



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IZABEL RIZZI MAÇÃO

CARTOGRAFIAS DA VIDA: PODER, RESISTÊNCIA E BIOPOLÍTICA.
(Foucault na toca dos ratos.)

VITÓRIA
2016

IZABEL RIZZI MAÇÃO

CARTOGRAFIAS DA VIDA: PODER, RESISTÊNCIA E BIOPOLÍTICA.
(Foucault na toca dos ratos.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira

VITÓRIA
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Mação, Izabel Rizzi, 1989-
M114c Cartografias da vida : poder, resistência e biopolítica.
(Foucault na toca dos ratos) / Izabel Rizzi Mação. – 2016.
167 f.

Orientador: Josemar Machado de Oliveira.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Biopolítica. 2. Poder (Ciências sociais). 3. Biopoder I.
Oliveira, Josemar Machado de. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 93/99

IZABEL RIZZI MAÇÃO

CARTOGRAFIA DA VIDA: PODER, RESISTÊNCIA E BIOPOLÍTICA.
(Foucault na toca dos ratos.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em História.

Aprovada em 04 de agosto de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Profa. Dra. Simone Sobral Sampaio
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Alexsandro Rodrigues
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Julio Cesar Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo

*Para Nikole,
supermulher,
deusa,
a Fênix.*

Nós queremos fazer amor com os drones.
(Paul B. Preciado)

AGRADECIMENTOS

Ao meu amor mais intenso, Davis, porque cada palavra desse texto foi escrita ao lado dele, com ele e para ele. Ele é o demônio que me arrancou o vazio e beijou minhas cicatrizes. Com ele escorro pelos descaminhos que me afastam de mim, deixo de ser mulher: sou máquina dobrada. *We're a couple, when our bodies double.*

À minha amiga, minha companheira, meu amor, Kika Carvalho. Obrigada pelas conversas, pelas dicas e por nunca, nunca mesmo, me deixar sozinha. Mesmo na minha mais profunda escuridão, quando tudo parece perdido, você escorre em mim e me lembra de quanto afeto ainda é possível, me lembra o que quero e o que posso. Somos nós, somos bando, o muito de possível que impede o sufoco.

Ao coletivo Anarcafeministas, por cada lição que aprendi ao lado de vocês, por cada conversa e por cada café e ação que compartilhamos. Às amigas e ativistas/militantes com quem partilhei e partilho dores e potências. Nossas lutas juntas pela cidade também estão aqui, são parte potente do que tentei fazer de mim mesma e do mundo.

Agradeço às meninas e aos meninos do Ifes campus Linhares, pelo carinho com que sempre me receberam e por terem me ensinado tanto. A luta de vocês também é a minha; é parte dessa invenção de um comum.

Catarina, obrigada por se jogar comigo em meu desalinho, por reorganizar minha loucura e por ter sido meu suporte nesses momentos finais. Eu não conseguiria sem você.

A Pris Queiroz, por todos esses anos (tantos que já perdi as contas!) ao meu lado, por toda a leitura que fez comigo, por todo apoio, por sempre me dizer o quanto eu posso ir mais longe e pela paciência, comigo e com minhas relações caóticas. Nossas tentativas sempre foram altas, minha amiga.

Ao meu orientador, Josemar Machado de Oliveira, pela aposta que fez em mim, pela liberdade que me foi dada e pela confiança no trabalho. Chegamos aqui juntos.

A Alexsandro Rodrigues, por ter acreditado em mim mais do que eu mesma, por ter me amparado durante essa construção, por toda a orientação e por todo carinho: seu afeto, sua ousadia e suas provocações abrem os caminhos e inventam encruzilhadas.

À banca, composta por Alexsandro Rodrigues, Julio Bentivoglio, Josemar Machado e Simone Sobral Sampaio. Agradeço pela disposição para me auxiliarem em minha pesquisa. A Simone por fazer uma pausa em seu pós-doutorado e, mesmo com a distância, ter se voltado para nosso texto.

O processo foi longo e, como todos os processos, incompleto e lacunar. Obrigada a todos e todas por virem comigo até aqui e espero que possamos, juntos, ir mais longe.

RESUMO

O termo *vida* tornou-se banal na linguagem política contemporânea. A vida é reivindicada pela ciência, pelas religiões e até mesmo por aqueles que empreendem guerras globais em sua defesa. Há um fluxo contemporâneo importante de pesquisas e debates voltados para as questões relativas a vida. Propomos averiguar esse fluxo, com enfoque nas pesquisas de Michel Foucault a respeito da *biopolítica* e do *biopoder*, ou seja, dos dispositivos que atualmente permeiam e fabricam a vida. Esse fluxo nos levou ao encontro de outras investigações que avançam na compreensão das investidas das relações de poder sobre a vida, bem como dos mecanismos de resistência que se constroem nesse contexto. Procuramos responder à questão “*como a vida escapa?*” observando as tensões entre os conceitos de *poder* e *resistência* nas pesquisas de Foucault sobre o *biopoder*. Trata-se de uma cartografia da vida que delineia entradas e saídas, potências e limites do debate atual sobre as resistências ao biopoder. Questionamos como se exercem esses poderes que hoje assolam a vida, como eles atuam positivamente como produtores de formas de vida e, enfim, como a própria vida tem escapado de suas estratégias e produzido novas máquinas de luta.

Palavras-chave: Resistências. Poder. Biopolítica. Biopoder. Cartografia.

ABSTRACT

Life has become commonplace in nowadays political language. *Life* is reclaimed by science, religions, and even by those who are engaged in global wars to defend it. There is an important contemporary flow of researches and debates on life matters. We engaged on investigating this flow by focusing on Michel Foucault's researches regarding *biopower* and *biopolitics*, that is, the devices that currently permeate and make life. This endeavor brought us to other investigations that have advanced the understanding of the power relations investments in life, as well as the resistance mechanisms built on this context. We have tried to answer the question "*how does life escape?*" by observing the tensions among the *power* and *resistance to the biopower* concepts. It is a life cartography which delineates entrances and exits, potencies and limits to the current debate on the resistances to the biopower. We question how these powers that ravage life are exercised, how they positively act as life forms producers and, ultimately, how life itself has escaped its strategies and made new fight machines.

Keywords: Resistances. Power. Biopolitics. Biopower. Cartography.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CARTOGRAFIA DO DESLOCAMENTO	21
3 CARTOGRAFIA DA FUGA: POST BLUE.....	42
4 CARTOGRAFIA DO CORPO SEM ALMA: SOBERANIA E DISCIPLINA OU O CASTELO E O LABIRINTO.....	64
4.1 A SOBERANIA E A MORTE: O CORPO SUPLICADO.	65
4.2 AS DISCIPLINAS E A VIDA: O CORPO VIGIADO.....	70
4.3 O CASTELO E O LABIRINTO: CORPOS ACINZENTADOS	78
4.4 K. E FRIEDA: CORPOS COLORIDOS, RESISTÊNCIAS NO PLURAL	85
4.5 CORPOS HUMANOS: PODER SOBRE A VIDA.....	93
5 CARTOGRAFIA DA VIDA: PODER SOBRE A VIDA, POTÊNCIAS DA VIDA	94
5.1 DO PODER SOBRE A VIDA.....	95
5.2 DAS POTÊNCIAS DA VIDA	109
6 CARTOGRAFIA DA MÁQUINA: JOIN THE MASQUERADE	132
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
8 REFERÊNCIAS.....	162

1 INTRODUÇÃO

I'm in the basement,
you're in the sky.
I'm in the basement, baby,
drop on by.
(Placebo, English summer rain, 2003)

Os termos *vida* e o seu correlato mais geral, a *defesa da vida*, tornaram-se frequentes na linguagem política contemporânea. Os que se ocupam dos estudos de genética os reivindicam e aqueles que empreendem guerras globais conclamam, estranhamente, sua defesa. Ciências, como a medicina, pretendem certificar em que momento inicia e termina a vida, determinando desde o instante em que um feto passa de um aglomerado de células para a condição *ser vivo* até a ocasião em que deixa de ser possível sustentar o funcionamento biológico de um corpo.

Aparentemente, nenhum elemento daquilo que poderíamos tomar como “natural da vida” escapa às capturas do poder sobre a vida (que se estende dos debates sobre aborto à eutanásia). Nos encontramos em torno de questões relativas à vida: Quando é seguro iniciar ou terminar uma vida? Onde começa e em que ponto ela deve ser encerrada? O que define uma vida: as diversas possibilidades de existir, ou o simples pulsar do coração?

Nesse quadro cheio de perguntas, para as quais as ciências e as religiões arriscam suas próprias respostas, nos parece sintomático que não encontremos o direito de decidir quando encerrar nossa própria vida e que essa decisão seja relegada à família, à medicina, à psiquiatria ou ao Estado. O fluxo dessas respostas (científicas, políticas, religiosas ou estatais) sobre a vida corresponde à lógica da biopolítica imperial¹ que, apesar de funcionar por meio do derramamento de sangue e de um

1 Antonio Negri e Michael Hardt (2006) tratam de uma nova lógica de funcionamento da supremacia em sua obra *Império*. Para os autores, em conjunto com a globalização e com os novos mecanismos de poder, há uma lógica de dominação global, que se estende para além das barreiras dos Estados-nação. Não se trata mais de uma relação entre os pólos mais industrializados do globo ou da dicotomia socialistas versus capitalistas, mas de uma outra ordem global de apropriação da produção

estado de guerra contínuo, se faz sempre em nome da paz, da liberdade, da democracia e, por fim, da vida e da saúde das populações.

Quando aludimos aos debates relacionados ao aborto ou a eutanásia pode parecer que estamos questionando, exclusivamente, os estatutos biológicos que definem onde começa e termina a vida ou que definem o que é vida. Nesse sentido estrito, passaríamos pelo “[...] deslocamento dos modos de ver clínicos para os modos de ver moleculares, ou os debates entre aqueles que priorizam a célula e aqueles que insistem que o tecido é uma unidade mais primária do ser vivo [...]” (BUTTLER, 2015, p. 35). No entanto, o poder que se apropria da vida não se preocupa apenas em codificá-la a partir de seu suporte biológico e não se restringe ao espaço dos debates médicos, pois ele busca, igualmente, definir quais vidas são consideradas dignas de cuidado e quais são passíveis de morte ou de serem abandonadas para morrer.

Os códigos regulamentadores da vida não apenas gerenciam seus fenômenos *mais ou menos naturais* – taxas de mortalidade, epidemias, controle de natalidade – como também determinam quais populações devem estar sujeitas a uma maior precariedade em nome da sobrevivência dos “vivos”. Isso porque o *status* da vida continua sendo redefinido e regenerado a partir de novas relações de saber e poder, que não estão inscritas apenas nos manuais da medicina ou das ciências genéticas, mas em todo o corpo social (BUTLER, 2015).

A vida está, definitivamente, politizada. Enquanto alguns lamentam a decomposição artificial da vida, outros celebram sua desnaturalização em formas de *pós-humanidade*. Leituras mais pessimistas poderiam concluir que as apropriações do

biopolítica, da própria vida social; onde o trabalho imaterial, a produção cultural e o político tendem a se sobrepor cada vez mais. Trataremos mais do conceito de império no decorrer de nosso texto.

poder sobre a vida já se fazem plenas: irresistivelmente caímos todos de amores pelo poder – segundo a expressão de Michel Foucault² – e seguimos sobrevivendo.

No entanto, certa literatura política de nosso século buscou relacionar a vida aos fenômenos políticos, não apenas para constatar sua colonização pelos mecanismos cada vez mais eficientes do poder, mas, antes, para indicar sua potência ou sua capacidade de resistência diante dos poderes instituídos. As amarras das atuais relações de poder, cerceadoras da vida, podem parecer impossíveis de serem desatadas, mas, como diria Helena (a mulher clone do seriado *Orphan Black*), “[...] para um rato, um pequeno buraco é uma porta [...]”: há sempre um plano de fuga ou uma escapatória.

Planos de fuga, deserções, nomadismos, escapatórias; movimentos de resistência plurais, imprevisíveis, multicoloridos, inscritos nos corpos: é nessa cavidade, nessa relação entre poder e resistências que pretendemos situar nossa pesquisa. Além de nos perguntar como funcionam essas relações de poder que tão amplamente se apropriaram da vida, nos perguntaremos também como a vida tem escapado, como resistimos na sociedade normalizada atravessada pelo biopoder e, principalmente, como o pensamento de Michel Foucault pode nos auxiliar a pensar e a resistir pensando.

Algumas das referências mais importantes do debate atual sobre vida e política está justamente nos trabalhos de Foucault, especialmente nos escritos da segunda metade da década de 1970. Nesse sentido, propomos algo mais do que uma análise centrada em explicitar a biopolítica no pensamento do autor. Trata-se, antes, de uma *cartografia* dos conceitos de biopolítica e biopoder ancorada em seus escritos, bem como nas possibilidades de conexão com a questão das resistências. Aqui, tomamos de empréstimo o conceito de cartografia (desenvolvido, de certa forma, a quatro mãos por Gilles Deleuze e Foucault a partir de um diálogo com a filosofia

² Um dos conselhos dados por Foucault (1993, p. 200), em seu *Uma introdução a vida não fascista*, é justamente que não caiamos de amores pelo poder.

nietzschiana), que está atrelado às noções de mapa e de rizoma. Um mapa, assim como um rizoma, possui múltiplas entradas, “[...] é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantes” (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 22). Fizemos uma cartografia de parte do pensamento de Foucault por meio das múltiplas entradas de seu trabalho, intercalando conexões e metamorfoses, fazendo do estudo das relações de poder-saber-subjetividade não um simples decalque de seus livros, mas uma composição rizomática em uma produção que, por assim dizer, se assemelha à toca de um animal.

O conceito de cartografia nos impele para uma produção aberta e flexível, em que o método não é um conjunto de regras irrevogáveis, mas a possibilidade de tecer uma estratégia crítica e possível de ser construída em rede. O rizoma é a multiplicidade que rejeita o Uno em tal condição que só é possível rejeitar afirmando. Ele se aproxima das concepções nietzschianas de que a negação não se baseia nas forças de reação, mas na potência afirmativa do múltiplo e do heterogêneo em um plano horizontal e acentrado. Produzir cartografias da vida com Foucault é colocar-se numa formação expansiva, em que pontos, conexões e rupturas são possíveis e necessários. Por fim, é estar implicada em uma relação direta com as resistências. Ou, então, trata-se de constituir um caminho para deslindar os dispositivos de poder e seguir suas linhas de fuga.

Nossa cartografia biopolítica se encontra tanto com Foucault quanto com outros autores e autoras e, ainda, com táticas de resistência que se esparramam pelas cidades, pelos corpos, pela filosofia e pela linguagem. Tentamos assim escapar ao modelo do decalque (que é fixo, reprodutivo e serializado) para afirmar uma produção avessa a qualquer noção de *eixo genético*, *natureza universal* ou *estrutura profunda*, preferindo desenhar “[...] um mapa como diagrama variável” (FILHO; TETI, 2016, p. 51). Nossa cartografia pretendeu esboçar questionamentos que nos ajudem a pensar as situações históricas e a urgência do presente, já que história, presente e sujeitos existem nesse emaranhado de visibilidades, enunciados, saberes, poderes e resistências. Nos atiraremos nessa trama, permitindo uma relação aberta que atravessa Foucault, a biopolítica, o biopoder e as resistências. Relação que nos

levou a gerar e parir um filho, profano e bastardo, convenientemente chamado aqui de pesquisa.

Experimentamos, escrevemos em fluxo, demos as costas ao autor e permitimos que ele nos fizesse um filho. Ao mesmo tempo, nós também o agarramos pelas costas e fizemos nele um filho: monstruosidades, de certo, mas ainda assim filhos do autor, porque o autor precisa “[...] efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” (DELEUZE, 2006, p. 14). Em outras palavras, não é um filho, nem dois, mas um duplo: nossa pesquisa comporta o texto de Foucault e nosso próprio texto *um no outro*. Isso porque quando falamos com Foucault não procuramos analisa-lo ou relega-lo a sua condição de individuo (não nos questionando sobre sua biografia, por exemplo) mas fazer com que da *estratificação* e do *congelamento*, tanto de seu texto quanto do nosso, possa surgir essa monstruosidade, essa disparidade, essa matéria cujo correlato é a diferença (DELEUZE, 2006, p. 18).

O caminho que traçamos não é em busca da sabedoria daquele que se distancia e observa do alto da montanha, com seus olhos cansados, a lentidão dos acontecimentos. É o caminho incerto da experimentação, da transmutação, da duplicação e da diferença; o caminho ondulante e liso onde o acontecimento é supersônico.

Assim como o conceito de cartografia, essa pesquisa também foi escrita a várias mãos: ela foi escrita pelas redes virtuais, pelos coletivos que integramos, pelos afetos que compartilhamos, pelos amores aos quais nos entregamos, pelas lutas que travamos no caminho e, especialmente, por nossas companheiras. De uma maneira ou de outra, tudo aquilo que somos não deixa de ser uma conjunção de todos esses espaços e pessoas que nos atravessaram e que fazem parte de nós.

Portanto, rejeitamos o uso da primeira pessoa do singular. O *Eu*, em sua unidade atômica, não seria capaz de expressar todas as subjetividades envolvidas nesse processo de escrita. Quem escreve somos nós, elas; quem escreve são ratos: com seus caminhos, suas tocas, seus elementos e suas relações com a colônia. Mesmo assim escrevemos em nome próprio. Não porque o nome marque nossa identidade, mas porque durante nossa escrita praticamos um exercício de despersonalização,

aberto às multiplicidades que nos atravessam de ponta a ponta e às instabilidades que nos percorrem.

Na rede de estratégias biopolíticas que conclamam a liberdade do *Eu* e a individuação dos sujeitos, arriscamos (até onde pudemos) uma despersonalização de amor e não de submissão. Nos propomos a falar daquilo que não sabemos de onde vem ou aonde vai dar e deixamos que um fluxo descontínuo intempestivo sacudisse nosso corpo (DELEUZE, 2006). Não é nossa intenção ditar verdades, mas procurar resposta possíveis, *mais ou menos problemáticas*, para os incômodos que nos cercam nessa existência enquanto sujeitos da biopolítica.

A promessa de uma cartografia pode, no entanto, ser uma cilada, na medida em que se trata de uma promessa difícil de cumprir com imediatismo. Abrir os textos de Foucault para uma rede conectiva e experimentar criar com ele exige também algo como uma “paciência do conceito” (PELBART, 2000), que arrasta lentamente o pensamento para aquilo que ele ainda não pensa e promove uma caça minuciosa, à maneira dos ratos que espreitam por migalhas.

O leitor ou a leitora precisará de paciência enquanto nossa escrita avança da investigação das relações de poder na direção das práticas resistentes. Ou seja, o desenho da pesquisa é um diagrama que faz oscilar poder e resistência, e, na medida em que avança, intensifica o segundo em detrimento do primeiro.

O termo *biopolítica* é mencionado por Foucault (2003, p. 80) pela primeira vez no Brasil, em 1974, mais especificamente na conferência *O nascimento da medicina social*, quando ele afirma que para “[...] a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica”. Depois disso, encontraremos as primeiras formulações explícitas do conceito na aula de 17 de março de 1976, ministrada no *Collège de France* e publicada posteriormente sob o título *Em defesa da sociedade* e, ainda, ao final da obra *A vontade de saber*, de 1976.

A partir desse período, Foucault dedicará cada vez mais atenção aos mecanismos biopolíticos e ao funcionamento desse dispositivo, recorrendo a ele para rever, por exemplo, suas pesquisas sobre a psiquiatria, a medicina e a criminalidade. É importante ressaltar que, apesar das categorizações direcionadas a Foucault (que em grande parte o entendem como um “filósofo do poder”) somente dois de seus livros são dedicados diretamente à temática mais geral do poder: a obra *Vigiar e Punir* (de 1975) e *A vontade de saber* (de 1976). Apenas na segunda metade dos anos 1970 suas investigações sobre o poder enveredaram-se explicitamente para o biopoder e para a *biopolítica das populações*, como podemos observar a partir do estudo de seus cursos no *Collège de France*.

Propomos, portanto, uma análise da pesquisa de Foucault sobre a biopolítica e o biopoder com o intuito de apreender como eles se exercem sobre indivíduos e populações. Nós o fizemos sem perder de vista como esses conceitos foram [re]apropriados e [re]utilizados por outros autores e autoras, sem toma-los como acessórios ou secundários. Em convergência ou divergência com Foucault, esses se valem de suas próprias inquietações para pensar a construção de novos lugares e novas formas de viver ou de escapar à sobrevida biopolítica³. Sobrevida essa que pretende reduzir nossa existência ao mínimo biológico: uma biopolítica que nos transforma em meros sobreviventes e contra a qual as vidas não cessam de produzir, escapar e aglutinar.

Apresentamos uma multiplicidade e uma diversidade de pensamentos em consonância com a multiplicidade e a diversidade do próprio pensamento de Foucault. A descontinuidade multiforme que sugerimos é reivindicada pelo próprio filósofo-historiador em algumas ocasiões em que ele insinua, por exemplo: “[...] não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 20) e que “[...] o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe

³ Trataremos do conceito de sobrevida ou de sobrevivência biopolítica em nossos próximos capítulos. Para uma referência mais completa sobre o termo, recomendamos o artigo “Vida besta, vida nua, uma vida”. Cf. PELBART, Peter Pál. Vida besta, vida nua, uma vida (Agamben). In: _____. O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013.

permitem tornar-se diferente do que você era no início [...]” (FOUCAULT, 2004, p. 294). Trata-se de um desejo de dar evidência à heterogeneidade de sua obra e suas perspectivas sobre o funcionamento dos poderes, mais especificamente sobre o funcionamento do biopoder.

Nossas cartografias da vida pretendem desenhar um quadro sobre a condição biopolítica que estará atravessado por uma tensão entre as noções de *poder* e *resistência*. A articulação entre esses dois conceitos é fundamental para nosso enquadramento, pois evita a perspectiva segundo a qual é o poder o responsável por toda ação criadora. Essa articulação abre condições para pensar o papel das lutas em um contexto biopolítico.

O poder do qual tratamos é multiforme e só é possível entender como se exerce quando nos livramos do binarismo de teorias que o tomam como coisa que se possui ou se deixa de possuir. O poder não pode ser possuído, pois ele se pulveriza por todo o campo social, é força que se exerce sobre outras forças, conjunto de ações sobre ações possíveis, forças que podem ser afetadas ou afetar outras forças, que, por si só, já são relações (DELEUZE, 2005). Foi nesse sentido que Foucault distanciou seu pensamento do que chamou de “filosofia tradicional”, na medida em que não pretende se perguntar como poderia “[...] a filosofia entendida como discurso da verdade por excelência, fixar os limites do poder?” (FOUCAULT, 2003, p. 179) e sim “[...] de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade?” (FOUCAULT, 2003, p. 179).

Com a finalidade de melhor apreender os deslocamentos promovidos por Foucault, optamos por iniciar nossa pesquisa estudando *como o poder se exerce, como atua*, elucidando algumas questões frequentemente apresentadas acerca de seu pensamento. Para tanto, fizemos um breve estudo do poder soberano, em que abordamos a relação entre o direito e a produção da verdade. Também passamos por suas análises sobre o poder disciplinar e suas implicações nos corpos dos indivíduos, procurando demonstrar como se dá a proliferação das técnicas disciplinares pelo corpo social e como estas entram em consonância com as estratégias biopolíticas. Essa investigação foi necessária para que pudéssemos compreender, em primeiro lugar, como Foucault aborda não apenas o poder, mas

também os saberes e sua atuação na produção dos sujeitos. E, por conseguinte, para demonstrar como o poder é historicamente heterogêneo e que seus mecanismos se modificam de acordo com o período que levamos em consideração.

Nossas questões também passaram por uma investida nos mecanismos de resistência. No artigo *O sujeito e o poder* (1995), Foucault sugere que as atuais lutas sociais possuem como um de seus objetivos mais potentes a destruição das identidades fixas às quais os sujeitos são atrelados, em conjunto com a construção de novas subjetividades e novas maneiras de produzir e viver *uma vida*. São propostas que apontam um caminho para, por exemplo, novas maneiras de se relacionar com outro, de escapar à produção normativa tanto do gênero quanto da sexualidade e de borrar as barreiras que dividem o são e o louco, o doente e o saudável, o humano e o inumano, a natureza e a artificialidade. Nos importam, portanto, as lutas.

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Apresentar o biopoder como um governo da vida, como um poder que se instala nos indivíduos de maneira que barra ou freia a potência da vida, seria um trabalho incompleto se não pudéssemos também dialogar com seu interlocutor irreduzível: as resistências. São elas que buscam confrontar e escapar; que produzem linhas de fuga, relevos e adjacências onde novas formas de construir a si mesmo, de viver e de se relacionar com o outro se tornem possíveis. Esse confronto, esse agonismo⁴, não é um processo reativo, mas potente e afirmativo. Quando a vida parece massificada e transtornada pelas relações de poder, eis que ela se sobrepõe em sua

⁴ Foucault afirma que, entre poder e resistência, mais do que um “antagonismo” há um “agonismo”, ou seja, “uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, [...] de uma provocação permanente” entre o poder e as resistências (FOUCAULT, 1995, p. 245).

potência afirmativa, pois ela, a vida, já estava lá desde o princípio e é dela que o poder extrai as possibilidades para o seu exercício.

