixemos isso muito claro – apesar do incômodo experimentado pela classe burguesa. Trata-se de uma desterritorialização que, ao mesmo tempo, libera o sujeito negro das estratégias de dominação produzidas por uma matriz econômica de poder, levando em conta um longo processo histórico de resistência, mas também amplia essa mesma matriz por um processo de reterritorialização através de novas estratégias de controle. Estas últimas, como vimos acima, são exemplificadas na adoção de condutas ostentatórias em relação a artigos de luxo produzidos por empresas que exploram o trabalho amiúde realizado pela população negra assalariada, quando não utiliza o trabalho escravo de diferentes populações ao redor do mundo. Ice Blue exerce hoje o cargo de vice-presidente da GR6, a maior produtora de funk do Brasil, em evidente alinhamento às produções de funk ostentação que chegam a bilhões de visualizações em plataformas como o YouTube, além de afirmar que o movimento negro precisa “jogar o jogo” como estratégia para a quebra de paradigmas: “O funk deixou as pessoas periféricas milionárias, fazendo os moleques sonharem com coisas que, na minha infância, não tinha o direito de sonhar. Não existia.” – afirma o rapper em

entrevista à Folha de São Paulo³³. É interessante observar que a luta política, assim desdobrada por diferentes frentes, interliga questões raciais e de classe segundo uma via de mão dupla, pela qual a resistência impulsionada por um lado reverbera em contraestratégias reterritorializantes por outro.

Problemática semelhante ocorre na mudança de posição dos Racionais em relação às mulheres, aos gays e às pessoas trans, em favor dos quais temos neste terceiro momento declarações respeitadas e até mesmo de admiração ao gênero feminino. Esses novos posicionamentos sobressaem em faixas como “Eu Te Disse” e “Eu Te Proponho”, do álbum *Cores & Valores*, nas quais a relação entre homem e mulher não é mais marcada pela traição (como em “Estilo Cachorro”), mas pela confiança e pelo deslumbramento do rapper para com uma só mulher, fazendo-se ainda homenagens a artistas reconhecidos por suas letras românticas, tais como Roberto Carlos, Gilberto Gil, Cazuza e Marina Lima: “Baby, eu te proponho / Meu jardim secreto, a casa do meu sonho / Matriz do meu lugar, onde você poderia nadar [...] Peço discrição por mais de mil motivos / Não por nada, um pouco possessivo, perdão” (“Eu Te Proponho”; Da Silva, 2021, p. 73). Esta inflexão ético-política em relação às mulheres no rap dos Racionais pode ser atribuída, em certa medida, à migração do público periférico ao funk, em que as mulheres aparecem mais como protagonistas, exaltadas por sua beleza e sensualidade (em que não se exclui um certo sexismo), ao invés de serem desprezadas por uma suposta dissimulação interessada (Pereira, 2014, s/p). No álbum solo de Mano Brown, intitulado *Boogie Naipe* (2016), temos um reflexo desses deslocamentos em faixas como “Mulher Elétrica”, onde a mulher é associada à riqueza referenciada em certas marcas de luxo (Dolce & Gabbana, Louis Viton, etc.) e ao hipnotismo daquele que se sente atraído por ela, permanecendo não de todo acessível na “agenda” do rapper. Em algumas entrevistas, Brown tece elogios a artistas como Pabblo Vittar, Anitta, Ludmilla e Linn da Quebrada, reconhecendo que “toda luta é válida”, especialmente quando se trata de introduzi-la no mundo artístico, e que o próprio universo do *hip hop* – desde muito dominado pelos homens – tem se tornado mais feminino, mais ocupado por mulheres, as quais promovem a maior parte das mudanças nos diferentes ramos musicais³⁴.

33 BERGAMO, Mônica (Coluna). “O funk trouxe liberdade, e pessoas periféricas ficaram milionárias, diz Ice Blue, do Racionais”. In: *Folha de São Paulo*. Por Manoella Smith, 29.jun.2024, às 23h00, acesso: 17/01/2025.

34 BALSEMÃO, Rafael. “‘Hoje a luta das pessoas é individual. Não vejo mais luta de classes’, afirma Mano Brown”. In: *GZH*, 01-02-2018 (acesso: 17/01/2025); ASSEF, Cláudia. “‘Prestes a estreitar show do disco solo, Mano Brown dá a letra: ‘o discurso masculino tá esvaziado. As mulheres tão puxando o bonde das ideias’”. In: *MusicNonStop UOL*, 03-05-2017 (acesso: 17/01/2025).