Para Foucault é improvável uma sociedade sem relações de poder, mas isso não quer dizer que precisemos nos contentar com as relações que existem ou que seja impossível construir outras. Ao contrário, a busca por novas relações é fator elementar na atuação das resistências. Portanto, nos aproximamos de pensamentos e movimentos que questionam a sujeição da vida ao poder; que se opõem ao *poder sobre a vida* através da afirmação de uma *potência da vida* e nos apontam novas possibilidades nesse território contaminado pelo biopoder.

Podemos considerar que, além de um estudo do biopoder e de seus aparatos tecnológicos, pretendemos expressar a urgência e a radicalidade de algumas lutas sociais, dos pontos, nós e focos de resistência que encontramos em ação tanto na vida individual quanto no convívio social (sendo que há pouca distinção entre um e outro). Ao propormos uma conversação com autores e ações que nos apresentam novas maneiras de viver e pensar o mundo, também é nosso objetivo que estas sejam úteis na construção da nossa vida, na elaboração de espaços comuns onde as diferenças não sejam ignoradas, onde possamos sentir para além do cinza das massas ou das probabilidades da população e, enfim, para que nos seja permitido experimentar o colorido da multidão resistente.

2 CARTOGRAFIA DO DESLOCAMENTO

Pensar com Foucault é resistir e deslocar-se, é pensar uma cartografia, um mapeamento que se opõe ao decalque do real. Em *O sujeito e o poder*, escrito em 1982, Foucault nos apresenta um espectro geral de sua pesquisa e explica que ela não teve como finalidade o estudo do poder, mas a construção de uma história que demonstrasse as diferentes linhas pelas quais os seres humanos tornam-se sujeitos. Nesse percurso, que atravessa enunciados, dispositivos e subjetividades, tratando de temas que vão da loucura ao neoliberalismo, uma série de mutações, rasgos e rearranjos se fizeram.

Na introdução ao segundo volume de sua *História da Sexualidade*, o filósofo defendeu que os deslocamentos de seu trabalho são uma maneira de separar-se de si mesmo, já que existiriam momentos na vida em que é preciso pensar diferente do que se pensa para continuar a refletir (FOUCAULT, 2007b). Nesse capítulo faremos uma análise dos deslocamentos de seu pensamento a partir de uma proposta do próprio autor, que dispõe sua pesquisa em três direções: a arqueologia, a genealogia e a subjetivação.

Em seu primeiro deslocamento, o trabalho de Foucault busca perceber o *como* dos saberes na forma de uma arqueologia. Em *História da loucura* (1961), o asilo é identificado como lugar de visibilidade da loucura, enquanto a medicina opera como lugar de elaboração de enunciados sobre a repartição louco/são (MACHADO, 2009). Trata-se de um rompimento com uma ideia de história que busca um lugar de início, um ponto de partida, que sempre se perde no passado, que escapa das mais incansáveis buscas. Desde já, Foucault se opõe à pesquisa da origem (como se esta demarcasse o momento em que se retira o véu que cobre a verdade e liberta a essência das coisas) e busca, ao contrário, compreender como as coisas atuam desprovidas de essência, uma vez que sua essência é construída, fundada, peça por peça.

O objetivo de Foucault não é identificar em que momento nasce a loucura, mas como se passou a exercer sobre ela um conjunto de saberes que delimitavam, de maneira binária, uma repartição entre o são e o louco; que colocavam em um esquema de visibilidade a loucura a partir da produção de saberes e, especialmente, como há uma heterogeneidade desse processo de acordo com a formação histórica em questão.

Portanto, não se limitando às fronteiras espaciais e temporais da disciplina psiquiátrica, a análise percorre o campo do saber – psiquiátrico ou não – sobre a loucura, procurando estabelecer suas diversas configurações arqueológicas (MACHADO, 2003, p. VII).

Foucault pretendeu demonstrar que a psiquiatria não era o ponto de revelação ou de libertação do louco, mas a transformação eficiente de um processo (de produção e dominação sobre o louco) que é anterior a ela.

Seguindo o viés arqueológico, *O nascimento da clínica* (1963) sugere um distanciamento entre as produções da medicina moderna e da medicina clássica a respeito do corpo doente, perceptível através das elaborações de saberes sobre este. O autor insere ainda uma articulação entre os saberes e elementos extra-discursivos, atrelando-os seja a instituições como o hospital, a escola, a família ou, em nível mais geral, às transformações políticas e sociais. Portanto, se ocorre uma mudança na forma como os saberes sobre os indivíduos e sobre a sociedade são colocados, esta é inseparável das mudanças sociais, dos fenômenos biológicos – como, por exemplo, o aumento da população – e das esferas econômicas.

O desenvolvimento, no século XVIII, da demografia, das estruturas urbanas, do problema da mão-de-obra industrial havia feito aparecer a questão biológica e médica das “populações” humanas, com suas condições de vida, de moradia, de alimentação, com sua natalidade e mortalidade, com seus fenômenos patológicos (FOUCAULT, 2004, p. 9).

Em seus escritos do fim da década de 70, o autor vinculou a importância obtida pela psiquiatria, durante os séculos XVIII e XIX, à tomada do corpo social como corpo biológico, bem como o fez com os saberes médicos e a produção da criminalidade. Quando o corpo social passa a ser encarado pelo poder como corpo biológico, com seus fenômenos próprios da vida, é necessária uma produção de saberes sobre os indivíduos que barre o “perigo social” que advém da superpopulação, das condições

insalubres, da vida urbana, enfim, de tudo o que não se adéqua ao funcionamento saudável do corpo social.

Se a psiquiatria se tornou tão importante no século XVIII não foi simplesmente porque ela aplicava uma nova racionalidade médica às desordens da mente ou da conduta, foi também porque ela funcionava como uma forma de higiene pública. [...] O “corpo social” deixa de ser uma simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no *Leviatã*) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica. O médico deve ser então o técnico do corpo social, e a medicina, uma higiene pública. A psiquiatria, na virada entre os séculos XVIII e XIX, conseguiu sua autonomia e se revestiu de tanto prestígio pelo fato de ter podido se inscrever no âmbito de uma medicina concebida como reação aos perigos inerentes ao corpo social (FOUCAULT, 2004, p. 9).

Em *As Palavras e as Coisas* (1966) é possível perceber uma continuidade do projeto em relação às práticas discursivas e extra-discursivas, quando Foucault demonstra como foi possível o aparecimento das ciências humanas posteriormente à filosofia kantiana, que faz do homem representação e objeto de estudo. O nascimento das ciências humanas é tratado como uma articulação de saberes que se estabelece a partir da criação de uma rede conceitual que lhes permite a existência (MACHADO, 2003). Foucault aponta, portanto, para uma descontinuidade em determinados saberes. Mais do que colocar em evidência a descontinuidade no processo de construção das ciências humanas o autor apresenta outra questão, mais relevante: como, em certos momentos e em certas ordens de saber, as mudanças bruscas não obedecem à imagem tranquila e continuísta que delas é feita. A resposta não será encontrada em uma mudança de conteúdo ou na alteração do aparato teórico, mas em um conjunto de aparatos discursivos, de produção de saberes com objetivos específicos, de efeitos de poder.

Em seu livro sobre o pensamento de Foucault, Deleuze (2005, p. 60) afirma que o saber é um agenciamento prático, um dispositivo bifforme de enunciados e visibilidades. O enunciado é uma transversal, está dentro das palavras, cruza diversas línguas e formas de linguagem, é um relevo ou uma curva. O enunciado se aproxima dos pontos de emissão de singularidade, se propaga e reproduz nos espaços formados nessa aproximação, enquanto a visibilidade é um cálculo da luminosidade, formas de luminosidade que distribuem e organizam o visto e o não visto, o claro e o escuro, o transparente e o opaco.

Cada formação histórica seria definida por aquilo que se vê e por aquilo que se diz, sendo que há uma irreducibilidade das visibilidades aos enunciados. Portanto, a crítica dirigida por autores como Foucault e Deleuze aos métodos de formalização e interpretação se deve ao fato de que tudo é sempre dito ou visto em uma época, não há verdade escondida para ser procurada ou ponto de partida para ser desvendado, embora nem sempre se veja direta ou imediatamente.

O que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para construir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, suscetíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico (FOUCAULT, 2003, p. 4).

Isso não quer dizer que não há luta no e pelo campo dos saberes. Judith Butler faz eco ao método arqueológico quando sugere que as ciências humanas, apesar de pretenderem colocar todos na categoria ontológica de “humanos”, são fundadas como ciências do homem. A construção linguística tende a predefinir os humanos através da distinção do “sexo”, sendo este também pertencente a uma realidade discursivamente constituída (BUTLER, 2014).

Para Wittig, citada por Butler (2014), existem estruturas historicamente transitórias, que são distributivas dos direitos de fala e caracterizadas pela primazia da heterossexualidade compulsória, permitida aos homens – heterossexuais, cisgêneros⁵, brancos, europeus – e negada às mulheres, pois a própria concepção

⁵ Cisgênero é um conceito que integra pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi designado no nascimento. Assim, uma mulher cisgênera, por exemplo, é alguém que foi designado como mulher ao nascer e que, ao longo da vida, passou a identificar a si mesma como mulher. O prefixo cis provém do latim e significa “ao lado de” ou “no mesmo lado”, designando aqueles cuja identidade de gênero está em conformidade com a que foi definida em seu nascimento – ou até mesmo antes dele. Em nosso trabalho, poderemos recorrer ao uso da abreviação cis para diferenciar pessoas cisgêneras de pessoas transgêneras, transexuais ou travestis – pessoas cuja identidade de gênero diverge da que lhes foi atribuída. O prefixo trans, ao qual recorreremos como termo guarda-chuva para englobar pessoas transexuais e transgêneras, significa “além de”, “depois de”, e aponta para uma linha de fuga em relação aos gêneros pré-definidos exclusivamente pela estrutura anatômica do corpo humano. Manteremos, portanto, o uso da abreviação trans em conjunto com o termo travesti (pessoas trans ou travestis), pois compreendemos que o termo “travesti”, por sua origem latina e suas especificidades, não pode ser englobado pela abreviação trans, representando uma demanda específica – que inclui a luta contra a higienização dos corpos trans e a reafirmação de um termo que, por muito tempo, foi usado em sentido pejorativo. Cabe ainda ressaltar que isso não

de humanidade é masculina. Ao mesmo tempo há a construção ontológica da categoria de “humano”, que inclui todos como pessoas unificadas e iguais, disfarçando esse antagonismo. A “nomeação” do sexo, a prática compulsória e forçosa da identificação sexual, prefigura como aparato de dominação sobre os corpos e impõe a ideia nociva de “naturalidade” desta divisão. Ainda nas palavras de Wittig:

[...] somos obrigados, em nossos corpos e em nossas mentes, a corresponder, traço por traço, à ideia de natureza que foi estabelecida para nós [...] “homens” e “mulheres” são categorias políticas, e não fatores naturais (WITTIG *apud* BUTLER, 2014, p. 201).

Em sua arqueologia, Foucault sugere que em toda sociedade “[...] a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos [...]” que objetivam “[...] conjurar seus poderes e perigos [...]” (FOUCAULT, 2005b, p. 8). Os discursos são mais do que simplesmente formas de traduzir ou explicar os sistemas de dominação e as lutas, mas “[...] aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar [...]” (FOUCAULT, 2005b, p. 10). Dessa forma, o pensamento arqueológico escava também possibilidades de luta no campo dos discursos.

Por exemplo, ao tratarmos da construção discursiva das ciências humanas deve-se levar em consideração os lugares de fala dos quais determinados sujeitos foram (e permanecem sendo) excluídos, especialmente no momento político atual, de avanço das lutas por direitos empreendidos pelas mulheres e pelas pessoas LGBT⁶. A

significa que todos os homens e mulheres cisgêneros estejam em conformidade com o que é naturalizado como comportamentos da feminilidade ou da masculinidade, apenas que esses corpos estão adequados à uma certa norma biológica – norma esta que também é alvo do poder e de saberes específicos – que divide homens e mulheres a partir das características anatômicas do corpo. Trataremos mais amplamente da temática da normalização do feminino e do masculino em nossos próximos capítulos. (Agradecemos a Natália Becher por nos auxiliar na conceituação desses termos).

⁶ LGBT é uma sigla que engloba lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros e travestis. Ela pretende representar as pessoas que não estão em conformidade com a sexualidade heterossexual, portanto, orientações sexuais minoritárias; bem como as manifestações de identidade de gênero divergentes daquelas que foram atribuídas no nascimento, também minoritárias. Optamos pelo uso

“mentalidade hétero”, evidente nos discursos das ciências humanas, aprisiona e oprime todos aqueles que fogem desta classificação, pois o próprio constructo do que é a humanidade passa pela perspectiva de que esta é, em essência, heterossexual.

Essa heterossexualidade presumida, sustenta ela [Wittig], age no interior do discurso para transmitir uma ameaça: “você-será-hétero-ou-não-será-nada”. Mulheres, lésbicas e gays não podem assumir a posição de sujeito falante no interior do sistema linguístico da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2014, p. 201).

Seguindo ainda por esse viés, de uma concepção de humanidade que é alvo de poderes e saberes instituídos, Preciado (2014) indica que podemos tomar a prática feminista como um animalismo e não um humanismo, uma vez que as mulheres não estão incluídas na categoria discursiva *seres humanos*, ou que sua inclusão se faz a partir da sua relação com o *homem*, que é, de fato, o ponto de onde parte a construção discursiva universal de humano. Para o autor, as primeiras máquinas da Revolução Industrial não foram a guilhotina ou o motor a vapor, mas as máquinas vivas: o escravizado trabalhador, a trabalhadora do sexo, a reprodutora e os animais.

Assim, o discurso humanista inventa um corpo soberano que chama de *humano*: corpo branco, heterossexual, saudável, seminal, um corpo estratificado, repleto de órgãos e capital. O humanismo repousa numa concepção universalizante do *homem como ser humano* e das mulheres, escravizados e animais como máquinas reprodutivas e reprodutoras desta concepção. Nesse sentido, as mulheres e outros sujeitos, estariam mais próximos do animal ou da máquina e suas lutas se traduziriam em um desejo mais maquínico que humano, em um rompimento com a própria formação discursiva do que significa ser *humano*.

da sigla devido ao seu conhecimento mais geral, mas compreendemos que ela deixa de englobar ainda outras lutas, como a das pessoas intersexuais, assexuais, ou queer.

O pensamento de Foucault, em seu deslocamento arqueológico, apontou para a análise histórica das ciências, partindo do *como* dos saberes, no sentido de que são produzidos, não sendo nem homogêneos e nem universais, enquanto, por outro lado, coloca-os como um campo possível de luta.

Essa análise arqueológica logo se conecta a uma perspectiva genealógica, sobre a qual podemos invocar Nietzsche, relido por Deleuze (2001), para tecer algumas explicações. Uma genealogia, empreende uma luta dupla: contra os *funcionários da filosofia* e contra os *sábios*. Os primeiros pretendem subtrair os valores à crítica, “[...] contentando-se por inventariar os valores existentes ou com criticar as coisas em nome de valores estabelecidos [...]”; enquanto os segundos criticam ou respeitam os valores, “[...] fazendo-os derivar de simples factos, de pretensos factos objetivos [...]” (DELEUZE, 2001, p. 6-7). Em ambos os casos a filosofia nada no elemento *indiferente*, do que vale por si ou do que vale para todos, como observamos em relação ao conceito de humanidade e sua construção filosófica a partir de uma ontologia unitária universal, mas também individualista e individualizante, à medida que pretende fixar valores de humanidade e valores dos sujeitos.

O objetivo de uma genealogia é também, e por conseguinte, duplo: referir todas as coisas e todas as origens a valores e, ao mesmo tempo, “[...] referir todos esses valores a qualquer coisa que seja como sua origem e que decida seu valor [...]” (DELEUZE, 2001, p. 6). Assim, ela substitui o princípio da universalidade pelo sentimento da diferença ou da distância e concebe a crítica não como uma *reação*, mas como uma *ação*, impregnada de elementos criativos e de diversidade. Veremos, mais adiante, como a crítica genealógica aos conceitos universais de humanidade e natureza, por exemplo, tem culminado em práticas de resistência e criações pós-humanas. Portanto:

Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou unitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença e distância da origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o elevado e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim compreendida a crítica é ao mesmo tempo o mais positivo. O elemento diferencial não é crítico do valor dos valores, sem ser também o elemento positivo de uma criação (DELEUZE, 2001, p. 7).

Foucault não empreende uma filosofia (ou uma história) que busca, por exemplo, a origem da criminalidade como ponto fundante que revela *uma* verdade, mas, antes, a própria aceção do conceito de criminoso como mutável ao longo dos acontecimentos, com suas implicações no âmbito da formulação de saberes sobre o criminoso, das relações de poder que se põem em ação e das subjetivações que as acompanham. Entre 1971 e 1973 Foucault integrou o *Groupe Information Prisons* (G.I.P.) e, a partir daí, há um deslocamento em seu pensamento, que irá se enveredar para os estudos das relações de poder (DELEUZE, 2005, p. 34). A crítica do filósofo-historiador ao sistema prisional é, desta forma, afirmativa, pois cria uma conceituação do poder a partir da genealogia da criminalidade. Assim, se a arqueologia é uma analítica da discursividade local, a genealogia é a tática que procura liberar os saberes de um discurso “[...] teórico, unitário, formal e coercitivo [...]” (EIZIRIK, 2005, p. 67).

Sobre esse deslocamento da arqueologia para a genealogia é preciso ressaltar que não se trata unicamente de uma mudança de método ou do esgotamento de uma análise. Quando Foucault escreveu *A História da loucura*, a obra não foi imediatamente bem recebida nos espaços acadêmicos, especialmente nos espaços de produção do pensamento médico. O filósofo afirma que, quando falavam a respeito do seu livro nas universidades, era advertido aos alunos e alunas que não se tratava de um livro escrito por um médico e que, conseqüentemente, “[...] era preciso desconfiar dele como da peste [...]” (FOUCAULT, 2003, p. 35).

Alguns anos após o lançamento do título, ele serviu de referência para os movimentos de luta antipsiquiátrica, desenvolvidos na Itália e na Inglaterra. Ainda hoje, a publicação é utilizada como referência para as lutas antimanicomiais. Ou seja, o livro adquiriu, através das lutas que dele se apropriaram, um *resultado prático*. Segundo Foucault, este foi um processo que o deixou “[...] um pouco ciumento [...]” e com vontade de fazer as coisas por ele mesmo (FOUCAULT, 2003, p. 35). Seu incômodo com os sistemas legais e com a desigualdade diante da justiça virão acompanhados de sua integração ao G.I.P. e da construção de um pensamento que se faz na convivência com as lutas.

Não há apenas uma mudança de perspectiva, mas uma nova proposta de produção intelectual realizada através da relação direta com movimentos de resistência, e, de maneira crucial, de sua experiência como impulsionador do G.I.P.. O grupo manteve um tipo de relação original entre a luta das prisões e outras lutas, ao mesmo tempo em que se furtou de manter aspectos centralizadores, fugindo, por exemplo, da compreensão do papel do intelectual como explicador do real. A proposta genealógica é, portanto, uma proposta de combate as relações de poder e saber instituídas. É uma contra-construção que pretende abandonar os aspectos centralizadores e os efeitos de poder produzidos pelas ciências. Nas palavras de Foucault:

As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate (FOUCAULT, 2002, p. 13-14).

A produção genealógica é iniciada com a publicação de *Vigiar e punir* (1975), obra que nos parece essencial sob três aspectos. Primeiro pelo aspecto de novidade em relação a certo *esquerdismo*⁷ que, ao se defrontar com as lutas que questionavam as concepções a respeito do poder, conservou ou reintegrou aspectos sumários do marxismo e restaurou práticas e noções centralizadoras. Assim, a percepção de um poder múltiplo e distribuído em rede vai se contrapor a essas concepções. Segundo, pelo próprio pensamento de Foucault, pois o permitiu ir além da dualidade entre

⁷ Sobre a noção de “esquerdismo” ver DELEUZE, 2005, p. 34.

formações discursivas e não discursivas, que sustentam a proposta arqueológica, procurando explicar como os dois tipos de formação se articulam “segmento por segmento”, não para suprimir a distinção mas para encontrar uma razão de suas relações (em uma questão, *como* se relacionam). Em terceiro lugar, pela colocação de que os dispositivos de poder não atuam exclusivamente por repressão nem por ideologia, entrando em contrassenso com a alternativa de um poder diretamente repressor: “Em vez de repressão ou ideologia, *VP* [Vigiar e punir] formava um conceito de normalização e disciplina” (DELEUZE, 1996, p. 15).

A vontade de saber (1976) amplia essa análise. A proposta permanece a mesma, ou seja, os dispositivos de poder não atuam apenas por repressão ou por ideologia, mas há a soma de algo novo: os dispositivos não são apenas normalizadores, mas tendem a ser também constituintes (neste caso, da sexualidade); não se limitam a formar saberes, mas enunciam verdades com efeitos de poder. “Já não mais se referem a ‘categorias’, apesar de tudo negativas (loucura, delinquência como objeto de confinamento), mas a uma categoria dita positiva (sexualidade)” (DELEUZE, 1996, p. 16).

Foucault não cria exatamente uma teoria geral do poder, pois o poder não é coisa, não é um objeto natural, assim sendo, não possui essência ou universalidade e sim formas diversas, em constante transformação. É uma prática social, e, como tal, delimitada por condições históricas e investigada de maneira crítica. Desta forma, a metamorfose que notamos em obras como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* é, justamente, a introdução do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes.

Uma importante operação feita pela genealogia do poder, que não é necessariamente inédita, é o deslocamento das análises de poder baseadas no Estado como seu centro de distribuição. Não se trata de minimizar o papel do Estado, mas de tratá-lo, também, como uma formação do poder, que aglomera e reproduz, mas não detem o controle, nem é o único portador das relações de poder.

O poder espalha-se e ramifica-se, atingindo a realidade concreta dos corpos, calculando e organizando suas funções, atentando para cada detalhe do

funcionamento do ser humano enquanto corpo, ao mesmo tempo em que atravessa todo o corpo social, em que vai do humano-corpo ao ser humano como espécie, da formação biológica ao *humano-população*, exercendo-se em níveis variados. As capilaridades do poder não são criadas pelo Estado, sendo o aparelho de Estado um instrumento específico do poder, que o ultrapassa e o complementa (MACHADO, 2003, p. XVIII).

Foucault denominou como *microfísica do poder* essa operação genealógica de deslocar tanto o espaço da análise quanto o nível em que ela acontece e se identifica. Nesse sentido, os poderes periféricos e moleculares não foram absorvidos ou confiscados pelo Estado, não são criados pelo Estado e, se aparecem em suas proximidades, ainda assim são passíveis de deslocamento em direção à periferia. Não há relação dicotômica aqui, que separa poderes de Estado e poderes periféricos, mas a compreensão de que o poder funciona como rede, sempre descentralizado, indo sempre de um ponto a outro no interior de um campo de forças, dissolvido por todo o corpo social e transpassando o corpo dos indivíduos.

A difícil tese que as obras *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* nos apresentam é a de que o poder não atua, exclusivamente, de maneira repressiva, mas que, ao contrário, é produtivo e faz produzir. Ao deslocar-se das análises que priorizavam o Estado, Foucault também desloca o poder de seu aspecto unicamente negativo, apresentando um poder, que, de maneira positiva, produz, *faz ver* e *faz falar*. Talvez seja esse o aspecto mais terrificante do poder, na medida em que o objetivo não é o de cercear os indivíduos, privá-los do convívio social ou do convívio com seu *Eu verdadeiro* (que para o autor é sempre produto de afetações e inventado em dado momento histórico), mas o de administrar e gerenciar suas singularidades, de torná-los não apenas mais obedientes como, também, mais úteis; de fabricar singularidades, de transformar os indivíduos em sujeitos. “Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política” (MACHADO, 2003, p. XVI).

A proposta genealógica de Foucault será acompanhada por Preciado (2015) quando, ao tratar das construções de gênero como derivadas de um aparato de mecanismos que envolvem a medicina, as relações familiares e os aspectos sociais,

ele rearticula o gênero sob a trama das relações de poder. Para o autor, as definições de gênero são maneiras de formar determinados comportamentos, de nomear o corpo em seus usos sadios e profanos. Ele localiza historicamente como as tecnologias de definição de gênero para corpos intersexuais foram modificadas do período industrial à situação biopolítica, ressaltando como a produção de saberes sobre o corpo faz parte de um *constructo* não apenas científico como também político e cultural, que possui objetivos precisos de regulamentação do sexo e da sexualidade.

Por trás da pergunta: “é menino ou menina?” esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou a dissecação dos órgãos; um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome “atribuição de sexo” (PRECIADO, 2015, p. 128).

Preciado, assim como Foucault, não parte da investigação do momento do passado em que o gênero surge como mecanismo atribuidor de subjetividades, mas do questionamento de como o gênero serve à construção heteronormativa⁸, como se construiu um saber médico em torno da atribuição de gênero que é binária, cisgênera e, por consequência, normativa.

Assim, a pesquisa genealógica evita o *mito das origens*, tão frequentemente tomado pelos historiadores com ares de verdade absoluta, justamente por seu aspecto de contra-produção. Marc Bloch (2001, p. 57) aponta que essa aproximação da história com uma preocupação em determinar as origens, como se nelas residisse a verdade sobre os processos históricos. Faz parte de uma contaminação, no sentido de que os germes das origens encontraram amplo terreno de reprodução na prática da

⁸ O termo faz referência a noção de heterossexualidade compulsória, ou seja, da heterossexualidade apreendida como norma de orientação sexual. “A heterossexualidade compulsória consiste na exigência de que todos os sujeitos sejam heterossexuais, isto é, se apresenta como única forma considerada normal de vivência da sexualidade. Essa ordem social/sexual se estrutura através do dualismo heterossexualidade versus homossexualidade, sendo que a heterossexualidade é normalizada e se torna compulsória. Isso ocorre, por exemplo, quando buscamos as causas da homossexualidade [...]. Ao tentar diferenciar o que torna uma pessoa homossexual, colocamos a heterossexualidade como padrão, como um princípio na vida humana, do qual, por algum motivo, alguns se desviam” (COLLING; NOGUEIRA, 2014, p. 176).

história, por determinados pensamentos como, por exemplo, o evolucionismo biológico de meados do século XIX, o pensamento romântico alemão do século XVIII e as construções teológicas fundadas na história de Cristo e na busca de seus primórdios (compreendidos como pontos de revelação e iluminação da própria crença). As tradições que buscam na filiação com as origens (sejam elas históricas, linguísticas ou genéticas) explicações para os momentos políticos, econômicos e sociais falham ao não considerar os fatores que movem rupturas e descontinuidades, que fazem com que as significações atribuídas a uma palavra ou a um período histórico estejam passíveis de modificações e reorganizações diversas.

As pesquisas genealógicas de Foucault não se limitaram à descrição dos mecanismos de poder. Sub-repticiamente emerge a interrogação sobre como a construção de determinados saberes sobre o corpo são mecanismos produtores de subjetividades. A genealogia não apenas atenta para como ocorrem transformações nas produções de saber (em relação ao louco ou à sexualidade), mas também para suas relações com o funcionamento distinto das relações de poder, nos apresentando ainda as possibilidades que escapam à mera repetição destas relações. Isso incorre no questionamento de uma mania histórica de tratar as rupturas e descontinuidades como passíveis de promover modificações expressivas apenas quando abalam o campo macropolítico do Estado ou dos sistemas econômicos, ignorando as resistências presentes no âmbito das subjetividades ou da micropolítica.

É na compreensão do transcurso de conversão dos seres humanos em sujeitos que se inscreve outro deslocamento, que podemos denominar *subjetivação*, componente do que Foucault afirmou ser o objetivo de suas pesquisas:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos (FOUCAULT, 1995, p. 231).

O deslocamento de Foucault em direção ao estudo das subjetividades ocorre após um longo período de silêncio e certo fracasso das lutas prisionais, que, como já

vimos, foram de suma importância para as formulações realizadas pelo filósofo-historiador em *Vigiar e Punir*. Deleuze (1993) afirma que *A vontade de saber* deixa questões que podem ser lidas de forma pessimista. Ora, se estamos sempre no poder, se somos seus produtos e produtores, como escapar? Como fugir de um poder que produz e faz produzir os sujeitos enquanto corpo e enquanto população, que cria e captura individualidades? Como resistir, se nem mesmo a morte *cai para fora* das relações de poder? As possíveis respostas para essas perguntas escoam pelo próprio pensamento de Foucault. Em *A vida dos homens infames* (1977), Foucault indica que o ponto mais intenso das vidas é aquele em que elas se chocam com o poder e buscam escapar das suas armadilhas. Ou seja, dos poderes que se apropriam da vida desponta uma vida que resiste ao poder, que, de alguma maneira, permanece escapando, subvertendo, enganando e derrubando os dispositivos (DELEUZE, 2005).

Se, no final da *Vontade de Saber*, Foucault chega a um impasse, não é devido a sua maneira de pensar o poder, é antes porque ele descobriu o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades. Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder (DELEUZE, 2005, p. 103).

A partir das implicações desse novo eixo, que talvez já estivesse presente desde sempre, Foucault opera uma revisão de sua pesquisa. Para que este terceiro eixo pudesse se destacar foi necessário um distanciamento feito sob o risco de alterar os outros eixos (DELEUZE, 2005). Giorgio Agamben (2002) sugere que o deslocamento em direção às subjetividades é um desdobramento que opera por duas vias distintas e não opostas. De um lado está o estudo das *técnicas políticas*, como a ciência do policiamento e as estatísticas (em que a vida dos indivíduos é integrada pelos mecanismos do poder sob o a esfera do cuidado da vida) e, do outro, o estudo das *tecnologias do eu* por meio das quais “[...] se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade, à própria consciência [...]” e, ao mesmo tempo, a um controle externo (AGAMBEN, 2002, p. 13).

No início de *O uso dos prazeres* (1984), Foucault afirma que mudar de direção foi importante em três momentos: ao interrogar-se sobre as práticas discursivas que

articulavam o saber, depois, sobre as relações múltiplas que organizavam estratégias e efeitos de poder e, finalmente, um terceiro deslocamento voltado para compreender o que é designado como *sujeito* através da pesquisa das maneiras pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito (FOUCAULT, 2007). Assim, não nos parece espantoso o envolvimento de Foucault nas práticas de BDSM⁹, adotadas como maneira de construir a si mesmo, pois sua descoberta reside nas possibilidades de uma construção de si que escape da propagação contínua do poder: é a efetivação da *vida do lado de fora*.

Desta forma, a obra *O uso dos prazeres* realiza um deslocamento que tratou de descobrir a relação consigo como irredutível às relações de poder e de saber, momento em que foi necessário para Foucault efetuar uma *reorganização do conjunto*. “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles” (DELEUZE, 2005, p.109). Para tanto, ele retorna ao período clássico grego, demonstrando que houve uma ruptura na formação dos sujeitos e que a novidade apresentada pelos gregos aparece posteriormente, através de um duplo deslocamento: das práticas e exercícios que permitiam o governo de si, efetuadas pelos homens livres, que se desarticulam tanto do poder (como relação de forças) quanto do saber (como forma estratificada, como código moral). Há, então, uma *relação consigo*, que deriva da relação com os outros, ao mesmo tempo em que há uma *constituição de si* que deriva do código moral como regra de saber: a relação consigo adquire independência.

A inovação dos gregos é apresentada por Foucault através da maneira com que estes dobraram a dominação, não no sentido de a duplicarem, mas de transformarem a dominação em dominação sobre si mesmo. Os exercícios para o cuidado de si eram reservados aos homens livres, bem como a dominação de outros

⁹ BDSM é um acrônimo para bondage e disciplina, dominação e submissão, sadismo e masoquismo. O BDSM é uma prática que envolve a troca de poder, a tortura e a dominação consensual de um ou mais parceiros ou parceiras, levando ao limite ou exacerbando as relações de poder instituídas nas práticas sexuais.

seres (como as mulheres e os escravizados). Desta forma, para dominar os outros de maneira efetiva era preciso, primeiro, realizar uma dominação sobre si, era preciso duplicar a dominação sobre os outros mediante uma dominação de si, duplicar a relação com os outros mediante uma relação consigo, duplicar as regras obrigatórias de poder mediante regras facultativas do homem livre que as exerce. Em suma, é preciso que, dos códigos morais, se destaque um sujeito que se *descole*, que não necessite mais dos códigos em sua parte interior. Os gregos não ignoraram a interioridade, a subjetividade ou a individualidade, mas criaram o sujeito como produto de uma *subjetivação* (DELEUZE, 2005).

A ética como prática racional da liberdade (um cuidado consigo, uma prática de si) é tema bastante discutido na filosofia greco-romana. A literatura, dos escritos platônicos ao estoicismo tardio, demonstra que o cuidado de si atravessou todo seu pensamento moral.

Para os gregos a liberdade individual era alguma coisa muito importante [...] não ser escravo (de uma outra cidade, daqueles que o cercam, daqueles que governam, de suas próprias paixões) era um tema absolutamente fundamental. (FOUCAULT, 2004, p. 268)

Logo, não ser escravo significava também não ser escravo de si mesmo, de suas próprias paixões, por isso há todo um conjunto de condutas e doutrinas que buscam ensinar como ser mestre de si, de maneira que “[...] quando os seus desejos, apetites, temores vierem a se revelar como cães que rosnam, o *logos* falará como a voz do mestre que, com um só grito, faz calar os cães [...]” (PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2004, p. 269). O que sugere Foucault é que a liberdade individual e, até certo ponto, a liberdade cívica greco-romanas giravam em torno do imperativo *cuida-te de ti mesmo*.

Enquanto *A vontade de saber* tratou da sexualidade sob o duplo ponto de vista do poder e do saber, *O uso dos prazeres* amarra o conjunto que aparece a partir da descoberta da relação consigo. A sexualidade é apresentada por Foucault como o ponto em que a relação consigo se desdobra, se liga e se compõe. As relações de poder só se afirmam se efetuando, o mesmo ocorre com as relações consigo: só são afirmadas a partir do momento que se efetuam. São as relações que os homens livres estabelecem com a sexualidade, os códigos referentes à sexualidade, que

fazem o rasgão no forro e duplicam as relações de dominação: governar a si próprio para governar ativamente o próprio corpo (Dietética), governar a si próprio para governar a esposa e a casa (Economia) e governar a si próprio para fazer com que o rapaz também aprenda a se governar (Erótica). “Em suma, um encontro, bem fundamentado entre os gregos, entre a relação consigo e a sexualidade” (DELEUZE, 2005, p.110).

Porém, a relação consigo não permanecerá como zona única dos homens livres, entrará nas relações de poder, nas relações de saber, redistribuída e reorganizada (no limite, desdobrada). Ela passará a integrar os sistemas dos quais antes se derivava e o indivíduo é codificado e recodificado em um saber *moral* e, mais importante, torna-se o que está em jogo nas relações de poder, “[...] é diagramatizado”, inserido no dispositivo, como sugere Deleuze (2005).

A dobra parece então desdobrada, a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição: por um lado é “a submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, atingindo a vida quotidiana e a interioridade daqueles que ele chamará seus sujeitos; por outro lado, é “o apego (de cada um) à sua própria identidade mediante consciência e conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito (DELEUZE, 2005, p.110).

A sexualidade é reorganizada então em *scientia sexualis* e se integra em uma instância de poder-saber: o Sexo. Porém, a relação consigo ainda fabricará focos de resistência. Em *O sujeito e o poder*, Foucault afirma que, entre as lutas que escaparam do molde marxista da luta de classes e da luta contra o Estado, prevalece uma batalha contra o *governo da individualidade*, contra os esquemas de poder-saber que amarram o indivíduo a uma subjetividade de maneira a sujeitá-lo.

Podemos afirmar que o trabalho de Foucault move-se pelo estudo de como as relações de poder e saber atravessam os corpos e os tornam sujeitos (movimentação que parece emergir, de certa forma, dos pontos de resistência). Nesse sentido, para descobrir o que significava a sanidade, ele desdobrou as repartições da loucura; para saber o que significava a prisão, ele procurou corpos criminosos encarcerados. Ou seja, para compreender o que são as relações de

poder e como elas constituem sujeitos, ele nos propõe partir dos focos de resistência e das tentativas de decompor essas relações.

Davis Alvim (2015, p. 27) sugere que os deslocamentos do pensamento de Foucault estariam ligados não apenas à produção de um pensamento que resiste, mas à própria resistência como condição de pesquisa. Foucault toma as resistências como pontos de partida para a compreensão das regularidades dos enunciados, da dominação das relações de poder e dos assujeitamentos subjetivos. Ou seja, é partindo dos antagonismos aos dispositivos que se compreende sua racionalidade. Ele identifica, por conseguinte, que as lutas transversais, globais e imediatas, não se opõe a esta ou aquela instituição em particular (ou elite, ou classe), mas a uma técnica singular de poder que se aplica sobre a vida quotidiana imediata e que categoriza o indivíduo, aprisionando-o em sua própria individualidade, amarrando-o a uma identidade específica, aplicando-lhe uma verdade igualmente específica, que devemos reconhecer e que os outros devem reconhecer nele (FOUCAULT, 1995).

O pensamento de Foucault perpassa as técnicas de saber e as tecnologias constitutivas das relações de poder, descobrindo no caminho a relação consigo, que recodificada e reorganizada, torna-se aprisionamento do sujeito em um esquema de verdades, em uma palavra, que cria o sujeito e o torna alvo direto das relações de poder e seu produto. Ao mesmo tempo, as relações consigo e a construção de novas relações consigo, que não sejam assujeitadoras, são focos de resistência a um poder que estende a instância da governabilidade a todo campo social.

É preciso certa prudência: para não cair em armadilhas quando tratamos o tema da liberdade ou da libertação diante dos mecanismos de assujeitamento. Essa proposta não deve ser interpretada como a busca por uma individualidade humana essencial ou natural que, ao longo dos processos históricos, econômicos e culturais, teria sido mascarada ou alienada por mecanismos de repressão. Segundo essa concepção, bastaria nos livrarmos dos mecanismos aprisionadores para nos encontrarmos com essa individualidade, perdida no tempo e nos processos, e restaurarmos o contato pleno consigo mesmo. A proposta de Foucault não é pensar como nossas individualidades naturais foram suprimidas (na medida em que a genealogia se opõe a própria concepção de uma *naturalidade* essencial). Ao contrário, é pensar que não

há uma ação por parte do poder puramente repressiva sobre as subjetividades e que este atua a partir de um princípio de governamentalidade que é produtor e enunciador de verdades, que têm efeitos de poder. Não se trata, por exemplo, de afirmar: “vamos libertar nossa sexualidade”, mas de pensar as maneiras pelas quais as definições de sexualidade se encontram emaranhadas em um regime de produção dos sujeitos e através de quais práticas de liberdade (sexuais, de desejo ou de afeto) nos é permitido um contato com táticas de resistência (FOUCAULT, 2004, p. 266).

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos desse “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização próprias às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em libertar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto a vários séculos (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Obviamente pensar as resistências no plano das subjetividades não implica em um abandono do Estado, mas na compreensão de que o Estado não existe em essência, não existe sem os sujeitos e as subjetividades que o constituem. Tomemos como exemplo as dificuldades encontradas por Jacques Derrida, conforme nos descreve Peter Pál Pelbart (2013, p. 225), ao tratar da desconstrução do sujeito em seus debates com filósofos e intelectuais da Tchecoslováquia comunista do início dos anos 1980. Estes argumentavam que a desconstrução do sujeito não era uma maneira efetiva de lutar contra o regime e que, por outro lado, a maior urgência consistia em fortalecer o sujeito da resistência, esmagado pela repressão. No que falha essa concepção que, diante de um regime de Estado repressor, encontra a resistência no fortalecimento do sujeito, da identidade de sujeito resistente? Poderíamos concluir, assim como Derrida o fez, que resistência e desconstrução subjetiva não são apenas compatíveis como também são coincidentes, ambas põem em xeque a representação política, bem como os indivíduos que a constituem.

As questões que cabem aqui talvez estejam mais próximas das levantadas pelos feminismos, que interrogam sabiamente o Estado a partir dos sujeitos que o

constituem. Como pensar um Estado democrático se os sujeitos que o compõem perpetuam construções machistas, racistas, capacitistas¹⁰, LGBTfóbicas¹¹ e excludentes? Não é possível pensar em uma transformação democrática dos governos apenas a partir da alternância das classes políticas ou econômicas que ocupam a estrutura estatal, antes (ou paralelamente) é preciso pensar em uma mudança radical dos sujeitos, em outra construção de subjetividades que não propague práticas opressoras como, por exemplo, a dos homens sobre as mulheres ou a dos brancos sobre os negros.

É isso que identificamos nas lutas que pretendem desarticular esquemas de sujeição (dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, dos psiquiatras sobre os loucos): tentativas de criar, dobrar e constituir novas subjetividades que não estejam atreladas às que nos foram impostas. Tentativas essas de criar formas de viver e de se relacionar com o outro que não sejam assujeitadoras, que escapem à sobrevivência biopolítica, que constituam, de fato, relações ligadas pelas subjetividades em comum, que não tinjam de cinza o colorido formado pelas multiplicidades.

¹⁰ Segundo Adriana Dias (2016) o capacitismo é “[...] a concepção presente no social que tende a pensar as pessoas com deficiência como não iguais, menos humanas, menos aptas ou não capazes para gerir as próprias vidas, sem autonomia, dependentes, desamparadas, assexuadas, condenadas a uma vida eternamente economicamente dependente, não aceitáveis em suas imagens sociais, menos humanas [...]”. Ainda segundo a autora o capacitismo se conecta com as relações de poder e as produções do saber sobre os corpos humanos, definidos a partir de uma anatomia corporal padrão. É, ainda, um neologismo “[...] que sugere um afastamento da capacidade, da aptidão, pela deficiência” (DIAS, acesso em 05 de jun. 2016).

¹¹ A expressão deriva do conceito de homofobia, “[...] criado para pensar a repulsa às pessoas homossexuais, ou fobia aos homossexuais [...]” (COLLING; NOGUEIRA, 2014, p. 172). Suspeita-se que o termo homofobia tenha sido cunhado na década de 1960 e é construído para definir o *temor de estar perto de homossexuais*. Compreendemos, entretanto, que há uma “fobia”, com suas implicações sociais, subjetivas e materiais, destinada a todas aquelas pessoas que integram a sigla LGBT, embora elas se exerçam de maneiras diferentes. Falamos, portanto, de homofobia, mas também de lesbofobia (ódio específico destinado a mulheres lésbicas, que aglutina homofobia e misoginia), bifobia (ódio destinado a pessoas bissexuais, que parte da normalização do monossexismo como padrão de comportamento) e transfobia (ódio destinado às pessoas transexuais, transgênero ou travestis, derivado das pressuposições normativas em relação ao gênero). Acreditamos que todas essas diferentes maneiras de exercer o ódio se atravessam e que seria impossível falar em uma sem falar nas outras. Por isso optamos pelo uso do termo LGBTfobia, que engloba o ódio tanto às sexualidades que divergem da norma quanto às identidades de gênero que contrastam da cisgêneridade.

Nos parece que se foi necessário para Foucault rever sua produção é, justamente, porque ele parece partir das maneiras pelas quais as forças escapam e desprendem-se dos mecanismos reguladores do saber, do poder e do (auto)governo das subjetividades, essas máquinas identitárias aprisionadoras das fugas. Cartografar Foucault é pensar com o movente, é sentir a velocidade de um pensamento com múltiplas entradas, saídas e deslocamentos, que não apenas giram os eixos como também oferecem possibilidades reais de luta e de construções democráticas. Os processos de subjetivação, as produções do saber, os efeitos de poder e seus respectivos estudos não se encontram apenas nesta ou naquela obra do historiador-filósofo, mas constituem um caminho intelectual repleto de adjacências que emergem para resistir. Foucault segue mudando, pois segue lutando, segue resistindo, e resistir é deslocar-se continuamente.

3 CARTOGRAFIA DA FUGA: POST BLUE

It's in the water, baby, it's in the pills that pick you up.
 It's in the water, baby, it's in the special way we fuck.
 It's in the water, baby, it's in your family tree.
 It's in the water, baby, it's between you and me.
 Bite the hand that feeds, tap the vein that bleed.
 Down on my bended knees
 I'd brake the back of love for you
 I'd brake the back of love for you
 (PLACEBO, Post Blue, 2006)

Para achar uma saída tudo o que você tem de fazer é se lembrar do reconhecimento básico da natureza do poder explicado por Foucault e, antes dele, por Nicolau Maquiavel: o poder não é uma coisa, mas sim uma relação. Independentemente do quão imenso e arrogante pareça o poder diante de você, saiba que ele depende de você, alimenta-se do seu medo, e sobrevive só por causa da sua disposição de participar do relacionamento. Procure uma porta de fuga. Uma delas está sempre presente. A deserção e a desobediência são armas confiáveis contra a servidão voluntária.
 (HARDT; NEGRI, 2014, p. 60)

Michel Foucault nos coloca diante de um poder múltiplo, liquefeito (*it's in the water, baby!*), ramificado e esparramado. Pode soar pessimista insinuar que estamos diante de poderes dissolutos, que não podem ser identificados a partir de *Um Inimigo* exclusivo, poderes que nos atravessam, nos constituem e dos quais somos, ao mesmo tempo, alvos e reprodutores. Estaríamos desarmados diante desses poderes ao mesmo tempo totalizantes e individualizantes? Estaríamos, como insinua a música *Post Blue*, de joelhos e dispostos a esfaquear o amor pelas costas em nome desses poderes?

Fazer do poder uma entidade totalizante seria, no mínimo, um equívoco. Implicaria em retirá-lo de uma de suas principais particularidades, a saber: seu exercício por meio de uma relação, por meio de uma ação sobre as ações dos outros que depende, como uma pré-condição para seu funcionamento, de que haja resistências. Um estudo do poder ou uma militância que não leve em consideração esse aspecto seriam acompanhados de uma imensa tristeza e mesmo de certa impotência. Porém, como já sugeriu Foucault (1993, p. 200), não “[...] imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável [...]”.

O período que o autor dedicou a sua genealogia, e mergulhou no funcionamento do poder, foi seguido da necessidade de rever suas obras em busca de *possíveis*, um “[...] pouco de possível senão eu sufoco [...]”, como diria Deleuze (2006, p. 131). *Post blue*: os textos de Foucault, para além das tristezas do poder, comportam uma potência renovada, aproximam-se de afirmar um primado das resistências, capaz de dobrar os poderes e insurgirem-se contra os saberes instituídos.

Não nos assustemos diante das redes de poder! Se eles são capazes de mobilidade e pulverização, se podem ser positivos e produtores é, justamente, por sua relação estrita com as resistências que, em certo sentido, lhes são primeiras e expõem seu aspecto reativo.

Se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Nesse capítulo nos perguntamos “*como funciona o poder?*” com o objetivo de realizar um duplo movimento: aproximar-nos da genealogia do poder conforme a pensou Foucault e, ao mesmo tempo, investigar sobre as resistências. A analítica do poder em Foucault se aproxima da indagação “como se exerce o poder?”, ao mesmo tempo em que se afasta de perguntas como “o que é o poder?” ou “de onde vem o poder?”. Para Deleuze (2005, p.78), partimos de *como* se exerce o poder, pois o poder é uma relação de forças e, como tal, ultrapassa singularmente a violência e não pode ser definido por ela. O poder só pode se afirmar na medida em que se efetua, por meio de um exercício que comparece sempre como afeto, sendo que a própria força é definida através de uma dupla relação: que compreende sua capacidade de afetar outras forças e de ser afetada.

Partir do *como* do poder é uma maneira crítica de investigá-lo. Trata-se de incorporar a suspeita de que esse poder que parece carregar um sentido, sincronicamente, majestoso e discreto não exista por si só como algo natural, mas dentro de relações específicas de forças, que atravessam realidades complexas. O *como* do poder é uma pequena questão empírica, embora mais fundamental: diferente de outros

questionamentos não pretende fixar uma definição ou um local de emanção do poder (como o soberano, o indivíduo, o Estado ou as estruturas econômicas). Tampouco se trata de articular uma distinção entre quem são os indivíduos que estão submetidos ao poder e aqueles que detêm o poder. No limite, *estamos todos no poder*.

As relações de poder também não podem ser caracterizadas unicamente pela violência, que levaria a uma relação exclusiva com a passividade, pois “[...] ela [a violência] fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto se si, outro polo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la” (FOUCAULT, 1995, p. 243). O poder não é uma forma de violência que se oculta ou um consentimento que se reconduz às escondidas. Embora seu exercício não possa dispensar nem um nem outro, estes não constituem seu princípio ou natureza.

Ele [o poder] é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Sendo o poder caracterizado por uma ação sobre ações, ele só pode existir no campo estrito das relações de poder, só se efetiva na medida em que se exerce sobre o *outro*, não para reprimi-lo ou reduzi-lo, mas para que se abra, diante das relações de poder, todo um campo de produções possíveis.

Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2006a, p. 103).

Isso posto, nos parece necessário fazer uma breve distinção entre as relações de poder e outros tipos de relações. Primeiramente para diferenciá-las daquele poder que exercemos sobre as coisas, que nos dá a capacidade de modificá-las, utilizá-las ou destruí-las. Esse poder, inscrito na capacidade do corpo, ou na sua extensão através de dispositivos e instrumentos, é uma *capacidade objetiva*.

Também é preciso distinguir as relações de poder das *relações de comunicação*, que transmitem significados através da linguagem ou de outras formas de comunicação. Embora a comunicação seja uma maneira de agir sobre o outro, podendo ter como objetivo ou consequência efeitos de poder, ela não constitui um simples aspecto das relações de poder. “Passando ou não por sistemas de comunicação, as relações de poder têm a sua especificidade” (FOUCAULT, 1995, p. 240).