Considerações finais

O percurso aqui descrito da produção musical dos Racionais, ao invés de representar uma “evolução” de posições ético-políticas ou uma linearidade qualquer, representa um conjunto de problemas entrelaçados envolvendo a situação histórica de sujeitos marcados por sua cor, por sua condição periférica, por seus preconceitos, por suas vivências. Não cabe a mim formular um julgamento moral que enquadre cada produção atribuindo-lhe um valor específico, como se não fosse possível reconhecer em todas elas uma força política de certo modo necessária ao seu próprio tempo, concomitante a outros modos de ver o mundo que partem de outras perspectivas. Isso não significa que devo me isentar de uma posição política quanto ao racismo, à misoginia e aos problemas de classe, entre outros que invariavelmente constituem nosso *ethos*, nossa maneira situada de lidar com as coisas e que consideramos preferíveis em detrimento de outras. Meu trabalho enquanto intelectual implica uma tarefa crítica de perscrutar o íntimo das coisas, aquilo que permanece pouco evidente, as brechas interpretativas que dão margem aos acontecimentos de nossa vida cotidiana, os lugares onde predomina o silêncio e as possibilidades de pensar para além do imediatamente constatável. Sei muito bem, no entanto, que este trabalho não se realiza sozinho, sendo condicionado de todos os lados por minhas relações e minha cultura em geral, esta mesma que faço objeto de minha infundável crítica. Não fosse a existência dos Racionais, cujas letras certamente inspiram milhares de outros jovens negros como eu, em diferentes momentos desde a década de 1980 até hoje, não haveria este texto, estas problemáticas assim apresentadas, este trabalho de pensamento. Não cabe a mim o papel de juiz moral, mas sim – como diria Foucault³⁵ – de “cartógrafo” das estratégias que atravessam o campo político, valorizando menos a própria escrita do que sua potência de se carbonizar como um coquetel molotov.

A trajetória dos Racionais me interessa sobremaneira na medida em que constitui por si só uma primorosa estratégia de resistência. Suas canções permitem uma profunda reflexão sobre a condição do sujeito negro nas periferias urbanas, sobre a possibilidade efetiva de realização dos seus sonhos e sobre os impedimentos para uma tal realização, com frequência constituídos por aquilo que lhe parece mais evidente no corpo social em que vive. Neste *post-scriptum*, tentei descrever o movimento de um grupo que parte de posicionamentos fortemente críticos contra a desigualdade social, aquela que recai especialmente sobre o povo negro, mas mantendo durante boa parte do seu percurso opiniões um tanto estreitas sobre a luta feminista que contribuirá interseccionalmente para o seu sucesso ulterior; tentei mostrar

35 *Dits et écrits II*, p. 725.

como esses posicionamentos vão paulatinamente se transformando e assumindo lugares, privilegiando novos fronts de luta e abrindo mão de outros. É evidente que nos cabe não somente criticar os contornos finais dessa trajetória, em que a exploração capitalista deixa de ter pertinência porque se concebe a possibilidade da periferia enriquecer, como se muitos negros dramas ainda não pudessem enxergar tão somente “uma estrela, assim, longe meio ofuscada”; mas cabe nos colocarmos numa posição de compreensão dessa atitude e perguntarmos sinceramente: de que modo uma parcela inteira da população, subjugada no interior de uma cultura capitalista, pode ascender socialmente sem se utilizar daqueles instrumentos que parecem ser dos mais pertinentes no próprio exercício do poder que caracteriza essa mesma cultura? Se o materialismo histórico teve alguma razão em dizer que as condições materiais de existência são essenciais para as relações políticas e ideológicas de uma sociedade, estas não sendo exatamente *determinadas*, mas fortemente *condicionadas* por aquelas, como ignorar a total ausência de pessoas negras em posições materiais privilegiadas nesta mesma sociedade que ainda consideramos marcada pela desigualdade? Em outras palavras: enquanto a revolução proletária não ocorre, pelos diversos fatores que impedem a sua execução, como não enxergar uma verdadeira estratégia de sobrevivência – mais ou menos inconsciente, se quiserem – sendo praticada por uma enorme quantidade de indivíduos que não veem outra saída da sua condição precária senão por via do enriquecimento às custas da exploração do trabalho alheio?