O poder que Foucault procurou analisar acomoda relações entre indivíduos (ou grupos de indivíduos), designa uma relação entre *parceiros*. De maneira mais geral, trata-se de um conjunto de forças que se induzem e se respondem umas às outras, que afetam ou que se deixam afetar. Quer dizer, temos três relações (capacidades objetivas, relações de comunicação e relações de poder) que são diferentes, contudo, não se excluem. Entre elas existe uma coordenação, uma interligação ou um arranjo, embora não seja sempre uniforme ou constante.

Deleuze (2005, p. 79), a partir de uma perspectiva nietzschiana, divide os afetos das forças, de que derivam o poder e as resistências, em reativos e ativos: “Incitar, suscitar, produzir [...] constituem afetos ativos, e ser incitado, suscitado, determinado a produzir, ter um efeito ‘útil’, afetos reativos”. Isso porque um não constitui o “reverso passivo” do outro, e sim seu “irredutível interlocutor”, principalmente se levarmos em consideração que a força afetada tem certa capacidade de resistência.

Cada força pode afetar e ser afetada (por outra), de tal maneira que cada força implica em relações de poder “[...] e todo campo de forças reparte as forças em função dessas relações e de suas variações” (DELEUZE, 2005, p. 79). A dupla-afetação das forças pode ser dividida no poder de ser afetado, que seria a *matéria* da força, e em seu poder de afetar, a *função* da força. Porém, matéria e função existem de maneira não-formalizada, independentes dos objetivos que satisfazem ou das substâncias formadas. Elas são física da ação abstrata, da *matéria-prima* ou *matéria nua*.

Dessa forma, tanto as determinações características de ação como os seus suportes, são definidos como *quaisquer*. “Não se consideram nem as formas que dão objetivos e meio à função [...], nem as substâncias formadas sobre as quais se aplica” (DELEUZE, 2005, p. 80).

Deleuze (2005, p. 80) sugere que há duas funções puras nas sociedades modernas, dois diagramas ou dois dispositivos: o panóptico e a biopolítica. A noção de dispositivo será abordada por Foucault poucas vezes, sendo raro encontrar em suas pesquisas e entrevistas falas objetivas sobre esse conceito. Em uma delas, Foucault (2003) afirma que o dispositivo comporta, pelo menos, três aspectos ou dimensões:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. [...] Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 2003, p. 244)

Ou seja, o dispositivo comporta um regime de visibilidades e um regime de enunciados. Ele *faz ver* e *faz falar*; ele permite uma distinção entre zonas de luz e escuridão, por um lado, e um regime de enunciados que distingue palavras, frases e proposições, por outro. Esse primeiro aspecto do dispositivo é correlato às relações de saber, formadas pela combinação artificiosa entre o visível e o enunciável. É nesse sentido que encontraremos o asilo como local de visibilidade da loucura, a medicina como dizibilidade da desrazão, a prisão como espaço que vê e faz ver o crime, a delinquência como forma de dizê-lo.

O dispositivo encerra uma *episteme*, permitindo distinguir aquilo que é ou não aceito como enunciado válido em uma formação histórica, assinalando seu caráter historicamente heterogêneo. Nessa dimensão, ele comporta uma relação entre forças, que retificam, manejam e operam o movimento entre o *ver* e o *dizer*, que entrecruzam as palavras e as coisas. Essa relação é fluída e marca uma certa

dinâmica do dispositivo, uma vez que arranja e rearranja suas regiões e impõe-lhes certo funcionamento. Esse segundo aspecto é, portanto, constituído pelas relações de poder. Ao mesmo tempo em que as linhas de força envolvem e preenchem o dispositivo, existe também a possibilidade de que elas o atravessem e vazem, de que ultrapassem o dispositivo. É a subjetivação, a possibilidade de dobrar a subjetividade: quando a linha volta-se para si mesma e escapa das dimensões do poder e do saber. Portanto, o dispositivo encerra uma familiaridade entre as relações de saber, as relações de poder e a subjetivação.

É nesse sentido que Deleuze (2005, p. 80) descreve duas funções puras das forças nas sociedades modernas, ambas estudadas por Foucault. A primeira delas é o panóptico que, no fim do século XVIII, se reproduz em diversas formações, como a escola, a prisão e o hospital. Sua arquitetura é acompanhada da repetição de sua função: impor uma tarefa ou gerir uma multiplicidade de indivíduos quaisquer, desde que não sejam muito numerosos e o espaço seja pouco extenso. Se as escolas se parecem com as prisões e as prisões com os hospitais e, no conjunto, todos se parecem, é porque a lógica da estrutura panóptica se repete nessas instituições juntamente com sua função de gerir, de criar uma desassociação entre o par ver/ser, de gerar um comportamento ideal em um determinado número de indivíduos através da utilização do jogo arquitetônico possibilitado pela construção (destacando-se de qualquer uso específico).

A segunda função pura foi apresentada por Foucault em *A vontade de saber*: a de gerir e controlar a vida de uma multiplicidade qualquer, desde que ela seja numerosa e o espaço aberto, extenso. É a partir dessa função que a probabilidade adquire sentido entre as categorias de poder, e que se introduzem os métodos probabilísticos (FOUCAULT, 2006a).

Compreendido como relações entre forças, o poder não pode ser designado por qualquer lógica binária, que classifique os que têm e o que não têm poder. Ele também não possui um ponto central para ser encontrado, exposto ou desvendado. Podemos ilustrar esse aspecto por meio da novela *O Castelo* (1926), de Franz Kafka, em que a personagem K. empreende uma busca pelo centro gravitacional de poder em torno do qual orbitariam as demais instâncias da aldeia onde ele se

encontra designado como agrimensor. Porém, sua busca se mostra insustentável: sempre que ele se aproxima do castelo, onde estaria esse pretenso centro, mais este parece se distanciar ou se confundir com a aldeia. Não há, então, um foco único de onde emana o poder, de onde ele se origina ou de onde partem formas derivadas e descendentes; de maneira que o poder não se constitui de cima para baixo, mas vem de baixo (FOUCAULT, 2006a).

O machismo é um exemplo incontornável dessa relação. As práticas machistas rearranjam as relações de poder de maneira sistematicamente assimétrica e fazem funcionar uma dominação das mulheres pelos homens. As mulheres são apresentadas como possuidoras de características anatômicas e subjetivas inferiores e são submetidas por opressões múltiplas que vigiam, controlam e tentam reduzir sua potência. O machismo, antes de ser característica individual ou comportar um aspecto exclusivo de certos indivíduos, está espalhado por todo o corpo social e produz subjetividades reativas, que se mantêm trabalhando nas engrenagens de moer corpos femininos.

É mais eficaz, portanto, combater as estratégias e as redes pelas quais o machismo é posto em circulação do que buscar seu centro de emanção. É certo que o homem cisgênero desfruta dos privilégios das relações de poder machistas, mas o exercício machista opera por relações de forças reativas e redes acentradas de poder. Tal como o castelo de Kafka, trata-se de um poder que vem de baixo e que, portanto, não pode ser extinguido pela simples proibição legal (embora essa seja importante), mas principalmente por um rede resistente e produtora de subjetividades afirmativas e não machistas, ou seja, outras masculinidades são possíveis.

O poder se exerce através de múltiplos pontos e em meio a relações heterogêneas e móveis. A “Onipresença do poder” (FOUCAULT, 2006a, p. 103) remete ao poder que está por todo lado, não porque englobe tudo, mas porque parte de todos os lugares, sendo produzido a cada instante, em toda relação entre um ponto e outro por meio de ligações desiguais e móveis. Essas relações não se encontram em condição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações: se diferenciamos as relações de poder das relações de comunicação e das capacidades objetivas não é para colocá-las em domínios distintos, mas para demonstrar que encontram-se

sempre imbricadas, apoiadas umas nas outras e, ao mesmo tempo, se servem de instrumento.

Uma capacidade objetiva pode implicar em relações de comunicação e estas estarem ligadas a relações de poder, porém, uma não é a finalidade da outra. As relações se implicam, se ligam, se conectam, mas não se bastam ou se homogenizam. Também não há exterioridade do poder em se tratando de outras relações (como processos econômicos, relações de conhecimento e relações sexuais), pois estas lhe são imanentes. É justamente através da partilha dessas relações, de seus efeitos e contradições, que se dão as relações de poder. Estas são, ao mesmo tempo, produtoras das condições internas destas diferenciações, efeito e condição do poder, onipresença do poder. Não porque o poder atue como uma superestrutura repressiva ou recondutora, mas por possuir, lá onde age, uma ação diretamente produtora (FOUCAULT, 2006a).

Se ressaltamos que o poder só pode existir se exercendo é preciso que, igualmente, ressaltemos o caráter tecnológico das relações de poder. Não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos, mesmo que estes possam ser aplicados sobre um conjunto qualquer de indivíduos. Isso não quer dizer que resulte de uma escolha individual ou da decisão de um sujeito. A racionalidade do poder reside no campo das estratégias, que, entrelaçadas, encontrando apoio e condição em outra parte, esboçam dispositivos de conjunto. As miras e objetivos ainda são perfeitamente visíveis, mas acontece de não haver mais ninguém para tê-las concebido. Há um “[...] caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos ‘inventores’ ou responsáveis quase nunca são hipócritas” (FOUCAULT, 2006a, p.105).

As pesquisas de Foucault acerca do funcionamento do poder se mostram, afinal, fundamentais para a compreensão da atualidade. Michael Hardt e Antonio Negri (2006) reverberam as premissas de poderes que se exercem em rede ao apresentar a noção de *Império*, que não pode ser localizado nem em um ponto específico nem na dualidade entre polos de governo. Segundo os autores, o fim gradual dos regimes coloniais e, posteriormente, o declínio das barreiras soviéticas ao mercado capitalista, vieram acompanhados de uma nova configuração de poder global, na

qual nenhum Estado-nação pode ser entendido como soberano. Assim, nas últimas décadas, um processo de globalização “irredutível e irreversível” de trocas econômicas e culturais avança velozmente, desfazendo as fronteiras fixas dos Estados-nação. “Juntamente com o mercado global e com circuitos globais de produção, surgiu uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando – em resumo, uma nova forma de supremacia” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 11).

O Império é apresentado pelos autores como a substância política que regula essas permutas globais. Sua hipótese básica não é a do fim da soberania, mas a de uma nova forma de soberania “[...] composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única” (HARDT, NEGRI, 2006, p. 12). Pelo menos duas características do Império merecem destaque em nossa pesquisa. Em primeiro lugar, seu exercício através de redes acentradas de poder (característica que também marca sua diferenciação em relação ao imperialismo). É patente que as fronteiras fixas, estabelecidas pelos Estados-nação modernos, foram fundamentais para o colonialismo europeu e para a expansão econômica. Essas fronteiras estabeleciam centros de poder que exerciam o controle sobre os territórios externos, impossibilitando ou facilitando a circulação econômica e cultural através de barreiras e canais. O imperialismo, por conseguinte, se configurou como uma extensão da soberania dos Estados-nação para além de suas fronteiras, de forma que territórios existentes puderam ser parcelados e o “mapa mundial pôde ser codificado em cores europeias”:

Onde quer que deitasse suas raízes, a soberania moderna construía um Leviatã que cobria como um arco seu domínio social e impunha fronteiras territoriais hierárquicas, para fiscalizar a pureza de sua identidade e para excluir tudo que representasse o outro. A transição para o Império surge no crepúsculo da soberania moderna (HARDT; NEGRI, 2006, p. 12).

Em contrapartida, o Império não estabelece fronteiras fixas ou centros de poder, ele funciona em rede, como um mecanismo de *desterritorialização* e *reterritorialização* geral, que “[...] administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas globais por meio de estruturas de comando reguladoras” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 12-13). As transformações do mercado e das fronteiras globais marcaram uma mudança fundamental em relação ao imperialismo, diluindo as barreiras, abrindo os canais de fluxo de mercadoria, cultura e pessoas, mutação que vem acompanhada

de uma nova dinâmica dos processos produtivos dominantes. No Império, a mão-de-obra industrial possui um papel restrito e, em seu lugar, ganhou prioridade a mão-de-obra comunicativa, cooperativa e “cordial” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 13). Isso porque o próprio funcionamento do capitalismo passou a ser essencialmente dispersivo e já não pode mais ser relegado ao confinamento da fábrica. É o modelo de trabalho da empresa *Google*, sustentado pela criatividade e que, para tanto, incorpora a diversidade a serviço do capital: “e a fábrica cedeu lugar à empresa” (DELEUZE, 2006, p. 223).

Para Hardt e Negri, o atual esquema de produção de riquezas, tende cada vez mais para uma produção biopolítica (que é a produção da própria vida social) em que econômico, político e cultural cada vez mais se sobrepõem e complementam um ao outro. Deleuze (1990), em seu *Post scriptum sobre sociedades de controle*, já apontava uma retomada de características da soberania, devidamente adaptadas, e a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação. No Império, não apenas as fronteiras fixas dos Estados-nação se diluem, mas também as das instituições (como a escola, as prisões, os hospitais, a empresa), que passam a funcionar de maneira contínua. Até mesmo a divisão entre países de Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo se confunde ou se dilui, de maneira que encontramos o Primeiro no Terceiro, o Terceiro no Primeiro e o Segundo, efetivamente, em parte alguma (HARDT; NEGRI, 2006, p. 13).

O Império “[...] incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 12), colocação que nos leva à segunda característica a ser destacada aqui: a ausência de exterioridade ao poder. A modernidade tratou de pensar uma soberania em termos de território (real ou imaginado), demarcando as fronteiras entre o Estado-nação e seu exterior, entre a ordem civil e a natureza, entre a ordem natural das energias e o espaço civil da razão e consciência, entre as sociedades primitivas e os limites do mundo civil. Portanto, o “[...] processo de modernização, em todos esses variados contextos, é a internalização do fora, isto é, o ato de civilizar a natureza” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 207).

No Império, essas relações dialéticas dão lugar a relações híbridas, entrelaçadas e artificiais, de maneira que a natureza, a política e a história não podem mais ser pensadas em qualquer posição de exterioridade. Cada vez mais a ordem entre o que é natural e o que é exterior se desfaz. Os fenômenos naturais já “[...] não são vistos como originais e independentes do artifício da ordem civil” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 206). Da mesma maneira, público e privado se confundem de tal forma que não é mais possível discerni-los. A história baseada na dialética hegeliana (na qual o Eu soberano confrontava seu Outro) segue o curso proposto por Fukuyama¹² e chega ao fim, mas exclusivamente “[...] como movimento de uma dialética de contradições, jogo de negações e subordinações absolutas. Os binários que definiram o conflito moderno tornaram-se difusos” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 209).

Na atualidade já não é possível definir quais países estão ou não em guerra ou quais inimigos estão enfrentando. As grandes guerras imperialistas foram sublevadas por um período de *paz*, onde as guerras em defesa da sociedade são contínuas. As guerras da pós-modernidade se materializam nos conflitos internos, menores ou constantes, na proliferação de múltiplos inimigos, esquivos e silenciosos: inumeráveis guerras travadas em nome da paz. Na lógica do Império, toda guerra é uma guerra civil, uma ação policial microfísica.

As proposições de Hardt e Negri a respeito do funcionamento do poder imperial são importantes lições para que possamos pensar a atual configuração política, econômica e social, se é que existe qualquer distinção entre uma e outras. Ao contrário do estriado modelo da modernidade, o espaço da soberania Imperial é liso e cruzado por tantas falhas que, sua uniformidade e continuidade são apenas aparentes. Ou melhor, ele se move em direção às acentralidades e dispersões do poder apontadas por Foucault. Se a arquitetura que marca o poder moderno é o panóptico, a soberania imperial, por outro lado, pode ser compreendida por intermédio de um dispositivo baseado na arquitetura do mercado mundial (embora

¹² Referência ao famoso artigo *O fim da história* (1989), do historiador norte-americano Francis Fukuyama.

este constitua, com efeito, uma antiarquitetura): contrariado por barreiras, inclusivo, extensivo, onde o lucro é gerado pela troca, pelo contato, pelo comércio, dispositivo acentrado e fluído que não depende de *um* lugar ou *um* operador.

Nesse sentido, a crise da modernidade, definida com contornos claros, cede a vez a uma onicrise no mundo imperial. No espaço liso do Império, não há *lugar* de poder – ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum. O Império é uma *ou-topia*, ou, de fato, um *não-lugar* (HARDT; NEGRI, 2006, p. 210).

Após este encontro com o conceito de Império, retomemos algumas características do poder que abordamos até o momento: o poder não é coisa, não é algo que se detêm ou deixa-se de possuir, mas ação sobre outras ações, que só existe na medida em que se exerce. O poder não pode ser resumido à violência ou ao consentimento, embora ambos possam estar presentes nas relações de poder. O poder não é único ou homogêneo, mas múltiplo, é efeito e condição de outras relações, das quais ele não se encontra em posição de exterioridade. O poder vem de baixo e se exerce em rede, sendo as grandes dominações efeitos hegemônicos sustentados pela continuidade dos afrontamentos que se dão no corpo social; enfim, ele circula por meio de tecnologias anônimas e dispositivos de conjunto, que independem de um comitê ou de sujeitos para regê-los.

Trata-se, por conseguinte, de uma modulação das condutas e da ordenação das probabilidades. De maneira sucinta: ordenar o eventual campo de possibilidades do outro. Se destacamos isso é apenas para reafirmar que o exercício do poder implica na existência de liberdade, que ele não deriva exclusivamente nem de relações de violência nem de contratos voluntários. Se podemos colocar o poder ao lado de algo, esse algo encontra-se no modo de ação singular do governo e da governamentalidade dos indivíduos ou grupos de indivíduos. O poder só pode se exercer sobre sujeitos “livres”, compreendendo-se como livres aqueles sujeitos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas e diversos comportamentos podem realizar-se. A produção de indivíduos pelo poder está, então, intimamente conectada a uma produção de condutas desejáveis dentro de um campo de possibilidades indeterminado. [...] O poder tem, como contrapartida ou como condição de possibilidade, a liberdade dos sujeitos. O governo concebido como “estruturação do campo de ação eventual dos outros” supõe um sujeito que lhe corresponda, que lhe seja correlato, que lhe resista. (PELBART, 2013, p. 230)

Poder e liberdade não se encontram, desta forma, em uma relação de exclusão, mas em um jogo muito intrincado, onde a liberdade aparece como pré-condição para a existência do poder. Não se trata de uma relação ao modo dos contratualistas, na qual o sujeito renuncia a parte de sua liberdade, nem exatamente de uma *servidão*

voluntária, mas de uma vinculação, em que a liberdade é condição e suporte das relações de poder. Destarte, ao mesmo tempo em que é preciso que haja liberdade para que o poder se exerça, ela só pode se opor a um poder que busque determiná-la inteiramente. Entre liberdade e poder, menos que uma luta ou uma disputa, ocorre uma provocação. No cerne das relações de poder, *provocando-as*, está a força do desejo e a transgressão da liberdade, construindo uma relação de *agonismo* ou combate que é, ao mesmo tempo, de incitação e provocação permanente (FOUCAULT, 1995).

Demonstrar que a liberdade é pré-condição e suporte das relações de poder é fundamental para que possamos abordar as resistências, uma vez que, segundo Foucault, lá onde há poder há resistência (FOUCAULT, 2006a, p. 105). As relações de poder só podem se exercer em uma condição na qual os sujeitos possam fugir, escapar, encontrar uma linha de fuga, uma artimanha, um relevo ou uma adjacência. Essas relações não se encontram em posição de exterioridade quanto ao poder. Os múltiplos pontos de resistência atuam como pontos de apoio, alvos e adversários, estão presentes nos exercícios de poder como seu *outro termo*, seu *interlocutor irreduzível*.

Se sublinhamos que entre poder e resistência há uma constante provocação, isso não quer dizer que as resistências atuem de maneira reativa, sendo o *reverso passivo* do poder. Da mesma maneira que o poder forma uma espessa rede que recobre todo o corpo social e atravessa as instituições e aparelhos, sem neles se localizar, os pontos de resistência também se encontram dissolvidos, não estando, de maneira alguma, situados neste ou naquele indivíduo, nem mesmo em qualquer instituição. A distribuição das resistências é irregular, forma pontos, nós, focos, de maior ou menor intensidade, se pulveriza, toma partes da vida.

Para Foucault (1999, p. 78), as grandes revoluções que pretenderam tomar de assalto o Estado, só foram possíveis a partir da “[...] codificação estratégica desses pontos de resistência [...]”, da sua convergência em torno de uma verdade e de uma unidade e da sua passagem de força criativa para integrante dos domínios institucionais das relações de poder. O que dá forma às resistências, portanto, não é a sua integração em um sistema mais geral e totalizante de *verdade*, mas sua

própria generalidade e inventividade. Sendo assim, as resistências, sempre no plural, são múltiplas e inconstantes. Não é que não estejam presentes nas mudanças maciças e radicais, mas é mais comum encontrá-las atuando em pontos móveis e transitórios, produzindo fragmentações e deslocamentos. Elas “[...] percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (FOUCAULT, 2006a, p. 107). E é nesse campo, de correlação de forças entre poder e resistências, que se deve tentar analisar os mecanismos de poder.

O que desejamos acentuar é o caráter movente e transitório das resistências, sua multiplicidade e sua interlocução com o poder. É possível compreender que, assim como o poder não dispõe de um centro de ação, as resistências também não operam de maneira unitária, possuindo *uma* alma ou *um* foco: são movimentos plurais, incertos e transitivos. Compreender que é no campo dessa correlação de forças que se deve tentar analisar o poder é uma maneira de escapar à dualidade do pensamento Soberano-Lei que tanto fascinou diversas análises historiográficas e políticas. É preciso fisgar as resistências como forças que se alastram por baixo das grandes revoluções, exatamente porque o poder não se reduz ao Estado, as relações de poder não se dão na clássica conjunção binária dominador/dominado, mas, antes, por meio de mecanismos muito complexos e mutáveis. No entanto, isto não implica em asseverar que não ocorram, efetivamente, circunstâncias de dominação.

Em numerosos casos as relações de poder são fixadas de tal maneira que elas são perpetuamente dissimétricas e que a margem de liberdade é certamente limitada [...]. Nesses casos de dominação – econômica, social, institucional, sexual – o problema está, com efeito, em saber onde vai se formar a resistência (FOUCAULT *apud* SAMPAIO, 2006, p. 114).

As resistências desenvolveram formas específicas de combate contra configurações particularmente assimétricas de poder, de coerção e de controle, exercidas sobre certos grupos sociais, como as mulheres, os loucos, os homossexuais e bissexuais, os prisioneiros e os alunos (FOUCAULT, 1999). Como seria possível, a partir disso, compreender essas resistências que não podem ser encaixotadas em uma concepção ontológica universalizante, mas são globais e explodem por toda parte? Como pensar resistências que demandam, sincronicamente, uma igualdade plena

de direitos e um reconhecimento de suas especificidades, de suas singularidades? Essas resistências só podem ser pensadas em redes que se esparramam pelo corpo social, sem, todavia, massificá-las exclusivamente como *povo* ou como *classe*.

Neste aspecto, Hardt e Negri (2005) destacam as lutas feministas e antirracistas, quando estas afirmam desejar um mundo onde as diferenças raciais ou de gênero prossigam existindo sem determinarem hierarquias de poder, em suma, um mundo onde a diferença possa se expressar livremente. Sem embargo, “[...] para acabar com o caráter limitador, negativo e destrutivo das diferenças e transformá-las em nossa força [...], precisamos transformar radicalmente o mundo” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 141). É essa proposta, de mudança radical, que Foucault parece ter notado em meio às lutas transversais, imediatas e globais, das quais tratou em *O sujeito e o poder*. Radicais não porque pretendam uma revolução maciça que deseja tomar o aparelho de Estado (embora não possamos deixar de destacar seu caráter revolucionário), mas por se constituírem em rede e por buscarem uma mudança que precisa ser realizada lá onde os sujeitos são constituídos, na circulação do poder.

Uma compreensão pertinente das resistências como redes de criação afirmativas está na noção de *multidão*. O desejo de um mundo onde as diferenças sejam nossa força e não o cerceamento e a hierarquização da nossa potência, exprime um desejo de fazer multidão. Ao sugerirem que o poder imperial se exerce em rede, Hardt e Negri (2005) também direcionam essa proposta para os movimentos de resistência: a multidão é “[...] a alternativa viva que vem se constituindo dentro do Império” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12). Ela se distingue dos conceitos de *povo*, de *massa* e de *classe operária*, já que estes são incapazes de comportar sua diversidade, seu colorido e seu caráter irrestrito.

O povo é um conceito que parte de uma percepção unitária e amortiza a diversidade da multidão em uma identidade única e insuficiente. A multidão, em contrapartida, é repleta de inúmeras diferenças internas, de uma multiplicidade de diferenças singulares: “[...] diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12). A multidão tampouco

pode ser reduzida às massas, pois estas são cinzas e heteromorfas, nelas as singularidades rapidamente se desvanecem na indiferença do todo.

O desafio da multidão é construir uma multiplicidade social que seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que mantém vivas as diversas singularidades. “Na multidão, as diferenças sociais mantêm-se diferentes, a multidão é multicolorida” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 13). A multidão se diferencia ainda da classe operária, conceito exclusivo que a distingue dos outros trabalhadores ou que distingue os trabalhadores assalariados dos demais. A multidão é um conceito aberto e precisa considerar as modificações na produção, “[...] não apenas a produção de bens materiais, mas também a produção de comunicações, relações e formas de vida [...]” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 13) e sua consequente apropriação pelo capital, na medida em que este se estende por toda a produção social.

Há, além disso, mais uma divergência da multidão em relação às massas: nessas os sujeitos sociais são essencialmente passivos, incapazes de governar a si mesmos. É recorrente na teoria política de que as diversidades e as multiplicidades sejam tratadas como se necessitassem estar sujeitas ao governo do *Uno*, pois só aquilo que é uno pode governar (seja o monarca, o partido, a classe operária, a polícia, o povo ou o indivíduo). Nesta linha de pensamento a multiplicidade, intempestiva e agitada, é incapaz de se governar e necessita de ser governada pela unidade, calma e transcendente.

A multidão, no entanto, é composta por sujeitos sociais ativos, que desafiam a lógica soberana de “[...] um *corpo político* dotado de uma cabeça que comanda, de membros que obedecem e de órgãos que funcionam conjuntamente” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 140). Embora se mantenha múltipla internamente, ela é dotada da capacidade de agir em comum, de construir movimentos de resistência plenamente democráticos, de se governar, desafiando, por conseguinte, a lógica soberana. “Em vez de um corpo político com uma parte que governa e outras que obedecem, a multidão é *carne viva* que governa a si mesma” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 140).

As estratégias macropolíticas buscam constantemente reorganizar as diferenças da multidão em povo, massa, classe trabalhadora ou indivíduo, tentativas de alojá-las

sob o governo da unidade. Porém, esta não pode ser limitada a conceituações unitárias, se ela se unifica é sempre de maneira inconstante e transitória. Daí a necessidade de a diferenciarmos de conceitos que pretendem trata-la a partir de uma lógica binária e heteromorfa.

Os poderes só podem operar em função de uma multiplicidade de pontos de resistência, que se distribuem de maneira irregular pelo tempo e pelo espaço, e que estão presentes em toda a rede de poder “[...] 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” (FOUCAULT, 2006, p. 106). Da mesma maneira que os poderes formam uma trama que atravessa os aparelhos e instituições sem neles se localizar, as resistências, plurais e pulverizadas, atravessam os indivíduos e as estratificações sociais sem estarem contidas neles ou por eles. Se a multidão não pode ser limitada a alguns poucos princípios heterogêneos é justamente porque ela está em embate com poderes que também não se reduzem a tais princípios.

A internet pode ser tomada como exemplo. Os vários pontos que constituem a rede de internet se interconectam ao mesmo tempo em que se mantêm diferentes, sem fronteiras fixas, sempre sujeitos a uma nova intervenção, pois “[...] as fronteiras externas da rede são de tal forma abertas que novos pontos nodais e novas relações podem estar sendo constantemente acrescentados” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 14).

A multidão está em agonismo com poderes que não são unitários, que não podem ser identificados em apenas uma instância e contra os quais as resistências micropolíticas são fundamentais. Através delas as redes se mantêm em constante expansão e as diferenças podem circular livremente e por igual, nos proporcionando meios para construirmos o *comum*. Ainda nessa perspectiva, Manuel Castells (2013) afirma que:

Se o poder é exercido programando-se ou alternando-se redes, então o contrapoder, a tentativa deliberada de alterar relações de poder, é desempenhado reprogramando-se as redes em torno de outros interesses e valores, e/ou rompendo as alternâncias predominantes, ao mesmo tempo que se alteram as redes de resistência e mudança social. (CASTELLS, 2013, p. 13)

Atualmente resistências das mais diversas se tornam possíveis a partir da criação de redes abertas e plurais, que possibilitam uma infinidade de encontros, trocas e produção de afetos. Isso não quer dizer que estejamos falando de uma realidade onde não existam relações de poder ou onde todos alcançaram plena igualdade, mas da possibilidade de exercermos nossas diferenças e agirmos conjuntamente, apostando na composição de relações mais democráticas e diversas. A cartografia do poder imperial ainda está sendo escrita “[...] com muita resistência, muita luta e com os desejos da multidão [...]” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 16), pois sua construção é uma resposta reativa às diversas lutas movidas pelo desejo de libertação e internacionalização da multidão contra o maquinário do poder.

Anteriormente indicamos as relações entre forças como aspecto tanto do poder quanto das resistências. É preciso delinear que há um primado nessas relações, de maneira que as forças que constituem o poder tendem a ser reativas enquanto as resistências atuam de maneira preferencialmente ativa, sendo poder e resistência não-equivalentes. “A resistência seria o móvel prioritário, porque ativo, enquanto o poder agiria segundo uma estratégia reativa” (SAMPAIO, 2006, p. 67).

Para Foucault, a existência das relações de poder está intrincada à das resistências, colocação que assinala um aspecto de ineficácia do poder: embora onipresente, produtor e positivo, o poder não carrega consigo o aspecto ativo das forças. Este só pode funcionar como reação aos movimentos empreendidos pelas resistências, que são primeiras e se materializam nos corpos e nas vidas que estão em choque com os poderes em uma tentativa constante de desarticular suas engrenagens. O poder se articula, destarte, como gerente das criações e da inventividade, sendo, antes, um exercício de separação em relação a tudo aquilo que é ativo, afirmativo e criador de mundos.

Se quisermos compreender a ação criativa das resistências hoje, precisamos perceber que elas não são um complemento negativo do poder, mas constituem um vetor próprio, são um traço do qual os poderes não conseguem se livrar, com o qual eles entram em agonismo para constituir-se. As resistências traçam as linhas que o poder persegue e espreita, enquanto, por outro lado, o ameaçam, o enfrentam e o recusam. Elas não são secundárias, mas constituídas em seu contato incessante

com o poder. Estão encerradas em uma espécie de impossibilidade de escapar por completo, enquanto, ao mesmo tempo, recusam-se a participar inteiramente. Por isso, muitas vezes, optam por perverter, desqualificar e deturpar, propondo, incessantemente, uma reorganização social (ALVIM, 2011).

Embora seja explícito o envolvimento de Foucault com a análise do poder, ele afirma que seu objetivo estava em compreender a formação dos sujeitos, mais precisamente a maneira pela qual, em nossa cultura, os indivíduos tornam-se sujeitos. Não nos parece mera coincidência que a constituição dos sujeitos ganhe relevância justamente no momento em que determinadas resistências adquirem como foco a construção, ou, mais precisamente, a desconstrução das subjetividades que amarram e aprisionam os sujeitos, no limite, os processos de dessubjetivação. Também não é coincidente que a guinada de Foucault para o estudo das práticas de si se misture com o estudo da biopolítica.

Quando a figura do sujeito aparece na obra do último Foucault, não é como um desvio da análise biopolítica, mas é a culminação da análise do biopoder, esse poder sobre a vida que passa pelo sujeito, já que este é o modelo pelo qual o poder acapara a vida (PELBART, 2013, p. 231).

Nessa acepção, o filósofo Preciado nos parece fazer um uso interessante da conceituação de poder e resistências foucaultiana, que passa pela constituição dos sujeitos. Em *Manifesto contrassexual* (2015) ele ressalta que, em *A vontade de saber*, Foucault identificou a sexualidade como produto de uma série de mecanismos e dispositivos que atuam de maneira positiva, e não como resultado negativo da repressão sexual. Porém, os levantamentos de Foucault em relação aos mecanismos de produção da sexualidade permaneceram tímidos e não chegaram a produzir uma teoria que, por exemplo, permitisse uma análise dos “[...] dispositivos que viabilizaram as diversas inscrições sexuais do corpo feminino – tão diferentes como a heterossexual ou a lésbica, a casada ou a solteira, a frígida ou a ninfomaníaca, a casta ou a prostituta” (PRECIADO, 2014, p. 90).

É na teoria *queer*, na noção de performance de gênero, e nas suas subseqüentes críticas, que Preciado encontra uma maneira de continuar a análise desses mecanismo e dispositivos. O filósofo demonstra, por meio da história inscrita no corpo dos indivíduos atravessados pelo poder disciplinar e pela sua conjunção

biopolítica, que a sexualidade e as concepções de *homem*, *mulher*, *sexo* e *raça* são efeitos de uma técnica de produção dos corpos e das individualidades.

É significativo na pesquisa de Preciado, a respeito da produção da sexualidade e do gênero, que este tome os sujeitos como efeitos de um poder positivo. Com o surgimento da biopolítica, o corpo vivo torna-se *bem* e *mercadoria*, e a regulamentação da sexualidade torna-se fundamental para a produção heterossexual da vida, intensamente ligada ao trabalho e à procriação (PRECIADO, 2014). Essa produção, embora seja vista em ação hora na clínica, hora na família, hora no setor social, não está centralizada em um Estado repressor, ou, ainda, em um poder repressor, mas em um poder que produz corpos e subjetividades através de técnicas dotadas de miras e objetivos muito precisos.

Preciado nos propõe maneiras de resistir que passam pela destruição dos papéis de gênero e da heterossexualidade compulsória, através de experiências e experimentações realizadas no ponto mais extremo do poder: o corpo dos indivíduos. O próprio autor faz experimentações em seu corpo, sejam com drogas ou com injeções de hormônios, e desterritorializa a própria identidade: sai da designação de mulher para a afirmação como homem¹³, trança sua produção

¹³ Gostaríamos de ressaltar que, as pesquisas de Preciado a respeito de gênero e da produção da sexualidade, se entrelaçam com experimentações realizadas no próprio corpo do autor. Ele “[...] encarnou o questionamento sobre identidade de gênero numa experiência em que se fez cobaia. Durante duzentos e trinta e seis dias, se auto-aplicou testosterona, o hormônio produzido pelos testículos, sem seguir nenhum tipo de protocolo médico prévio” (RODRIGUES, 2016). Sobre esta experiência, Preciado afirma, em *Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era* (2008), que: “Com esta intoxicação voluntária, quis mostrar que meu gênero não pertence nem à minha família, nem ao estado, nem à indústria farmacêutica. É uma experiência política [...] Tomei a testosterona não para me tornar homem, mas para acrescentar uma prótese molecular à minha identidade transgênero” (PRECIADO apud RODRIGUES, 2016). Após essa experiência, o autor inicia o ano de 2015 com a carta *Catalunya trans*, onde reforça que pediu para os seus amigos, e também para pessoas que não o conhecem, que mudassem “[...] o nome feminino que me foi assinalado no nascimento por outro nome. [...] Beatriz é Paul.” (PRECIADO, 2016a). Nessa carta Preciado forja, a partir de sua condição como homem trans, um paralelo com a situação política da Catalunha, assinalando que seu processo de transição se assemelha ao processo de independência catalão. “Dito de outro modo, o processo de constituição de uma Catalunha livre poderia se parecer, em suas modalidades de relação com o poder, na memória e no futuro, às práticas de invenção da liberdade de gênero e sexual que se levam a cabo nas micropolíticas transexuais e transgênero” (PRECIADO, acesso em 15 de abr. 2016a). Para o autor, devir-trans, assim como devir-independente, significa começar por renunciar. “Renunciar a anatomia

acadêmica com forças de resistência oblíquas e com as forças do poder contra as quais as potências do corpo e da vida se chocam.

Não se trata de afirmar que os indivíduos estão desprovidos do poder de ação, mas que são ceifados da potência que pode provir de suas subjetividades. Para Hardt e Negri (2014), o poder é uma ação de um sujeito sobre outro e é também um constante relacionamento entre comando e resistência. Em *Declaração: Isto não é um manifesto* (HARDT; NEGRI, 2014), os autores apresentam diversas formas de construção subjetiva que tratam de cercear o indivíduo de sua potência diretamente produtora, de sua liberdade e da instauração de um constante estado de exceção¹⁴ e medo generalizado.

As lutas atuais se encontram, então, vinculadas a um processo destituente e não constituinte, de tal maneira que se desprendem das relações preexistentes e se encontram já no outro lado (HARDT; NEGRI, 2014). Na descoberta e construção de novas subjetividades residiria a condição para a existência de relações onde a individualidade não anule a diferença, de relações mais sustentáveis e verdadeiramente democráticas que correspondam aos desejos criativos da multidão.

Para Foucault, viver em sociedade é, necessariamente, estar atravessado por relações de poder, mas isso não quer dizer que precisamos aceitar essas relações na condição em que nos foram apresentadas. Para nós isso significa que é sempre possível produzir resistências, com todas as suas improbabilidades,

como destino e a história como prescritora de conteúdos doutrinários. Renunciar ao corpo, ao sangue e ao solo como lei. [...] A batalha, portanto, começa com a des-identificação, com a desobediência e com a identidade. Rasgando o mapa, borrando o nome, para propor outros mapas, outros nomes que evidenciem sua condição e de ficção pactuada" (PRECIADO, acesso em 15 de abr. 2016a). Nestes, e em outros exemplos, é possível perceber como o autor faz da própria vida, e do próprio corpo, objetos de experimentação e experiência em ampla conexão com a articulação dos poderes e das situações políticas atuais, em seu constante atrito com termos que pretendem limitar o gênero ou as sexualidades.

¹⁴ Sobre o conceito de estado de exceção ver: AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

espontaneidades ou violências, e que resistir passa pela produção de novas subjetividades, que descolem o sujeito daquelas a que ele foi vinculado.

O funcionamento dos poderes atuais, conectados ao capital e dispostos nos moldes do mercado mundial, procura estar ligado à celebração da diversidade, embora essa conexão só possa se estabelecer na forma da reação às demandas dos movimentos resistentes, como o Maio de 68 francês, a Revolta de Stonewall e o Panteras Negras, ambos nos EUA. Isto porque, em última instância, as forças que se apresentam terminologicamente como *resistentes* são as forças do poder. Estas são incapazes de criar em seus próprios termos, ou seja, sem uma ação administrativa e separativa em relação às lutas. Ou seja, as relações de poder estão entranhadas nas forças afirmativas, pois elas se distendem, se afrouxam, se liquefazem e se derramam por toda parte, separando as resistências de sua potência criativa e produtora.

No mundo do capital, a diversidade sequestrada é um bem a ser vendido, a guerra é biológica e os heróis são drones anônimos. As resistências, por sua vez, atuam como fluxos contínuos e dispersos de luta e criação. Luta-se, por exemplo, pelas ruas, na forma das barricadas e das ocupações, e, ao mesmo tempo, inventam-se novos afetos lésbicos, gays, bissexuais, trans ou travestis. Trata-se de uma multiplicidade incalculável de subjetividades, com vozes dispostas a gritar quando supostamente não deveriam falar, dispostas, igualmente, a destruir os pilares de uma humanidade branca, heterossexual, europeia e cisgênera. Neste aspecto, reconhecer o legítimo questionamento da multidão não é falar em uma multiplicidade de sujeitos, nem mesmo de *Eus* produzidos pelo poder (e individualizados), mas reivindicar a singularidade e a inventividade que as diversas subjetividades, articuladas e coletivas, comportam.

4 CARTOGRAFIA DO CORPO SEM ALMA: SOBERANIA E DISCIPLINA OU O CASTELO E O LABIRINTO

I've been wasting all my time
with the devil in the details.
I've got no energy to fight,
he's a fucking pal o'mine,
that devil in the details

And he's fixing up to take a bite,
I don't see the point in trying,
I've got the devil in the details.
He's gonna teach me wrong from right,
that fucking pal o'mine,
the devil in the details.
(Placebo, Devil in the details, 2009)

Da Idade Média ao fim do Antigo Regime, a mecânica do poder europeu apoiava-se no soberano: imagem visível, presente, tangível, sobre a qual o pensamento jurídico era construído. Esse regime é caracterizado, em primeira instância, por um poder diretamente exercido pelo soberano sobre seus súditos, especialmente o poder do soberano sobre a vida e a morte. Trata-se de um direito assimétrico, que pende para o lado da morte: “O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir” (FOUCAULT, 2006a, p.148).

No século XVII, sobretudo no século XVIII, podemos notar uma mudança importante no funcionamento do poder que não exclui, de imediato, a teoria soberana enquanto norteadora dos códigos jurídicos. Ou então, ocorre uma inversão nas relações de poder que, a partir desse momento, tomam de assalto a vida. A morte era o momento em que a soberania se insinuava de maneira espetacular e imperativa. No entanto, é na gestão da vida dos homens que se concentra a nova mecânica que podemos chamar de disciplinar; gestão dos corpos dos homens, de sua anatomia e de seu funcionamento. Segundo Foucault (2003, p. 187) esse “[...] novo mecanismo de poder apoia-se mais nos corpos e seus atos que na terra e seus produtos”.

Agora que investigamos os principais deslocamentos das pesquisas de Foucault (arqueologia, genealogia e subjetivação) e nos detivemos na conceituação do poder,

podemos passar ao estudo específico dos dispositivos que o filósofo encontrou em sua analítica do poder.

Para um melhor entendimento de como funciona a biopolítica é preciso compreendermos como se deu a passagem de um poder que se exercia através da captura (de bens, de terras, de taxas) e da exigência da morte, para um dispositivo que se apropria da vida e que atravessa os corpos com o objetivo não apenas de aprofundar a sujeição ou de aumentar suas habilidades, mas de gerar uma relação onde o corpo se torne tanto mais dócil quanto mais útil, e vice-versa.

Portanto, faremos uma exploração dos estudos de Foucault a respeito do funcionamento da soberania e da disciplina e, depois, nos encontraremos com Franz Kafka *duplicado* por Foucault (ou vice-versa) em uma *experimentação* que nos permita, na prática, compreender a atuação do poder disciplinar como poder positivo e produtor, passível de ser enfrentado por uma contra-construção subjetiva, permeada pelo afeto e pelo fluxo do corpo.

4.1 A soberania e a morte: o corpo supliciado.

Podemos explicar o direito de soberania como o de *fazer morrer ou deixar viver*: Está nas mãos do soberano decidir se exige a morte do súdito ou se o permite viver. Afirmar isso é retirar a vida e a morte da série de fenômenos que se localizaria fora do poder político para compreendê-las dentro do funcionamento das relações de poder. Assim, segundo Foucault:

[...] o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. (FOUCAULT, 2002, p. 286).

Foucault (2002) prossegue afirmando que o poder soberano é exercido por um direito de espada, além de uma política do confisco. O príncipe não é apenas estadista, mas também chefe de guerra e, como tal, exerce seu direito de vingança sobre o inimigo. Cada crime, cada infração é um desafio direto ao soberano, pois ele é a própria lei e, sendo assim, o súdito desobediente às leis passa ao status de inimigo, de adversário do príncipe.

O corpo do súdito é o local onde o príncipe expõe a verdade e a magnitude de seu poder, é o corpo condenado, torturado e supliciado que mantém a dinâmica do poder soberano. Na jurisprudência do Período Clássico, que, para Foucault, vai do século XVI ao fim do Antigo Regime, o processo de condenação do acusado ocorria de maneira sigilosa, longe dos olhos do povo e até mesmo do próprio suspeito, através de uma dinâmica de junções e esquemas quantitativos de provas que tornavam os processos acusatórios *invisíveis*, no sentido de não aparecerem para os súditos. Em *Vigiar e Punir* a lógica das torturas inquisitoriais, dos suplícios e dos cadafalsos é exposta como pertencente não a um regime bárbaro, mas a um mecanismo que faz funcionar, de forma perfeitamente calculada, a máquina soberana.

Entre o suplício e as demais técnicas soberanas há um esquema de produção de verdades sobre o crime, bem como sobre o corpo do supliciado, que “[...] se insere em primeiro lugar no cerimonial judiciário que deve trazer à luz a verdade do crime” (FOUCAULT, 2007c, p. 32). O sigilo em relação ao processo contra os acusados faz com que a instituição da verdade sobre o crime caiba apenas ao soberano e aos seus magistrados. Daí a tortura ser um dos mecanismos utilizados para se conseguir essa verdade a respeito do crime e de extraí-la, de maneira que o próprio acusado reconheça sua culpa não apenas para os inquisidores, mas também publicamente durante o suplício. Esse processo marcava uma relação entre o criminoso e o soberano, uma disputa que deveria culminar com a vitória do soberano e com a demonstração da imensidão de seu poder. As marcas deixadas nos corpos supliciados são a prova da força desse poder monárquico, a visibilidade da punição atua não apenas no corpo do acusado, mas também na memória do povo, importante peça nos rituais de suplício.

A tortura é parte de uma economia da punição e do processo de busca pela verdade. O processo de acusação clássico, com junções de provas classificadas como incompletas ou *meias provas*, não visava apenas que a verdade fosse obtida através do estudo empírico das evidências, mas também tratava cada nova prova ou novo indício como uma nova certeza da culpa sobre o criminoso. Assim, todo aquele sobre quem pairava alguma suspeita tornava-se culpado, mesmo que essa culpa residisse apenas no fato de haver uma acusação. Por exemplo, aquele que resiste à tortura, aquele que não confessa, obtém, de certa maneira, uma vitória, uma prova de inocência. Não que a confissão constituísse a única maneira de assegurar a culpa do acusado, mas ela possuía o papel de ser uma prova essencial de verdade favorável à acusação.

Enfim, a demonstração em matéria penal não obedecia a um sistema dualista; verdadeiro ou falso; mas um princípio de gradação contínua: um grau atingido na demonstração já formava um grau de culpa e implicava consequentemente num grau de punição (FOUCAULT, 2007c, p. 37).

O acusado é culpado da própria suspeita que recai sobre ele, merecendo, portanto, o castigo. Aqui, podemos nos aproximar da obra *O processo* (1925), de Franz Kafka, para ilustrar esse mecanismo. No *Capítulo Quinto* o autor, como é de seu feitio, exagera o método punitivo soberano, fazendo dois homens serem surrados pela mera suspeita de uma denúncia. Os dois homens estão sendo espancados, pois a personagem K. teria se queixado deles para o juiz de instrução e, diante do argumento de K., de que não havia nenhuma queixa de sua parte, o espancador prontamente responde: “A punição não só é justa como inevitável” (KAFKA, 2006, p. 87).

É no momento do suplício, da punição justa e inevitável, que a verdade sobre o crime, até então detida nas mãos dos magistrados e do príncipe, é exposta ao povo. O poder soberano não possui um mecanismo de vigilância atento ao comportamento de cada cidadão ou uma economia de pequenas punições, quando ele aparece para punir, o faz de maneira espetacular e pune de maneira exemplar. O cadafalso é mais do que a demonstração da presença do rei, mais do que isso, ele é o local onde a verdade soberana será infligida sobre o corpo supliciado. Daí a necessidade das confissões públicas, da leitura das acusações para o povo, da conexão entre o suplício e o crime (furava-se a língua dos acusados de blasfêmia, cortavam-se os

pulsos dos assassinos ou reencenava-se o crime de maneira que a vítima consistia no próprio acusado). Um suplício que ocorresse em sigilo não apenas perderia sua eficácia teatral, como deixaria no povo uma incerteza sobre a punição; sua função não é purgar o crime ou reconciliar o criminoso com a sociedade, mas traçar sobre o próprio corpo do acusado os sinais das abominações cometidas. É preciso, por conseguinte, que ele seja ostentoso, que seja constatado por todos; que seja uma forma de exibição do triunfo do soberano sobre o corpo do súdito-criminoso ou súdito-inimigo. “O suplício não reestabelecia a justiça; reativava o poder” (FOUCAULT, 2007c, p. 43).

Podemos encontrar esse direito de vida e morte, característico do poder soberano, em atuação no *patria potestas* do direito romano (que concedia ao pai o privilégio de retirar a vida dos escravizados e dos filhos, já que ele as tinha dado), que é, essencialmente, um direito de confisco. Na teoria clássica há uma atenuação do *patria potestas*: entre soberanos e súditos ele não se exerce de maneira incondicional, apenas nos casos em que o soberano se encontre ameaçado, como um direito de réplica. Ao sofrer ameaças externas o príncipe podia exigir dos súditos, de maneira “indireta”, seu direito de vida e morte em nome da defesa do território. Porém, quando um súdito se levantava contra o soberano este podia matá-lo como maneira de castigá-lo (FOUCAULT, 2007c). “Encarado nesses termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal” (FOUCAULT, 2006a, p. 147).

É possível pensar que esse funcionamento está intimamente ligado a um poder que se baseia na tomada de posse, na apropriação de bens e riquezas, de serviços, do tempo e dos corpos. O poder soberano é, antes de tudo, direito de apreensão, de subtração das forças consideradas danosas, que resulta em um direito de se apropriar da própria vida para suprimi-la (FOUCAULT, 2006a).

Segundo Foucault (2003), há um princípio geral na relação entre direito e poder soberano: o período medieval das sociedades ocidentais constituiu um pensamento jurídico baseado essencialmente na figura do rei. “É a pedido do poder real, em seu proveito e para servir-lhe de instrumento ou justificação que o edifício jurídico das nossas sociedades foi elaborado” (FOUCAULT, 2003, p. 180). Seja para justificar os

poderes reais, ou para lhes impor limites, a centralidade do poder real, do direito de soberania, será o guia norteador dos códigos jurídicos (até mesmo quando o poder soberano não cobrir mais todo o corpo social). Afirmar isso resulta em dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram como função, basicamente, diluir a dominação dentro do poder para fazer aparecer, por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação da obediência.