Creio que devemos ser empáticos às estratégias de sobrevivência daqueles que mais sofrem no interior de uma sociedade injusta, não para justificá-los, mas para redirecionarmos nosso sentimento de indignação. Como dizia um famoso materialista histórico, o capitalista deve ser considerado antes de tudo como uma *função* que cumpre seu papel dentro de um sistema muito maior que ele, representando o capital corporificado, este capital que o impele a ser uma pessoa de comportamentos desprezíveis, mas ainda assim uma *pessoa* muito longe de ser o próprio capital³⁶. Nós sabemos que a luta política não deve ocorrer somente no fronte econômico, que nossas vidas não se reduzem a trocas econômicas, em suma, que não somos economicistas. As lutas contemporâneas lidam com diferentes pautas e posições de combate, não devendo ser hierarquizadas como se houvesse um “elo mais fraco” ao qual dar atenção maior, negligenciando outros problemas igualmente pertinentes. A “resolução” de um problema como o racismo não vai se dar com uma única estratégia, por uma única via seja lá

36 “*Après moi, le déluge!* [Depois de mim, o dilúvio!] é o lema de todo capitalista e toda nação capitalista. [...] [Mas] isso não depende da boa ou má vontade do capitalista individual. A livre concorrência impõe ao capitalista individual, como leis eternas e inexoráveis, as leis imanentes da produção capitalista” (MARX, Karl. *O capital*. Livro 1. Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo Editorial, 2ª edição, 2013, p. 342).

qual for, mas por uma cuidadosa análise do campo político em que nos situamos e pela contínua transformação dos modos de pensar que levem em conta as dificuldades do povo negro para se manter vivo. Nesse sentido, finalizando essa ainda breve reflexão, dedico este texto-molotov aos Racionais MC's e à enorme potência de criação que perfizeram e promoveram ao longo de sua trajetória, cujos frutos colhemos e saboreamos com diferentes paladares. Também aos jovens negros de periferia desejo a mais dura e firme obstinação da luta, deposito neles as minhas esperanças, deixo a todos o meu salve!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSEF, Cláudia. “Prestes a estrear show do disco solo, Mano Brown dá a letra: ‘o discurso masculino tá esvaziado. As mulheres tão puxando o bonde das ideias’”. In: *MusicNonStop UOL*, 03-05-2017 (acesso: 17/01/2025)
- BALSEMÃO, Rafael. “‘Hoje a luta das pessoas é individual. Não vejo mais luta de classes’, afirma Mano Brown”. In: *GZH*, 01-02-2018 (acesso: 17/01/2025)
- BERGAMO, Mônica (Coluna). “O funk trouxe liberdade, e pessoas periféricas ficaram milionárias, diz Ice Blue, do Racionais”. In: Folha de São Paulo. Por Manoella Smith, 29.jun.2024, às 23h00 (acesso: 17/01/2025).
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. “What is Critique?” In: INGRAM, David (Ed.) *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2002.
- CAILLAT, François. *Foucault contre lui-même*. Documentário de 2014.
- CANDIOTTO, César. “A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação”. In: *O que nos faz pensar?*, nº 31, dezembro de 2021.
- CANDIOTTO, César. “Política, revolução e insurreição em Michel Foucault”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 223-264, jul./dez. 2013.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CÉSAR, Maria Rita de Assis & DUARTE, André. “Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais”. In: *O que nos faz pensar*, n. 31, pp. 153-173, dezembro de 2011.
- DA SILVA, Alex de Cassio. *Cores & Valores: Racionais MC's, ascensão da classe C e o caso do arranjo político da Nova República*. Monografia apresentada como trabalho de conclusão de curso ao Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.
- DELEUZE, Gilles. “Désir et plaisir”. In : *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Les Éditions de Minuit, pp. 112-122, 2003.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'Anti-Édipe*. Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde*. Paris: La Découverte, 2009.

DUARTE, André. “Michel Foucault: Autour des nouvelles communautés politiques”. In: *Chimères*, n. 87, v. 3, 2015.

DUARTE, André de Macedo. “Foucault, Biopolítica e Governamentalidade”. In: GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. (Org.). *Biopolíticas - Estudos sobre política, governamentalidade e violência*. 1ed. Curitiba: IEA Academia, v. 1, p. 12-36, 2015.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Flammarion, 1989. Édition revue et enrichie, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Paris : Éditions Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris : Éditions Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*. Paris : Éditions Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV*. Paris : Éditions Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, Michel. “Entretien inédit avec Michel Foucault”. In: *Foucault Studies*, n. 25, pp. 351-378, October 2018a.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Éditions Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque & J. A. Guilhaon Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris : Éditions Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris : Éditions Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Éditions Gallimard, édition électronique, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. Cours au Collège de France, 1972-73, Paris: Éditions Seuil/Gallimard, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France, 1973-74, Paris: Éditions Seuil/Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France, 1970-71, Paris: Éditions Seuil/Gallimard, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-75. Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-82, Paris : Éditions Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-79, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. Trad. Lorena Balbino. Posfácio de Christian Laval. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

FOUCAULT, Michel. *‘Qu’est-ce que la critique?’ suivi de ‘La culture de soi’*. Vrin, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-78, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, Michel. “The Subject and Power”. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Second Edition, with an afterword by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

GALO, Sílvia. “Do cuidado de si como resistência à biopolítica”. In: VEIGA-NETO, Alfredo & BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, pp. 371-392, 2011.