O caminho que Foucault segue é inverso a esse. Sua busca é por fazer aparecer a dominação em sua brutalidade e demonstrar não apenas como o direito é um mecanismo de submissão, mas encará-lo como um conjunto de aparelhos, instrumentos e instituições, que põem em prática e veiculam estratégias de poder e não de soberania. “Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social” (FOUCAULT, 2003, p. 181).

Resumidamente, a teoria jurídico-política da soberania desempenhou quatro papéis. Em primeiro lugar, referiu-se a um mecanismo de poder efetivo: o da monarquia feudal. Depois, serviu como instrumento e justificativa para a constituição das grandes monarquias administrativas. Em terceiro lugar, foi uma arma utilizada em um duplo sentido: para limitar ou expandir a soberania. A partir do século XVI, e, sobretudo, no século XVII, ela servirá tanto como instrumento de crítica (de luta política e teórica) como de reforço para os apoiadores do poder real. Por último, ela desempenha ainda o papel de construir um modelo de crítica às monarquias administrativas, autoritárias e absolutas no século XVIII, a saber: o das democracias parlamentares (FOUCAULT, 2003).

4.2 As disciplinas e a vida: o corpo vigiado.

Um dos objetivos principais de Foucault em *Vigiar e Punir* é demonstrar que, nos séculos XVII e XVIII, advém uma nova mecânica do poder, munida de procedimentos e aparelhos específicos e, de certa forma, incompatível com a arquitetura jurídico-política soberana. Essa nova mecânica do poder deixa de se apoiar exclusivamente no confisco (dos bens, dos produtos da terra, da vida) e passa a gerir os corpos. Ela é exercida continuamente através de mecanismos como a vigilância e o exame, em oposição à descontinuidade dos mecanismos soberanos, cujas taxas e obrigações estavam repartidas e segmentadas no tempo. Trata-se de um outro mecanismo, mais minucioso, de coerções materiais, que não exige a existência de um soberano e de uma nova economia do poder, baseada no crescimento e na utilização das forças dominadas, que propiciam, ao mesmo tempo, o crescimento das forças e a eficácia da dominação (FOUCAULT, 2003). “Este novo tipo de poder, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa” (FOUCAULT, 2003, p. 188).

É possível acompanhar uma significativa reforma do aparato judicial destinado à punição nesse período. As críticas aos suplícios, e à barbárie por eles representada, são frequentes nos reformadores de fins do século XVII e do século XVIII, bem como o clamor por melhores e mais eficientes políticas de punição para as ilegalidades. O que se pode perceber é que, com o aumento das riquezas, dos meios de produção e da valorização dos direitos de propriedade, em conjunto com a ascensão da burguesia, a criminalidade praticada pelas camadas populares passa de uma criminalidade de direitos para uma *criminalidade de bens*. A luta contra agentes do fisco e o contrabando tendem a ser substituídos pelo roubo e pela pilhagem (FOUCAULT, 2007c).

Para Foucault (2007c), a reforma não é movida por um novo sentimento de humanidade ou pela descoberta de um sentimento de solidariedade com os criminosos, mas pela necessidade de melhor administrar as políticas de punição ou até mesmo por uma necessidade de novas políticas de punição mais brandas que,

contudo, abrangessem todo o corpo social. “A conjuntura que viu nascer a reforma não é portanto a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades” (FOUCAULT, 2007c, p. 70). As espetaculares demonstrações de força do poder soberano e sua vingança contra o corpo dos condenados tornam-se alvo da crítica dos reformadores não apenas pelo excesso do castigo, mas por sua má distribuição e irregularidade, sua lógica de funcionamento que atrela o direito de punir ao direito soberano de governar, fazendo do monarca detentor dos ofícios de justiça (FOUCAULT, 2007c).

Não são tanto, ou não são só os privilégios de justiça, sua arbitrariedade, sua arrogância arcaica, seus direitos sem controle que são criticados; mas antes a mistura entre suas fraquezas e seus excessos, entre seus exageros e suas lacunas, e sobretudo o próprio princípio dessa mistura, o superpoder monárquico (FOUCAULT, 2007c, p. 68).

A importância de observarmos as críticas feitas pelos reformadores ao funcionamento do poder soberano reside na necessidade de compreendermos que as mudanças elaboradas nas práticas jurídicas não ocorreram ao acaso. Elas fazem parte do estabelecimento de uma nova economia das relações do poder de punir, que não será mais centrada na figura do soberano ou em sua vingança pessoal contra o inimigo, mas distribuída, espalhada ou derramada por todo o corpo social, exercida em toda a parte e presente até mesmo nas menores infrações. Essa nova política do poder de punir está atrelada a uma importante mudança no funcionamento do poder: ao direito do poder soberano de *fazer morrer* e *deixar viver*, soma-se um direito novo, que não apaga nem anula o primeiro, mas modifica-o, tornando-se seu inverso (poder de *fazer viver* e de *deixar morrer*). Podemos seguir essa transformação através da teoria do direito:

Vocês já veem, nos juristas do século XVII e sobretudo do século XVIII, formulada essa questão a respeito do direito de vida e morte. Quando os juristas dizem: quando se contrata, no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para construir um soberano, para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, porque o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano. E, nesta medida, a vida pode efetivamente entrar nos direitos do soberano? Não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja, pura e simplesmente, o poder de matá-los? [...] Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político (FOUCAULT, 2002, p. 287).

Tais transformações são impelidas pelo aparecimento, por assim dizer, de técnicas de poder que são aplicadas diretamente sobre o corpo, enquanto corpo individual. Técnicas que buscam, igualmente, corrigir e aperfeiçoar o funcionamento do corpo através das disciplinas. A divisão de espaços, a hierarquia, o exercício, o exame, a vigilância, o panóptico: todos esses mecanismos atuam sobre o corpo para fazê-lo produzir, ou, antes, para que produza mais e melhor. O que percebemos é que entre o final do século XVII e início do século XVIII há uma primeira tomada do poder sobre a vida, concentrada nas forças do corpo individual e no corpo como foco de forças. O conjunto desses mecanismos, indescritíveis nos termos da teoria soberana, é o poder disciplinar.

Apesar de o poder disciplinar tender a excluir todos os pressupostos nos quais se baseava o poder soberano, a soberania permaneceu como princípio organizador dos códigos jurídicos, ao menos até o século XIX, por (no mínimo) dois motivos. Em primeiro lugar, ela serviu como permanente instrumento de crítica das monarquias e dos obstáculos ao desenvolvimento das disciplinas. Em segundo lugar, permitiu sobrepor as disciplinas a um mecanismo de direito que ocultava os procedimentos e técnicas de dominação disciplinares e garantia o exercício dos direitos soberanos através da soberania do Estado. Ou seja, no momento em que as disciplinas precisavam funcionar como mecanismo de dominação e, concomitantemente, se camuflar enquanto exercício efetivo do poder era necessário que a soberania se fizesse presente e que fosse reativada pelos códigos do aparelho jurídico.

Temos, portanto, uma teoria organizadora do corpo social e da delegação de poder e, ao mesmo tempo, um detalhado sistema de coerções disciplinares que garantem a coesão desse corpo. Há, então, a ilusão da existência de um centro de poder encontrado, por exemplo, na figura do Estado. Embora permaneçam existindo locais de aglomeração de poder, as disciplinas agem a partir de um centro cada vez mais descentrado, pois integram um poder que se espalha e se ramifica, ocupando plurilateralmente os corpos e os espaços. “Ora, esse sistema disciplinar que não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, entretanto, o seu complemento necessário” (FOUCAULT, 2003, p. 189).

Não pretendemos construir aqui uma oposição binária e bruta entre um poder soberano, sábio e direto, e um poder disciplinar polimorfo. Queremos demonstrar que há uma coexistência entre as táticas jurídicas soberanas e a ação dos mecanismos disciplinares. As disciplinas possuem seu próprio discurso, que não é o do direito, desligado do discurso da lei e da regra como efeitos da vontade soberana. O discurso das disciplinas é o da norma, da regra *natural*, das ciências humanas: a jurisprudência das disciplinas será a do saber clínico (FOUCAULT, 2003). Quanto mais criativos e normalizadores tornaram-se os mecanismos disciplinares, mais entraram em choque com o edifício jurídico soberano. Logo, para que houvesse a convivência das duas estratégias, foi necessário um discurso mediador, encontrado no discurso científico:

É precisamente com a medicina que observamos, eu não diria a combinação, mas a permuta e o confronto perpétuos dos mecanismos das disciplinas com o princípio do direito. Os desenvolvimentos da medicina, a medicalização geral do comportamento, dos discursos, dos desejos, etc., se dão onde os dois planos heterogêneos da disciplina e da soberania se encontram. (FOUCAULT, 2003, p. 190)

Foi nesses discursos científicos que a disciplina encontrou seus suportes, fundamentais não para se apropriar de forma negativa da vida, mas por se interessar mais por sua gestão, pelo seu cuidado, para que seja tão produtiva quanto útil. O confisco, fausto do poder soberano, que permitia tomar de assalto a vida do súdito (pois esta pertencia ao rei), tornou-se um recurso administrativo que visa a boa gerência dos corpos.

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior "adestrar"; ou, sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. (FOUCAULT, 2007c, p. 143)

Podemos afirmar que o poder disciplinar é, por excelência, um poder sobre a vida, voltado para os corpos, ou, mais necessariamente, voltado para o homem-corpo. O corpo tomado como máquina: é preciso adestrá-lo, aumentar suas aptidões, normalizá-lo, torná-lo útil, facilmente administrável e lucrativo. É preciso extrair desta máquina biológica o máximo que ela pode produzir. Ocorre, por conseguinte, uma primeira tomada de poder sobre a vida, sobre o homem enquanto corpo individual, através de um poder que se distingue da soberania por exercer-se de maneira

positiva sobre a vida e não mais de maneira *negativa*. Enquanto o primeiro é, necessariamente, um poder de confisco, o segundo age como um poder de otimização das forças e dos corpos. “Gerir a vida, mais do que exigir a morte” (PELBART, 2003, p. 56).

Segundo Foucault (2003), as políticas sobre o corpo não são invenções do poder disciplinar, não devem ser entendidas como uma descoberta súbita, mas como uma multiplicidade de processos que acabam convergindo e tracejando o funcionamento de uma mecânica mais geral. “Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõe limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2007c, p. 118).

Porém, muitas coisas são novas na técnica disciplinar. Em primeiro lugar, a escala do controle, não se trata apenas de cuidar dos corpos em bruto, mas de tratá-los, de exercer sobre eles uma força infinitesimal, celular, uma coerção sem folga, de trabalhá-lo na mecânica. Podemos diferenciá-la também pelo objeto do controle, destinado à economia, à eficácia dos movimentos, à sua organização interna, “[...] a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício” (FOUCAULT, 2007c, p. 118). Ele também é distinto em sua modalidade, acarreta uma dominação ininterrupta e se exerce mais sobre os processos da atividade que sobre seu resultado, a partir de uma codificação que divide ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos.

Muitos processos disciplinares já se encontravam em ação mesmo antes do século XVII, nas oficinas e escolas, nos conventos e nos exércitos, apenas para citar alguns exemplos. Mas será nos séculos XVII e XVIII que as disciplinas se tornam formas gerais de dominação, diferentes da escravidão, da vassalagem, da domesticidade ou do ascetismo. Não se trata apenas de ter domínio sobre o corpo dos outros para que estes façam o que se quer, mas, antes, para que estes operem como se quer, em conjunto com as técnicas e segundo a rapidez e a eficácia que se pré-determina (FOUCAULT, 2007c). “A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’ [...]”; ela atua dissociando o poder do corpo, aumentando suas forças

econômicas de produção e utilidade e, ao mesmo tempo, reduzindo essas mesmas forças em termos políticos de obediência (FOUCAULT, 2007c, p. 119).

É a partir de uma série de mecanismos que a disciplina se exerce, ramificando-se e plurificando-se por todo o corpo social. Podemos afirmar que as disciplinas são uma anatomia política do detalhe, uma estratégia de poder que se exerce sem interrupção, que trabalha até durante o sono e no mais infinitesimal dos campos (FOUCAULT, 2007c). A anatomia do detalhe, que já se encontrava presente no ascetismo e nos monastérios (dispositivo que, mais tarde, Foucault chamou de *poder pastoral*), espalha-se e invade o espaço da escola, do exército e do hospital, visando a produção de um saber específico sobre o aluno, o soldado e o doente: “[...] todo detalhe é importante, pois aos olhos de Deus nenhuma imensidão é maior que um detalhe” (FOUCAULT, 2007c, p. 120). As disciplinas garantem que, nem mesmo os menores acontecimentos, infrações ou ações, possam estar fora do campo de exercício do poder. Cada gesto, cada minuto e cada espaço devem ser meticulosamente controlados e calculados para que a atividade se exerça de maneira correta.

Para que possa haver atenção ao detalhe é necessário, além disso, uma boa divisão. Os lugares ocupados pelos corpos passam a ser constantemente pensados. É preciso cercar e quadricular: unir num mesmo local as forças úteis destinadas a uma atividade, separá-las das demais, depois, dividi-las em unidades; em cada lugar um indivíduo e cada indivíduo em um lugar específico. Assim, evitam-se distrações e encontros que pouco interessam ao regime disciplinar (estratégia retirada dos conventos, do princípio da clausura; laicizada e burocratizada pelas disciplinas). As multidões, confusas e desorganizadas, devem ser convertidas em unidades úteis (FOUCAULT, 2007c).

Além dos indivíduos é preciso gerir também a arquitetura, ou seja, cuidar para que os locais sejam organizados e limpos, para que não ofereçam distrações nem meios de comunicação que não sejam úteis à boa circulação dos poderes, para que todos possam ser vistos e seus resultados conferidos. Os espaços devem individualizar e fazer produzir. Construídos ao longo da época clássica, os *observatórios* (escolas, prisões e hospitais, que se materializarão em instituições doutrinárias) mudarão sua

arquitetura. Ela passará a ser um cálculo de espaços, cheios e vazios, transparentes e claros, que permitem um rigoroso controle de seu interior e exterior. Aos poucos os muros, que continham e impediam a passagem, serão substituídos por vidros, formas piramidais e espaços mais elevados, que possibilitem uma vigilância efetiva. É a estratégia da disciplina para tornar visíveis aqueles sobre quem a coerção se aplicará:

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam (FOUCAULT, 2007c, p. 143).

Esse mecanismo expande o poder disciplinar, transformando-o em uma rede que age não só de cima para baixo, mas também para os lados e de baixo para cima, atravessando plurilateralmente os corpos: aqueles que vigiam não escapam dos olhares atentos dos que estão sendo vigiados e vice-versa. Ele repousa sobre os indivíduos e proporciona ao poder algo além da observação: o registro, a anotação e o controle, todos atuando em conjunto para que o indivíduo seja conhecido, docilizado, transformado e utilizado; dando-o a propriedade de se multiplicar sobre a diversidade que não pode escapar do atento olhar dos fiscais, e de transformá-la em uma singularidade útil e necessária.

O panóptico é o dispositivo disciplinar por excelência, pois trata-se de um mecanismo óptico que separa o par *ver* e *ser visto*. Este aparelho, de vigilância e de desconfiança, induz naquele que é vigiado a sensação de estar sob observação todo o tempo em um efeito permanente, mesmo que a vigilância em si não se dê permanentemente. Ele inverte os princípios da masmorra (trancar, privar de luz, esconder) ou, antes, conserva apenas o primeiro e exclui os outros. As sombras são substituídas pela luz, que torna os sujeitos a serem vigiados sempre visíveis, ao mesmo tempo em que os impede de saber, com certeza, se o vigia está ou não presente.

Desta forma, o panóptico produz um efeito no qual os sujeitos se encontram presos em uma situação de poder da qual eles mesmos são portadores: não é necessário que haja, efetivamente, um vigia na torre central, o mais necessário é a sensação da vigilância, é que os próprios sujeitos passem a exercer o papel de vigilante de si e

dos outros. O panóptico permite ao poder organizar o múltiplo em nome da criação de um conjunto de individualidades separadas e, ao mesmo tempo, atravessa os indivíduos e os torna agentes da circulação do poder.

Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve-se em si a relação do poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição (FOUCAULT, 2007c, p. 168).

Na obra *Foucault*, Deleuze (2005) afirma que o Panóptico é uma física da *matéria-prima* ou *nua*. Sua função principal é, diretamente, a de impor um determinado comportamento ou tarefa sobre uma multiplicidade qualquer de indivíduos (com a condição de que esta não seja muito numerosa e que o espaço seja limitado ou pouco extenso). Não se consideram nem os meios sobre os quais a coerção se aplicará nem as substâncias formadas a partir desta coerção.

Assim, podemos observar que, principalmente no século XVIII, a estrutura do panóptico se repete em diversas instituições (prisão, escola, fábrica) com a função de produzir substâncias diversas (presos, doentes, escolares, trabalhadores, soldados) destacando-se de qualquer uso específico ou de qualquer substância especificada (DELEUZE, 2005). “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com prisões?” (FOUCAULT, 2007c, p. 187).

É preciso que destaquemos a fundamental importância que há na diferenciação feita por Foucault entre um poder que se exerce positivamente sobre a vida (as disciplinas) e um outro poder que se exerce de maneira negativa, que age, mais profundamente, na morte (a soberania). Pelbart (2003) argumenta que no regime de soberania a morte ocupa papel central, é o ponto em que se manifesta de maneira espetacular o poder do soberano, cuja presença destaca-se, justamente, no momento dessa passagem de um poder (terreno) a outro (no além). Porém, com as mudanças ocorridas no regime de poder, a morte também muda de figura. Os rituais e solenidades que cercavam o momento da morte vão sendo substituídos, enquanto ela se torna cada vez mais “seca e privada” (PELBART, 2003, p. 56). “O interesse

do poder se desloca para o fazer viver, de modo que a morte cai como que fora do seu âmbito” (PELBART, 2003, p. 56).

4.3 O castelo e o labirinto: corpos acinzentados

Podemos utilizar a figuração do castelo medieval para representar a soberania: ele é cercado por uma muralha, separado da aldeia, atua como o centro de guarda do Rei e serve de abrigo para os nobres. As disciplinas, por outro lado, remontam a um enorme labirinto que tudo cerca. A burocracia e os processos administrativos, que vão sendo postos em funcionamento por esta mecânica, espalham-se por toda parte, nunca se encontra um centro de emanção do poder, justamente, porque não há centro (ou, antes, há milhares deles).

Neste ponto, mais uma vez encontramos Franz Kafka e seus costumeiros exageros e ironias acerca do funcionamento do poder. Na obra *O Castelo*, a personagem K., ao chegar à vila onde havia sido convocado como agrimensor, depara-se com os contornos do que seria um grande castelo e, a princípio, surpreende-se com a magnitude que avista de longe. Porém, ao aproximar-se, percebe que aquilo que parecia ser uma grande construção não passava de uma extensão da aldeia, “[...] na verdade era só uma cidadezinha miserável, um aglomerado de casas de vila, que se distinguiam por serem todas de pedra” (KAFKA, 2008, p. 14). Entre castelo e aldeia há poucas distinções e, mesmo se tratando dos mais simples os aldeões, todos pertencem ao castelo. A lição de Kafka é que não há mais distâncias ou fronteiras para transpor, nem mesmo a caminhada mais longa poderá encontrar, ao final,

aquele que usa a coroa e tudo governa: o castelo soberano foi diluído pelas redes disciplinares e o rei não passa de um desenho semi-apagado.

A partir daqui nos embrenhamos em uma experimentação que envolve Kafka e Foucault¹⁵ ao conectar a obra *O Castelo*, de Franz Kafka, a certos conceitos de poder elaborados por Michel Foucault (em especial os que dizem respeito à sociedade disciplinar e seus mecanismos de exercício). Nosso problema principal é duplo: por um lado, observar como a obra kafkiana apresenta ressonâncias dos poderes disciplinares e, por outro, investigar de que maneira as resistências reverberam na narrativa das personagens K. e Frieda.

Para tanto, consideramos a obra literária como produto de um ser coletivo e parte da construção histórica do passado. Utilizamos o termo *experimentação*, pois, aproximando literatura, filosofia e história, buscamos desarmar qualquer pretensão a um discurso construtor de verdades absolutas. Não é nossa pretensão fazer análises ou interpretações que imponham um limite ao autor Kafka ou a sua obra: apenas entraremos por becos de sua construção literária que nos pareceram possíveis, becos onde ecoam o barulho das engrenagens disciplinares e que, ao mesmo tempo, vibram e estalam ao som das afirmações resistentes de K. e Frieda (ao som do seu amor).

A obra de Kafka nos conduz por uma experimentação das máquinas disciplinares em sua forma mais cinzenta e monótona. Quando K., principal personagem da obra, chega à aldeia é tarde da noite, a neve cai espessa e cobre tudo o que seus olhos podem enxergar, há névoa por toda parte: é no inverno frio e cinzento, de uma

¹⁵ Nossa experimentação com Kafka e Foucault começou em nossa graduação, quando nos arriscamos a escrever uma monografia capaz de criar um duplo com os autores. O trabalho que surgiu a partir dessa empreitada foi defendido em 2009 e intitulado *O Castelo: mecanismos, máquinas e experimentações*. No ano de 2015 demos continuidade ao projeto, focando nas resistências que poderíamos encontrar entrecruzando a obra *O Castelo* e a perspectiva foucaultiana a respeito do poder disciplinar. O resultado desse projeto foi um artigo, apresentado no “III Seminário de educação, diversidade sexual e direitos humanos”, com o título *O Castelo: mecanismos, máquina e experimentações*. Disponível em: <http://www.2014.gepsexualidades.com.br/resources/anais/4/1404697167_ARQUIVO_OCASTELO-artigoparaogepeps.pdf>. Acesso em: 19 de mar. de 2015.>

aldeia sem nome e sem fronteiras, que se passa a novela kafkiana. Nela, aldeia e castelo se confundem, são pouco discerníveis quando vistos de longe. Ao se aproximar, K. percebe que há entre as casas da aldeia e a formação que constitui o castelo, de fato, poucas diferenças, sequer há fronteiras para transpor. Se entre o castelo e a aldeia há poucas distinções, o mesmo poder ser dito sobre seus habitantes: todos pertencem ao castelo. K., que não pertence nem ao castelo nem à aldeia, porta-se como um estrangeiro que, desconhecendo os costumes, insiste em quebrá-los, causando um relevo na atmosfera de funcionamento do poder (TÓTORA, 2004).

K. faz sua jornada até a aldeia pois pensa ter sido designado como agrimensor pelo castelo e, ao chegar, percebe que a sua contratação não passou de um erro administrativo, de um infortúnio, já que os seus serviços eram desnecessários nesse espaço onde inexistiam demarcações. Sua conversa com o prefeito da cidade (passagem onde K. se dá conta do erro oficial que o levou até ali) nos parece uma ridicularização das instâncias burocráticas, tão importantes para as sociedades disciplinares. No quarto de um prefeito doente nosso personagem encontra-se, de repente, cercado de papéis de todos os tipos e, em algum deles, deveria constar a chamada de um agrimensor para a aldeia, realizada há muitos anos. O motivo do erro é explicado pelo prefeito: uma falha entre a comunicação das diversas repartições que existem no castelo fez com que K. fosse chamado, mesmo que não houvesse necessidade.

É também em sua conversa com o prefeito que nosso personagem tem seu primeiro contanto direto com essa nova mecânica de poder, ainda tão estranha para ele. O quarto do prefeito não aparenta, nem de longe, ser um espaço oficial de administração. Pelo contrário, ele mesmo admite não fazer parte da administração, sendo apenas um cidadão comum às ordens do castelo. O relato deste encontro beira o risível, paradoxo “[...] que só revela que o aparato administrativo não se justifica em razão de nenhuma eficiência, mas como funcionamento do poder” (TÓTORA, 2004, p. 185).

Em seu quarto, o prefeito tenta, com pouco sucesso, desvendar para K. o complexo funcionamento da administração do castelo e da aldeia, faz diversas considerações

sobre as repartições e sua forma de administrar todos os trâmites burocráticos responsáveis por controlar cada instância da vida dos moradores. Em sua longa explicação, tenta mostrar para K. que existe um rigoroso controle dentro das repartições:

– Se existem autoridades de controle? Existem apenas autoridades de controle. Evidentemente elas não se destinam a descobrir erros no sentido grosseiro da palavra, pois não ocorrem erros, e mesmo que aconteça um, como no seu caso, quem tem o direito de dizer de forma definitiva que é um erro?

– Isso seria uma novidade completa! – exclamou K.

– Para mim é uma coisa muito antiga. – disse o prefeito (KAFKA, 2008, p. 78-79).

K. encontra-se, então, como um erro em um lugar que não admite erros, sua posição é a de um incômodo. O lugar sem fronteiras onde ele se encontra também não possui um centro de onde emana o poder. Todos pertencem ao castelo e todos garantem a boa ordem das coisas. Assim como nas sociedades modernas, encharcadas de mecanismos disciplinares, não há centralidade, pois o poder estende-se como uma rede. Para K., teria sido "[...] preciso abandonar a vontade de perguntar: onde está o poder? A quem pertence? Para se perguntar, como se exerce? Com que mecanismos? Quais as suas estratégias? Quais são seus efeitos?" (TÓTORA, 2004, 185). Conselho este que também vale para nós.

Ao longo da obra *O Castelo*, somos conduzidos por um universo labiríntico. O castelo em si é composto de uma infinidade de portas e repartições das quais nunca se consegue chegar ao fim. Os personagens que ocupam funções administrativas sempre cessam de seguir em frente em sua determinada repartição, como demonstra Olga ao falar sobre o trabalho de seu irmão, Barnabás:

Ele vai às repartições, mas é apenas uma parte de todas elas, depois existem barreiras e atrás delas há ainda outras repartições. Não o proibem de continuar andando pura e simplesmente, mas ele não pode prosseguir se já encontrou seus superiores, que despacharam com ele e o mandaram embora. Além disso, lá a pessoa é sempre vigiada, ao menos é o que se acredita. (KAFKA, 2008, p. 211)

É um universo embaralhado, um labirinto de espaços onde se acredita ser observado todo o tempo. As grandes muralhas e altas torres que K. deseja

encontrar, ao observar com olhos vidrados a arquitetura do castelo, são desnecessárias nesse espaço: a mecânica que se encontra em ação não depende das grandes fortalezas mas sim da sensação, induzida e presente nos habitantes da aldeia, de que uma vigilância contínua e permanente se encontra em exercício, pouco importando por quem e por qual motivo. Esse *panoptismo* vai além. Não é apenas *ser vigiado*, mas também *vigiar* incessantemente. Os senhores do castelo estão sempre na aldeia, escrevendo relatórios, despachando, ouvindo, observando; e, cada um dos moradores, sente-se na obrigação de cooperar com os senhores, de manter girando as engrenagens do poder. O poder que permeia a aldeia onde K. se encontra não é individual. O mecanismo panóptico “[...] automatiza e desindividualiza o poder [...] é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (FOUCAULT, 2007c, p. 185).

Quanto aos servidores de nível superior, estes não são vistos na aldeia. Eles se encontram na Hospedaria dos Senhores. Lá comem, dormem, despacham e trabalham, sem que sejam vistos pelos habitantes. Assim fala Olga sobre Klammm, um desses senhores, pelo qual K. procura obstinada e inutilmente:

[...] seu aspecto físico é bem conhecido na aldeia, alguns o viram, todos ouviram falar dele e dessa aparência, desses rumores e também de segundas intenções, várias falsas, se formou uma imagem de Klammm que certamente nos traços básicos deve ser verdadeira. Mas só nesses traços essenciais. De resto ela é mutável (KAFKA, 2008, p. 201).

Assim como o poder, a imagem de Klammm é inconstante. Klammm é apenas um nome e, ao mesmo tempo que é um, também é vários. No entanto, embora sua imagem seja mutável ele não é irreal. *Klammm* é o nome do poder, sem ser o nome de um, mas das diversas instâncias de poder que atravessam a todos. K. apenas acredita que ele seja o senhor e, ao longo da obra, vamos percebendo que essa centralidade na figura de Klammm é irreal, apenas redes de poder se encontram atuando na aldeia cinzenta. Bem como nas sociedades disciplinares, ali o poder se pulveriza e translada através de cada indivíduo sem possuir um nome específico, mas uma infinidade de nomes que se entrecruzam na fluidez de suas fronteiras. Klammm, assim como os demais habitantes da aldeia, é produto e efeito do poder, ponto de transmissão de uma rede, pois o “[...] poder passa através do indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2003, p. 174).

A busca de K. pelos senhores pode ser explicada da seguinte maneira: não podendo ser admitido como agrimensor ele é designado para outras funções, porém, os vínculos que dele eram exigidos apenas enfraqueciam sua vontade de lutar. A intransigência e ousadia de K. o fazem buscar um caminho mais rápido, que levasse aos senhores e, posteriormente, até o castelo. E aí está lançada a rede que o captura: sua intenção maior não é fugir do castelo, mas sim chegar até ele. K. não almeja sair, pois veio para ficar e ocupar um cargo que seria seu por direito: o cargo de agrimensor, funcionário de castelo, em suma, divisar um lugar para si na continuidade do poder.

Neste universo dedalíneo, K. se encontra com Frieda, funcionária da Hospedaria dos Senhores. Ela era amante de Klammm, mas grita para ele sua recusa e torna-se amante de K. A rejeição de Frieda a Klammm será interpretada como uma recusa a todo o modo de vida monótono e bem arranjado da aldeia, mantido sistematicamente por seus habitantes. Ao dizer *não* ao chamado de Klammm, a personagem abre uma adjacência ou uma porta lateral, ela cria um vácuo na propagação ininterrupta do poder. Sua recusa não é somente a Klammm, mas a todo um esquema disciplinar de docilização do qual ela pretende fugir, e levar K. consigo. Em oposição à vontade afirmativa de Frieda, temos a ação do poder sobre cada instância, no mais ínfimo dos casos. Se nas sociedades soberanas se tratava da vida das grandes figuras e dos grandes eventos, nas disciplinares nós temos uma sociedade do detalhe. Em cada ponto, por menor que seja, parece existir a vontade de servir, de auxiliar o poder, no caso dos habitantes da aldeia, de servir ao castelo.

É neste contexto que podemos citar os ajudantes designados para K. pelo castelo. Embora aos olhos de K. tenham parecido, em um primeiro momento, ágeis e habilidosos, eles constantemente o atrapalham em suas atividades e em seu relacionamento com Frieda. Parecem estar em todos os lugares, o vigiando, embora sejam praticamente e aparentemente inúteis, já que não possuem instrumentos de agrimensura e nada sabem sobre esse trabalho. Frieda o alerta para o fato de terem sido enviados por Klammm e apóia K. em sua decisão de expulsá-los, apesar de eles permanecerem parados na neve que cai do lado de fora, de mãos juntas, como em oração, implorando para que sejam aceitos de volta.

A figura dos ajudantes faz notar uma das maiores peculiaridades da administração moderna sendo retratada por Kafka: a mais medíocre e burlesca das funções é importante para que o poder funcione. Até mesmo os senhores do castelo são apresentados como dotados das mais inúteis funções, apenas escravos de processos e noites sem sono. Para que o poder que se exerce na aldeia permaneça atuando é necessário que todos, e qualquer um, estejam dispostos a participar do relacionamento, a colaborar com o bom funcionamento do sistema, a seguir por sua liquidez e mergulhar em suas pilhas de papéis. K., entretanto, por não conhecer ou por não estar íntimo dessas relações, acaba por quebrá-las, tronando-se uma falha na máquina disciplinar da aldeia.

Os moradores da aldeia são atravessados tanto pelo panóptico quanto pelo tribunal: julgam e vigiam, todo o tempo, a si mesmos e aos outros. Os mecanismos de poder parecem se integrar a eles como parte de suas próprias vidas, como parte fundamental da sua existência. Sem ela, deixariam de existir, definhariam como os personagens que são apresentados como estando à margem do castelo e da aldeia. A recusa ao chamado do poder se traduz em um niilismo que encarcera a vida.

Podemos observar isso através da agonia vivida pelos familiares de Olga, que atuam como portadores de uma culpa que lhes parece intrínseca. Amália, irmã de Olga, recusou o chamado de um dos senhores do castelo, rasgando a carta enviada por ele e desrespeitando seu mensageiro. Essa ação caiu sobre sua família como uma desgraça, uma marca visível para todos os habitantes da aldeia, que passaram a excluí-los. Desde o ocorrido, Amália passou os dias cuidando de seus pais, que adoeceram imediatamente após a atitude da filha. O curioso, e também sarcástico, dessa situação é que nenhuma repreensão tenha partido do castelo. A punição que se abate sobre a família de Olga é o aspecto inevitável do poder, o limite e a precariedade que ele impõe para aqueles que ousam desestabilizar a pré-estabelecida *ordem natural* das coisas.

– Você não reconhece o que é decisivo – disse Olga. – Pode ter razão em tudo, mas o decisivo é que Amália não foi à Hospedaria dos Senhores; o modo como tratou o mensageiro ainda podia passar, seria possível disfarçá-lo; mas com o fato de não ter ido foi proferida a maldição sobre nossa família (KAFKA, 2008, p. 222).

A família de Olga passa por sua angústia longe dos olhos dos outros habitantes da aldeia, que não se atrevem a visitar a casa de uma família condenada. Mais uma vez, K. se apresenta como uma exceção perversa: embora seja constantemente advertido por Frieda, acaba sendo atraído com frequência para a casa da família. A punição para a família de Olga, assim como a empreendida pelo carrasco de *O Processo*, parece não apenas justa como inevitável. É preciso, portanto, pedir perdão. Mas para quem? Onde pedir o perdão tão almejado, a expiação dos pecados? O pai de Olga demanda o perdão em cada repartição do castelo que consegue alcançar, mas, como não há crime, não há o que ser perdoado. Tantos serão os seus pedidos de desculpas que ele cometerá, efetivamente, um verdadeiro crime: atrapalhar o funcionamento da burocracia com uma avalanche de formulários inúteis.

O agonizante relato de Olga sobre as buscas de perdão realizadas incansavelmente por seu pai e sua falta de sucesso (já que não existia crime para ser perdoado), somado à obstinada procura de K. por Klammer, acabam nos remetendo a uma teia de relações disciplinares, de tal forma descentrada, que é impossível responder quem está atrás das portas que dividem as repartições do castelo. Talvez seja nesse aspecto que a novela revela seu lado mais cinza. Como poderão os personagens escapar desse tecido apertado das relações de poder disciplinares? Ao atravessarem as personagens e nelas se instalarem, as relações descritas por Kafka criam uma ligação dupla com a obra de Foucault, uma conexão que se encontra com o poder, mas que não subtrai a perspectiva das resistências. Nós as encontraremos colorindo o amor de Frieda por K., seu afeto e sua recusa revolucionária.

4.4 K. e Frieda: corpos coloridos, resistências no plural

– Frieda – disse K. no ouvido de Frieda transmitindo assim o chamado.

Com uma obediência literalmente inata, Frieda quis saltar em pé, mas depois lembrou-se de onde estava, espreguiçou-se, riu em silêncio e disse:

– Não pense que eu vou, nunca mais irei para ele.

K. quis contradizê-la, queria forçá-la a ir para Klammm, começou a recolher os restos de sua blusa, mas não conseguia dizer nada, estava extremamente feliz em conservar Frieda consigo, bastante receoso e feliz ao mesmo tempo, pois parecia-lhe que se Frieda o deixasse, tudo o que ele tinha o abandonaria. E como se Frieda estivesse fortalecida com a aprovação de K., cerrou o punho, bateu com ele na porta e bradou:

– Eu estou com o agrimensor! Eu estou com o agrimensor! (KAFKA, 2008, p. 52-53).

Como Gilles Deleuze e Félix Guattari (1977) sugerem, Kafka não nos oferece soluções, mas, antes disso, nos oferece portas que podemos abrir, saídas por onde escapar (lembramos que, para um rato, um pequeno buraco é uma porta). Na obra *O Castelo* foi possível identificarmos algumas linhas de fuga sendo traçadas erraticamente, esparramadas em torno das personagens K. e Frieda. É especialmente sobre elas que tratamos a partir daqui, pois consideramos que, se "[...] lá onde há poder há resistência [...]" (FOUCAULT, 2006a, p. 105), esta nunca se encontra em relação de exterioridade com o poder, mas estabelece com ele um agonismo.

Juntas e separadas as personagens K. e Frieda promovem uma distorção na propagação do poder, são seu interlocutor irreduzível e a própria potência afirmativa de seu encontro, alvo do poder que atravessa tanto a aldeia quanto o castelo. Elas promovem, em conjunto com seus afetos e desobediências, resistências possíveis e plurais a um poder sem centro e sem fronteiras, esparramado por toda parte.

Ao chegar à aldeia, K. encontra-se perdido em um espaço cinza que escapa da sua compreensão. Sua situação é definida como a de um estrangeiro, que veio para ocupar uma função inexistente. Sua chamada é fruto de um erro num local onde erros não são admitidos, e isto o torna um constante incômodo. K. é a falha inerente ao funcionamento da máquina e, como tal, precisa ser reinserido em sua lógica. No entanto, ele não ocupa função alguma e, não sendo um habitante da aldeia, se

encontra fora de todos os lugares que poderia ocupar: não pertence nem à aldeia nem ao castelo. K. não pertence a lugar algum. Sua maior intenção é divisar um lugar para si, traduzida em uma luta contínua para criar um ponto ao qual possa pertencer. Essa luta, porém, se dá de forma ambígua: um casamento com Frieda e um trabalho o tornariam aceito na aldeia tirando-o da condição de estrangeiro, mas ele age de forma a dificultar essa ação, desrespeitando as normas pré-estabelecidas, escancarando as rachaduras da velha máquina e fazendo estalar suas engrenagens.

A administração da aldeia tenta divisar um lugar para ele, dando-lhe o cargo de servente da escola. Porém, em sua primeira noite no local (que também deveria servi-lhe como abrigo) K. dorme além do horário, atrapalhando o início das aulas e perturbando o professor. O sono e cansaço de K. serão ressaltados em vários trechos da obra, revelando um aspecto peculiar e frequente da personagem: nunca há tempo o bastante para o seu descanso.

Em seu primeiro dia na aldeia, K. não vê o tempo passar e sente-se tão cansado que não consegue voltar caminhando para o albergue, sendo obrigado a pedir abrigo na casa de um aldeão. Após descansar é levado de volta no trenó de Gerstäcker, que o segue a pé (KAFKA, 2008). O cansaço do agrimensor contrasta com a descrição dos habitantes da aldeia, que parecem estar sempre descansados e dispostos. É o caso dos ajudantes que, em meio à neve, “[...] andavam com espantosa rapidez [...]” (KAFKA, 2008, p. 20) e também dos senhores do castelo, que estão sempre alertas, mesmo quando dormem, como Klamm, que dorme sentado à mesa e de olhos abertos (KAFKA, 2008).

A fadiga de K., sua entrega ao cansaço, seu mergulho no sono e no esquecimento de suas obrigações, compõe um aspecto das resistências que encontramos ecoando na obra de Kafka. Ao contrário do agrimensor, os senhores do castelo dormem pouco e mal para manterem a máquina burocrática do poder funcionando dia e noite, para administrarem as pilhas de papéis a serem despachados que se acumulam em seus dormitórios. Bürgel, um desses senhores, explica à K. que “[...] é uma vida intranquila, não convém a qualquer um” (KAFKA, 2008, p. 292). Especialmente, não convém a K. que, ao ser chamado por Bürgel para que seus

problemas burocráticos sejam resolvidos, entrega-se ao cansaço e dorme um sono sem sonhos. A intensidade de seu sono e de seu cansaço atuam como uma resistência à uma das maiores prisões disciplinares: a alma. “A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 2007c, p. 29).

O agrimensor não consegue compreender bem o trabalho dos senhores e nem mesmo a sua utilidade, causando um enorme desconforto ao se recusar a responder às perguntas feitas pelo secretário de Klammm. Momus, o secretário, desejava “[...] obter uma descrição exata da tarde [vivida naquele dia por K.] para o arquivo de Klammm relativo à aldeia” (KAFKA, 2008, p.133). Porém, a cena torna-se zombeteira quando K. é informado de que Klammm jamais lê os relatórios. Eles são escritos e arquivados, no entanto, talvez nem mesmo Klammm saiba quais serão seus destinos.

Ninguém sabe divisar, perfeitamente, por quais portas e repartições passarão, ninguém conhece os embaralhados e monótonos caminhos dos processos burocráticos, nem mesmo os senhores. As anotações e os constantes relatórios feitos por eles fazem parte das muitas astúcias, “[...] não tanto de grande razão que trabalha até durante o sono e dá um sentido ao insignificante quanto da atenta ‘malevolência’ que de tudo se alimenta. A disciplina é uma anatomia política do detalhe.” (FOUCAULT, 2007c, p. 120).

Deslocado e incapaz de traçar linhas de divisão na aldeia que escolheu para morar, K. acaba construindo suas próprias linhas, criando pluralidades em um ambiente onde a unicidade parece atuar como regra. É no encontro com Frieda que esta possibilidade se apresenta mais claramente. Frieda recusa o poder no momento em que diz *não* a Klammm e repudia o seu chamado, em que já não se dispõe mais a participar da relação. Essa recusa não é inédita, mas comporta um aspecto diferente do niilismo e da tristeza que contaminam a família de Olga: a recusa de Frieda é afirmativa, ela pretende criar outra possibilidade, uma vida ao lado do agrimensor. Assim, ela insiste para que K. cesse de buscar Klammm, que vá embora com ela e que se livrem da superabundância de Klammm.

Nesse ponto, retornamos ao drama vivido pela família de Olga. A recusa de Amália, apesar de comportar um aspecto resistente, não consegue ir além. Ela é reinserida no dispositivo e se torna terreno fértil para as forças reativas do poder. Amália acaba por entregar-se a um silêncio passivo e compenetrado, uma entrega à culpa que sente, alimentada pela lembrança eterna do episódio. Ela não consegue esquecer e nem permite, com seu silêncio recluso, sua tristeza contagiante e sua dedicação no cuidado com os pais doentes, que o restante da família esqueça. “O silêncio de Amália não é uma manifestação de força afirmativa da vida, nem tampouco uma resistência ativa, mas de desencantamento, de um niilismo passivo que, sem qualquer otimismo moral, entrega-se ao nada de vontade” (TÓTORA, 2004, p. 190).

Antes desse pulo em direção a um niilismo passivo, cada membro da família busca incansavelmente o perdão do castelo. Ante o silêncio e a tristeza de Amália, todos procuram saldar sua dívida: a vida torna-se culpa e passa a ser esse seu sentido. Olga, neste ponto, acaba encontrando-se em uma encruzilhada, após presenciar o adoecimento dos pais e a queda da família no desprezo e exclusão total da aldeia, vê-se diante de dois caminhos possíveis: permanecer sob o domínio silencioso infligido por Amália ou, impor a si uma peregrinação em busca do perdão e da expiação da culpa.

A solução de Olga é assediar os senhores do castelo até que possa encontrar e desculpar-se com o mensageiro que foi maltratado por Amália. Porém, sua empreitada mostra-se vã, já que diversos são os caminhos que levam ao castelo e mutável é a aparência e o nome de seus senhores. Aqui, Olga se assemelha a K. em sua busca por Klammer, único que poderia levá-lo ao fim de sua própria culpa: a tomada de Frieda como amante e, posteriormente, como noiva. No entanto, a possibilidade de encontrar o mensageiro ofendido vai se tornando cada vez mais distante e, no intuito de salvar sua família, ela oferece seu próprio irmão, Barnabás, para ser mensageiro do castelo (mesmo que isso se faça às custas do brilho do rapaz, que vai se esvaecendo conforme ele perambula pelas infinitas repartições do castelo).

A história da família de Olga faz com que K. acabe se lembrando de Frieda, que também recusou um senhor do castelo. Seu reconhecimento é de que Frieda,

porém, não sente culpa ou remorso, mas, ao contrário, renova a cada momento sua renúncia e reafirma seu amor pelo agrimensor. “Frieda, na sua inocência, fez mais do que Amália em toda sua altivez” (KAFKA, 2008, p. 227). A personagem, nesse aspecto, nos parece triplamente resistente: por se negar a atender ao chamado de Klammm, criando uma perturbação na propagação perene do poder; por reafirmar a todo momento sua recusa e seu convite para que K. participe dela em uma nova vida em que não haja superabundância de Klammm e, ainda, por não se entregar à culpa ou ao remorso.

Entendemos a negativa de Frieda, bem como seu convite para que K. participe dela, como uma deserção das relações de poder implicadas na vida da aldeia e, ao mesmo tempo, de si mesma, de seu próprio *status* no jogo dessas relações. O lugar ao lado de Klammm, como amante, era privilegiado, mas ela já não anseia por ocupá-lo. Ao contrário, quer distanciar-se dele, deixar a aldeia e viver em um outro lugar. O desejo de Frieda não é por divisar um outro lugar para si na continuidade do não-lugar que se estabelece na intersecção castelo/aldeia, mas por livrar-se tanto do castelo quanto da aldeia. É o desejo pela criação de um novo lugar. K., no entanto, ainda busca um lugar para ocupar e se recusa a desertar com sua companheira. Pretende resolver seus problemas, ocupar o cargo de agrimensor e, ao mesmo tempo, criar um lugar para si na aldeia, mesmo que seu corpo constantemente sabote suas intenções, com a intensidade do seu cansaço e sono constantes. Ao insistir para que K. também diga não a Klammm e a todo terreno gélido e acinzentado da aldeia, Frieda pede apenas que ele “[...] não caia de amores pelo poder” (FOUCAULT, 1993, p. 200), já que o agrimensor parece sempre ser conquistado pela fala dos senhores e pelas promessas de que poderá permanecer na aldeia.

Talvez a maior resistência de K. derive de sua incompreensão dos poderes que se exerciam na aldeia, pois eles sempre lhe parecem meio desajustados e quase inúteis. Kafka nos parece exagerar os mecanismos das sociedades disciplinares e expô-los em seu ridículo funcionamento. *O Castelo*, joga com duplos indissociáveis: aldeia e castelo, controle rigoroso e eficiente e a falta dele. No fim, todos são o mesmo. Aldeia e castelo são a mesma coisa. O controle existe, no entanto beira a inutilidade e parece servir apenas para exaurir a todos e torná-los tão frios e descoloridos quanto a neve que envolve a paisagem da novela.

K. e Frieda são o multicolorido das resistências que Kafka insere agindo no mesmo plano que o cinza das sociedades disciplinares. Eles não estão do lado de fora, mas dentro da aldeia e do castelo. Para cada linha de fuga que traçam juntos, o poder estende uma rede de captura e reinserção no dispositivo. O agrimensor passa, constantemente, por incompetente, pois prefere atender aos apelos do seu corpo, cedendo ao cansaço e ao sono quando deveria trabalhar em busca do lugar que pretende ocupar na aldeia. Frieda, por sua vez, atende ao chamado de seu coração, preferindo ficar ao lado de K. do que ocupar o lugar que lhe era destinado: o balcão de bebidas da Hospedaria dos Senhores, amante de um conde.

O Castelo nos auxilia a compreender que as disciplinas não se exercem exclusivamente pela regência das forças físicas do corpo, mas que são essencialmente produtoras e implicam em uma subjetividade igualmente docilizada. Podemos perceber isso no silêncio cortante de Amélia, na perda do brilho de Barnabás, na perspectiva de salvação da família tão cara para Olga e na própria culpa que atravessa K. e não o permite chegar ao limite, abandonar a busca por Klammer e seguir adiante com Frieda.

Quando a possibilidade de levar a recusa até o limite se apresenta, o medo de K. o leva de volta para os senhores. O agrimensor pode ser um estrangeiro, mas é também produto de relações tão positivas quanto os habitantes da aldeia. “K. gosta de ameaçar e punir, quando pode [...]”, a exemplo do que fez com seus ajudantes (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 69). A negação de Frieda, nesse sentido, é inundada por uma afirmação renovada. Talvez seja ela quem mais afirma durante toda a obra: é ela que desvia o olhar, não quer ver nem ser vista, quer desertar. Frieda é uma subjetividade em êxodo, recusando todas as certezas dos poderes que tecem a vida na aldeia.

A princípio, o castelo não apresenta nenhum sinal de vida: é monótono, frio e sua imagem mergulha e desvanece no crepúsculo. Com ele, Kafka desmonta a imagem soberana em uma grande ironia: o castelo remete à fortaleza medieval, que protege o rei, porém, o castelo kafkiano não passa de um aglomerado de casas da vila, que comporta a torre da igreja, a escola e um sistema discreto de vigilância. É nesse cenário que o autor nos convida a abrir uma porta, quebrar uma parede fechada e

encontrar a imagem dos burocratas: homens baixos, com olheiras profundas, infelizes, sempre dispostos a manter funcionando o maquinário necessário para que o poder continue e se propague. Encontramos ainda a potência da pessoa comum, desarticulada pela culpa: a negação de Amália fica no *quase* e segue por um nihilismo reativo e silencioso.

No meio desse ambiente, livre de agentes de alteração, Kafka introduz K.: uma aresta que as tesouras do poder não conseguem cortar, por mais afiadas que sejam suas lâminas. Ele nos faz rir de sua vontade de se encaixar, sem sucesso, pois dá ouvidos demais ao seu corpo, pensa demais sobre a lógica da existência de tudo aquilo. Além do mais, é um agrimensor num local onde não existem fronteiras para serem medidas e demarcadas e isso, por si só, já nos parece irônico. Através de suas próprias linhas, K. permanece na borda.