HAMEDANI, Ali. “Revolução Iraniana, 45 anos: como revolta popular deu origem ao atual regime dos aiatolás”. In: *BBC News Brasil*. URL: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c72g714845do> (acesso: 27/09/2024).

HEIT, Helmut. “Verdade é práxis”, in: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 3, pp. 141-174, setembro/dezembro, 2018.

KEHL, Maria Rita. “A fratria órfã – o esforço civilizatório do rap na periferia de São Paulo”. In: *Revista Sociedade e Estado*, vol. XV, n. 1, Jan./Jun. 2000.

JOCENIR. *Diário de um detento*. 2a edição, São Paulo: Labortexto Editorial, 2001.

LEMKE, Thomas. “Foucault, Governmentality, and Critique”. In: *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 14: 3, pp. 49-64, 2002.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider & Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MARX, Karl. *O capital*. Livro 1. Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MOORE, Alison Downham & ELDEN, Stuart. “Foucault’s 1960s Lectures on Sexuality”. In: *Theory, Culture and Society*. 2023, Vol. 40 (1-2), pp. 279-293.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OFFEN, Karen. “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”. In: *Signs*, Vol. 14, No. 1 (Autumn, 1988), pp. 119-157.

OLIVEIRA, Acauam Silvério de. “O evangelho marginal dos Racionais MC’s”. In: *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. “Funk ostentação em São Paulo: imaginação, consumo e novas tecnologia da informação e da comunicação”. *Revista Estudos Culturais*, 1(1), 2014.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana, & SCALCO, Lucia Mury. “Rolezinhos: Marcas, consumo e segregação no Brasil”. In: *Revista Estudos Culturais*, 1(1), 2014.

PRADO, Cezar. “Máquinas, sínteses e crítica da psicanálise: o capítulo 1 d’O Anti-Édipo”. In: *Cadernos PET Filosofia*. Curitiba, v. 22, n. 1, 2021 (2022), pp. 173-199.

PRADO, Cezar. “O ponto cego do poder”. In: *Revista Prolíngua*. Vol. 18, n. 1, pp. 16-28, 2023.

RACIONAIS MCS. *1000 trutas 1000 tretas*. Direção de Ice Blue, Mano Brown e Roberto T. Oliveira. São Paulo: Cosa Nostra, 2006. 1 DVD (126 min.).

RACIONAIS MCS. *Cores & Valores*. São Paulo: Cosa Nostra, 2014. 1 CD (32 min.).

RACIONAIS MCS. *Escolha seu caminho*. São Paulo: Zimbabwe Records, 1992. 1 LP (22 min.).

RACIONAIS MCS. *Holocausto urbano*. São Paulo: Zimbabwe Records, 1990. 1 LP (29 min.).

RACIONAIS MCS. *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. 2 CD (107 min.).

RACIONAIS MCS. *Raio-X Brasil*. São Paulo: Zimbabwe Records, 1993. 1 LP (39 min.).

RACIONAIS MCS. *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. 1 CD (73 min.).

RACIONAIS MCS. *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SARDINHA, Diogo. “Deleuze et Foucault, philosophes du *contre* et de l’*anti*”. In : (Org.) BOURSEILLER, Christophe & PENOT-LACASSAGNE, Olivier. *Contre-cultures !* Paris : CNRS Éd., 2013.

SARDINHA, Diogo. “La découverte de la liberté”, In: *Labyrinthe* [En ligne], 22 | 2005 (3).

SIMONDON, Gilbert. *Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Éditions Jérôme Millon, 2005.

STEPHAN, Cassiana Lopes. “A Estética da existência e a beleza da vida libertária”. In: *Análogos*, n. 1, 2017.

STEPHAN, Cassiana Lopes. “Filosofia como prática de vida: um diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault”. In: *Cadernos de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista. Ano XVI, nº 27, 2022, pp. 11-29.

VICENTE, Juliana (Dir.). *Racionais MCs: Das ruas de São Paulo pro mundo*. Documentário de 2022.

ZENI, Bruno. “O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva”. In: *Estudos Avançados*, 18 (50), 2004.