O Castelo, antes de ser uma crítica direta às disciplinas, expõe lucidamente as engrenagens da sua máquina. “É pela potência de sua não-crítica que Kafka é tão perigoso[...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 89), pois ele não busca estabelecer ao mundo valores e medidas, mas recortá-lo. A obra de Kafka não cria raízes nem tem fim, é rizomática, cria diversos pontos de convergência, linhas infinitas que transitam para longe das simples interpretações e que não possuem necessariamente um fim, são quase sempre inacabadas. Ele faz o cinza pálido das disciplinas tornarem-se gargalhadas, colorindo-as com as incompreensões das atitudes de K. que, sem perceber, expõe com seus questionamentos e atitudes inconvenientes o funcionamento das disciplinas. Kafka nos convida a rir do quarto lotado de papéis em que está o prefeito, da inutilidade dos senhores do castelo e até mesmo da infinidade de salas e repartições que o compõem e, com ele, rimos diabolicamente.

4.5 Corpos humanos: poder sobre a vida

O poder disciplinar, conforme tentamos demonstrar em nossos encontros com Foucault e com Kafka, pode ser visto como um mecanismo indiscreto, considerando que ele pretende estar em todos os lugares a todo tempo. Porém, é ao mesmo tempo discreto, pois é permanente e silencioso. Ele substitui as figuras imperativas e grandiosas, tão presentes na soberania, por um olhar constante e calculado; troca a estatização da monarquia por uma constante mudança, por uma lógica de espaços intercambiáveis. As disciplinas tentam reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade orbita em torno dos corpos individuais.

No entanto, o poder disciplinar é apenas um primeiro avanço das novas relações de poder sobre a vida. Foucault sugere que temos o aparecimento de uma nova tecnologia após a segunda metade do século XVIII, que não exclui a técnica disciplinar e, que, em última análise, só pôde surgir devido à existência prévia dos mecanismos disciplinares. Essa nova tecnologia integra e modifica o poder disciplinar sem o suprir, pois se trata de outro nível: ela se dirige não ao corpo individual, mas ao corpo-população, ao corpo-vivo, ao corpo enquanto componente de uma instância maior, a dos seres vivos. Em resumo, ela se dirige ao ser humano como espécie (FOUCAULT, 2002). Essa nova tecnologia que se instala se conduz à multiplicidade dos seres humanos, na medida em que forma uma massa global afetada por processos de conjunto *mais ou menos próprios da vida* (como nascimentos, mortes, doenças, deformidades, reprodução, etc.). É, principalmente, do estudo da atuação desse poder, dessa *biopolítica* da espécie humana e de sua conjunção com as disciplinas em um *biopoder*, que tratamos a em nossos próximos capítulos.

5 CARTOGRAFIA DA VIDA: PODER SOBRE A VIDA, POTÊNCIAS DA VIDA

As pessoas pensam que nós não existimos, que não somos de verdade. Que não somos biológicas e biológicos.
(DELLACROIX CECE, 2016)

Somos todos biológicos e biológicas, somos todos atravessados por poderes que se encarregaram de disciplinar nossos corpos e modular nossas vidas, estamos, todos e todas, em uma realidade onde *natural* e *artificial* já não possuem fronteiras nítidas entre si. Somos criaturas do DNA, nossa matéria é feita do pó das supernovas, somos máquinas/animais. Mulheres que suportam aglomerados de células denominados *novas vidas*, aparelhos e engrenagens que suportam corpos que há muito desconhecem o movimento. Nós somos taxas, índices (de suicídio, de natalidade, de reprodução), somos a sociedade da guerra biológica, da doença como arma e, enfim, da guerra em nome da saúde da população global. O poder que se inscreve em nossos corpos é biopolítico. Um poder que não funciona simplesmente por ideologia ou pela colonização das consciências, mas atravessa o corpo e quer os corpos. “Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica” (FOUCAULT, 2003, p. 80).

Nesse capítulo pretendemos discorrer sobre como a vida passou a ser alvo tanto das disciplinas quanto da regulamentação do biopoder. Trataremos, portanto, de uma dupla tomada do poder sobre a vida: primeiro sobre o corpo individual e, em sequência, sobre os aspectos biológicos da *população humana* compreendida enquanto *espécie*. Passaremos pela noção de racismo de Estado para compreender que esse poder sobre a vida não exclui a morte, mas muda sua figura, nos coloca em um limiar entre a vida e a morte, entre o que está vivo e precisa de cuidado e o que pode ser deixado para morrer. Ainda nesse entrelaçamento, entre poder e vida, falaremos sobre a resposta ativa das *resistências*, a *potência biopolítica da multidão* e a *biopotência da vida*.

5.1 Do poder sobre a vida

É sobre a tomada do corpo, não apenas como organismo biológico, mas também como organismo que integra um ecossistema global (que precisa ser gerido e normalizado) que começamos a discorrer sobre a biopolítica. O termo aparece pela primeira vez nas pesquisas de Foucault na conferência *O nascimento da medicina social* (1974). Nessa conferência, Foucault demonstra como a medicina fez o caminho inverso ao proposto pelas análises chamadas *pós-capitalistas* (que sugerem que a medicina passou de uma prática coletiva para uma medicina individualista, perpassada pelas relações de mercado). A hipótese de Foucault é a de um processo oposto, a saber: a medicina passou de uma prática individual (encontrada tanto nos gregos quanto na Idade Média) para uma medicina social e coletiva, que se desenvolveu aliada ao capitalismo e construiu uma tecnologia do corpo social.

Essa tecnologia em apenas um de seus aspectos é individualista e valoriza a relação médico/paciente a níveis de mercado. A proposta de Foucault é de que houve uma socialização do corpo como foco de forças. Ou seja, não se trata apenas do corpo doente, mas do corpo passível de adoecer, do campo de probabilidades que distingue a saúde da doença e do cálculo que permite separar um estado do outro. Ao mesmo tempo também se trata de reinserir os corpos em uma realidade coletiva e biológica, de localizá-los como integrantes da massa populacional, administrando e sujeitando esse foco de forças. Para Foucault (2003), o corpo é uma realidade biopolítica e a medicina, por sua vez, uma estratégia biopolítica.

Voltamos a encontrar o termo *biopolítica* na aula de 17 de março de 1976, ministrada no curso *Em defesa da sociedade* (1976), dessa vez com objetivo de contextualizar a questão da guerra de raças. O autor sugere que o tema da guerra de raças não vai desaparecer, mas se transformar em algo muito diferente: o racismo de Estado (FOUCAULT, 2002). A partir da segunda metade do século XVIII ocorre o aparecimento de uma nova tecnologia do poder, uma assunção da vida pelo poder, que funciona através da estatização do biológico, ou de uma *biopolítica*

que se dirige à multiplicidade da espécie humana na medida em que ela forma uma massa global afetada por processos que são próprios da vida.

Taxas de mortalidade, de natalidade, de fertilidade e de longevidade de uma população serão elencadas como os primeiros objetos de saber e alvos de controle desse mecanismo de poder (FOUCAULT, 2002). Essa aula se entrelaça ao último capítulo de *A vontade de Saber*, intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida* (publicado também no ano de 1976), em que Foucault situa a biopolítica no interior de uma estratégia mais ampla, o *biopoder*, efetuando uma diferenciação entre o poder soberano e o biopoder, subsequente historicamente. Para tanto, há um realce da relação distinta que cada um deles estabelece com a vida e com a morte. “Dois regimes, duas lógicas, duas concepções de morte, de vida, de corpo” (PELBART, 2003, p. 55).

Para compreender essa assunção da vida pelo poder, Foucault recorre à teoria clássica da soberania, ou seja, ao que chama de direito de *fazer morrer e deixar viver* relegado ao soberano, afirmando que *vida e morte* não são fenômenos *naturais*, exteriores ao campo político, mas que estão vinculadas ao soberano, ao direito e ao poder (PELBART, 2003). É sintomático que a teoria política, no século XVII e sobretudo no século XVIII, tenha passado a questionar o direito do soberano sobre a vida de seus súditos. Demonstra como o problema da vida começou a se manifestar cada vez mais no campo do pensamento político e da análise política. Isso porque, nesse período, há o predomínio do exercício de mecanismos de poder denominados por Foucault como disciplinares, que pretendiam reger o corpo dos indivíduos. No entanto, o que temos emergindo em meados do século XVIII é um outro aparato tecnológico do poder, que não exclui as disciplinas e que, no limite, só pôde se exercer devido às tecnologias precedentes.

Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana (FOUCAULT, 2002, p. 289).

De que se trata essa nova tecnologia do poder? Esse dispositivo se instaura sobre a vida na medida em que esta passa a ser apreendida estatisticamente. Os fenômenos mais ou menos naturais, próprios de uma coletividade viva de indivíduos,

passam a ser tratados no campo da probabilidade com as primeiras demografias. Quando Foucault especifica o controle sobre as taxas de mortalidade como alvo dessa tecnologia isso não quer dizer que ele não existisse anteriormente, mas que emerge uma mira, um objetivo. Não se trata mais, por exemplo, da doença epidêmica que atormentava os poderes desde a Idade Média, “[...] aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada eminente para todos [...]”, mas de um outro problema: o das endemias, ou seja, “[...] a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade, das doenças reinantes em uma população” (FOUCAULT, 2002, p. 290). A doença passa a ser encarada sob outro aspecto: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida, mas como fator permanente de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias e de despesas econômicas, tanto da produção não realizada quanto dos custos de tratamento. É o problema da doença como fenômeno da população, a morte em seu aspecto permanente, sorrateiro e corrosivo da vida.

São esses fenômenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população. Portanto, problemas da reprodução, da natalidade, problema da morbididade também (FOUCAULT, 2002, p. 291).

Outro campo de intervenção biopolítica que se encontra em ação especialmente a partir do século XIX e da disseminação da industrialização está nos fenômenos da velhice, dos acidentes, das enfermidades, das anomalias diversas; fenômenos estes que nunca são inteiramente compreensíveis e que acarretam consequências homeomorfas de incapacidade, de pôr indivíduos para fora de circuito, de neutralização, entre outros (FOUCAULT, 2002). É em relação a esses fenômenos que a biopolítica vai incorporar não apenas os mecanismos de assistência já existentes, mas outros mecanismos muito mais discretos e economicamente mais viáveis que a assistência massiva e lacunar vinculada à Igreja. “Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.” (FOUCAULT, 2002, p. 291).

São problemas, portanto, de mortalidade, mas também de saúde da população, de segurança, de prevenção contra acidentes, contra doenças, contra o aumento da fecundidade ou em seu favor. Esse domínio biopolítico vai se estender ainda para a apreensão das relações entre a espécie humana e seu meio de existência: é o problema das cidades; desse meio que repercute na população não por ser seu meio *natural*, mas que, ao contrário, só pode existir na medida em que é criado por ela. Na segunda metade do século XVIII, por razões políticas e econômicas, foi necessário (ao menos nas grandes cidades europeias) organizar e homogeneizar de modo coerente o corpo urbano, enfim, construir o espaço urbano como unidade (FOUCAULT, 2003).

Na medida em que as cidades cresceram (em relação ao comércio e à população), apareceram mecanismos de regulação que objetivavam tanto organizar a cidade como local de comércio e produção, quanto minimizar as tensões políticas e o perigo social que acompanha o aparecimento de uma população pobre operária que, mais tarde, integraria o proletariado. Do século XVII até fins do século XVIII, temos uma predominância da experiência de revolta camponesa que incluía as revoltas urbanas. A partir do fim do século XVIII a revolta urbana torna-se cada vez mais frequente devido à formação de uma plebe prestes a se proletarizar. Dessa forma, aparece uma política de controle que visa esquadrihar e organizar o espaço da cidade, e, ao mesmo tempo, reduzir os perigos provenientes tanto do meio urbano em geral, quanto de suas tensões políticas (FOUCAULT, 2003).

Nesse espaço urbano difuso, misto e conflituoso “[...] aparece e se desenvolve uma atividade de medo, de angústia diante da cidade” (FOUCAULT, 2003, p. 87). Foucault (2003, p. 87) denomina essa angústia como *medo urbano*, localizado estritamente no campo da relação população/meio urbano. Esse medo vai ser caracterizado por diversos elementos, ligados à estrutura e ao funcionamento da cidade, bem como por seus supostos perigos internos: medo das oficinas e das fábricas em construção, do amontoado populacional, das epidemias urbanas, dos cemitérios cada vez mais lotados e numerosos, dos esgotos e das casas altas demais, que estão sempre prestes a desmoronar (FOUCAULT, 2003). Ou seja, em concomitância com o desenvolvimento do tecido urbano cresce uma inquietude, um cuidado político-sanitário com o meio.

Quais medidas são tomadas como forma de minimizar essa angústia, que afligia especialmente a classe burguesa? A resposta surgiu em um modelo de intervenção muito bem elaborado, mas que raramente foi utilizado: o modelo médico e político da quarentena. Em todos os países da Europa, desde o fim da Idade Média, a quarentena existia como um regulamento de urgência no caso da peste ou de uma epidemia aparecerem na cidade. Enquanto modelo, ela incluía uma divisão e um esquadrinhamento do espaço, um sistema central de vigilância, a alocação de cada pessoa em um espaço, a revista exaustiva dos vivos e dos mortos e a desinfecção constante dos espaços. Para Foucault (2003), a higiene pública nada mais é do que uma variação sofisticada desse modelo da quarentena, sendo que dela provém a medicina social urbana que se desenvolveu, sobretudo, na França no fim do século XVIII.

Essa medicina urbana se volta para as coisas, para as condições de vida e os meios de existência dos quais era preciso cuidar para gerir a saúde da cidade, de maneira que ela apreende primeiro o meio, depois os efeitos do meio sobre o organismo e, por último, o organismo em si. O que temos é uma medicina que se preocupou em organizar as cidades, em analisar as áreas de amontoamento, de confusão, de perigo urbano, que se ocupou de modificar a estrutura do meio para um melhor controle sobre a circulação da água e do ar, que distribuiu os diferentes elementos necessários à vida comum (como os matadouros, as fontes, os esgotos) e que se efetivou através de um amplo contato com as ciências extra-médicas, especialmente a química (FOUCAULT, 2003).

Quando os cemitérios localizados dentro da cidade, forçando uma proximidade entre os vivos e os mortos, passaram a ser um problema na Paris do século XVIII, um químico é consultado e autoriza sua transferência. “É o químico, enquanto estuda as relações entre o organismo vivo e o ar que se respira, que é encarregado desta primeira polícia médica urbana sancionada pela transferência dos cemitérios” (FOUCAULT, 2003, p. 90). Os rituais de culto aos mortos e de sepultamento individual ou familiar, por exemplo, não possuem uma origem cristã de respeito aos cadáveres, como é comum que acreditemos. São derivados de medidas político-sanitárias de respeito aos vivos, pois a proximidade com os mortos representava um risco eminente de contágio.

Essa mesma medicina social é responsável pela sanitização da cidade, derrubando as casas altas demais, alargando as avenidas, organizando corredores de ar e água e assegurando, assim, a saúde da população. Ela inaugura a noção de salubridade, que “[...] é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos. [...] Salubridade e insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde” (FOUCAULT, 2003, p. 93). E é correlativamente a essa noção que aparece a higiene pública, ou seja, o controle político-científico desse meio.

Desta forma, a medicina urbana francesa se exerce como um conjunto de mecanismos que se preocupam com a saúde geral da população e modificam os meios em que ela se localizava para promover uma melhor gestão da saúde. Ela calcula e reorganiza, minimiza os perigos internos e, por fim, atende à demanda burguesa de uma cidade limpa e livre de germes. “Grande parte da medicina científica do século XIX tem origem na experiência desta medicina urbana que se desenvolve no final do século XVIII” (FOUCAULT, 2003, p. 93).

Com todos esses pontos quisemos demonstrar que a biopolítica introduz um novo elemento na esfera de funcionamento dos poderes, tão estranho para o poder soberano, quanto para as disciplinas: a população. Não é exatamente com a sociedade que lida essa tecnologia do poder (com o corpo social, como o definem os juristas) tampouco com o indivíduo-corpo. Nesse aspecto, o poder soberano conhece apenas o indivíduo contratante e o corpo social, constituído pelo contrato voluntário ou implícito, enquanto, por sua vez, as disciplinas lidam prioritariamente com os indivíduos e com seu corpo. Já a biopolítica ocupa-se de um novo corpo, “[...] corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’” (FOUCAULT, 2002, p. 292). A população como problema foge da esfera individual ou simplesmente social; aparece como problema político e científico, como problema biológico, como problema, enfim, de poder.

A biopolítica se concentra, portanto, nos fenômenos coletivos, que só aparecem quando acompanhados de seus efeitos econômicos e políticos, e que só se tornam pertinentes no nível da massa (FOUCAULT, 2002). São fenômenos aleatórios e

imprevisíveis se tomados de maneira individual, mas que, em seu aspecto coletivo, produzem constantes que são fáceis ou possíveis de estabelecer. Estes são considerados ainda em sua duração, ou seja, devem ser estimados em um determinado limite de tempo relativamente longo e são, portanto, fenômenos de série. “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 2002, p. 293).

Esse dispositivo incorpora, ainda, mecanismos que têm funções muito diferentes das funções dos mecanismos disciplinares. Nas disciplinas tratava-se, sobretudo, de maximizar as forças do corpo, de tornar o corpo tanto mais útil quanto mais dócil. Na biopolítica também tratamos de uma vinculação do corpo, como foco de forças, ao poder, mas acontece desses mecanismos passarem por caminhos inteiramente diferentes. Não se trata simplesmente do corpo individual, mas de mecanismos globais que obtenham estados globais de equilíbrio e de regularidade (FOUCAULT, 2002). Ou seja, não significa modificar tal fenômeno em especial ou tal indivíduo, mas intervir no aspecto global do campo de probabilidades que se apresenta diante da vida, assegurar sobre ele antes uma regulamentação do que uma disciplina.

Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos (FOUCAULT, 2002, p. 293-294).

O que temos é um poder que, cada vez mais, passa a regulamentar a vida de maneira global, calculando suas probabilidades e intervindo em seus processos, para garantir uma espécie de estado de equilíbrio. Trata-se de acrescentar algo novo, ou até mesmo de inverter a fórmula soberana do *fazer morrer e deixar viver*. No regime da soberania o poder funcionava, acima de tudo, a partir de mecanismos de retirada, de subtração das forças, das riquezas, do trabalho, do sangue, culminando em uma supressão da própria vida. A soberania, portanto, expressa “[...] um poder negativo sobre a vida, um poder limitativo, restritivo, mecânico, expropriador” (PERLBART, 2003, p. 56). Já no período clássico os termos do poder parecem se concentrar mais em uma otimização das forças que em sua expropriação; funcionando a partir de mecanismos que incitam, reforçam, controlam

e vigiam as forças submetidas ao poder e que se exigem a morte, o fazem em defesa da vida que se encarregaram de administrar.

“Quando se deixa para trás o regime de soberania, também a morte muda de figura” (PERLBART, 2003, p. 56). No poder soberano a hora da morte, quer seja no cadafalso ou no castelo, é um grande evento. Por outro lado, na lógica do biopoder, a morte torna-se aquilo que se esconde, aquilo que cai fora do domínio do poder (FOUCAULT, 2002). Foucault destaca que o aparecimento do biopoder possui como um de seus indícios a desqualificação progressiva da morte, pois desde fins do século XVIII esta perdeu sua característica de grande ritual público e se tornou cada vez mais privada, vergonhosa “[...] e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu” (FOUCAULT, 2002, p. 295).

O que outrora conferia brilho à morte era sua propriedade de passagem de um poder a outro, do soberano na terra para o soberano do além: “Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna” (FOUCAULT, 2002, p. 295). Ao mesmo tempo era um ritual de transmissão do poder, daquele que convalesce para os que permanecerão vivendo via “[...] últimas palavras, últimas recomendações, últimas vontades, testamentos, etc. Todos esses fenômenos de poder é que eram assim ritualizados” (FOUCAULT, 2002, p. 295).

A biopolítica se apresenta como uma inversão ou um acréscimo à fórmula soberana (*fazer morrer e deixar viver*), pois o poder alude cada vez menos à morte que o soberano tinha o direito de reivindicar. Atualmente é sobretudo na dinâmica da vida que o poder intervém, para aumentá-la, controlar seus acidentes, suas eventualidades e suas carências (FOUCAULT, 2002). Portanto, falamos de um poder que *faz viver e deixa morrer* e que, se exerce qualquer domínio sobre a morte, este é de outra escala (geral, global e estatística). Não se trata exatamente da morte, mas da mortalidade (FOUCAULT, 2002). Daí a privatização da morte e o encerramento dos gloriosos rituais de passagem. Não se passa mais de um poder soberano para outro, pois é a vida, no seu aspecto mais geral e produtivo, o objeto e o objetivo do poder.

Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado (FOUCAULT, 2002, p. 296).

Enquanto a morte escapa ao poder, a vida, por sua vez, entra para a história, “[...] isto é, fenômenos da espécie humana entraram na ordem do saber e do poder, no campo das técnicas políticas” (PELBART, 2003, p. 58). Não que a vida já não tivesse pressionado a história, no entanto, foi apenas quando os fenômenos da epidemia e da fome, por exemplo, foram relativamente controlados que a vida passou a ser objeto de saber e a espécie vivente passou a ser tomada como uma força que se pode modificar, calcular, intervir ou separar tudo em nome de um funcionamento otimizado. A vida, com todo seu campo de possibilidades, passou a ser permeada por cálculos de poder e de saber, que se exercem como agentes de sua transformação, colocando em jogo não a nossa capacidade, como animal político, mas nossa existência (e a nossa resistência) política enquanto seres viventes (PELBART, 2003).

O *fazer viver*, ao qual se refere Foucault, característico do biopoder, se reveste de duas formas principais: as disciplinas e a biopolítica (PERLBART, 2003). O que temos são dois diferentes exercícios do poder sobre a vida, duas tecnologias de poder que aparecem com uma certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma delas é composta pelas disciplinas, que se inscrevem sobre o corpo individual, que manipulam o corpo como foco de forças a serem tornadas simultaneamente dóceis e úteis, integrando o corpo em sistemas de controle e o concebendo como uma máquina (o corpo-máquina) sujeita a uma anatomopolítica do corpo humano (PERLBART, 2003).

A outra, a biopolítica, está centrada não no corpo individual, mas na vida, nos fenômenos próprios da massa viva que é a população. É uma tecnologia que visa antes o equilíbrio global que o treinamento individual, que objetiva “[...] a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2002, p. 297). Não se trata, tão somente, do corpo-máquina, e sim do corpo-espécie; não é apenas o corpo do indivíduo, mas o corpo como componente da população “[...] é o corpo atravessado pela mecânica do vivente, suporte de processos biológicos” (PELBART,

2003, p. 57). Ambas são tecnologias do corpo: no primeiro caso, o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades, enquanto, no segundo, os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto através de uma biopolítica das populações (FOUCAULT, 2002). Um biopoder, portanto, que investe a vida de ponta a ponta.

Ao lado do sujeitamento dos corpos através das escolas, colégios, casernes, ateliês, surgem os problemas de natalidade, de longevidade, saúde pública, habitação, imigração. Ainda separadas no início, a disciplinarização dos corpos e a regulação da população acabam confluindo (PERLBART, 2003, p. 57).

Foucault sugere que a medicina, como aparato de saber-poder que incide sobre a população, está intrinsicamente ligada a uma medicina de Estado atuante, particularmente durante o século XVIII, na formação do estado Alemão. Sob a noção alemã de *Staatswissenschaft* encontramos uma ciência que tem por objeto o Estado, que leva em consideração tanto seus recursos disponíveis quanto o funcionamento geral de seu aparelho político. A expressão também denomina o conjunto de procedimentos através dos quais o Estado extrai e acumulou conhecimento para melhorar e assegurar seu funcionamento. Portanto, dois caminhos convergem no Estado: como objeto de conhecimento e como instrumento e lugar de formação de conhecimentos específicos (FOUCAULT, 2003).

Para Foucault (2002, p. 82), o Estado, no sentido moderno, “[...] com seus aparelhos, funcionários, seu saber estatal [...]”, se desenvolveu primeiro onde não havia potência política ou econômica. A formação tardia da Alemanha, concluída apenas no século XIX, obrigou seus *pseudo-estados* a se medirem, se compararem, imitarem seus métodos e tentar mudar a conturbada relação de forças de uma balança sempre desequilibrada. A pequena dimensão dos Estados, sua justaposição e seu perpétuo conflito tonaram necessária e possível uma consciência discursiva do funcionamento do Estado (FOUCAULT, 2003). Nessa situação, de luta e afrontamento incessantes, o subdesenvolvimento econômico alemão contribuiu para que houvesse disponível uma burguesia que auxiliou o soberano, formando um corpo de funcionários disponíveis para o aparelho de Estado e que se concentrou na organização e compreensão da constante mutação de relações de forças que precisavam ser equilibradas.

A Prússia, o primeiro Estado moderno, nasceu no coração da Europa mais pobre, menos desenvolvida economicamente e mais conflituada politicamente. E enquanto a França e a Inglaterra arrastavam suas velhas estruturas, a Prússia foi o primeiro modelo de Estado moderno (FOUCAULT, 2002, p. 82).

Se nos concentramos nessa descrição da ciência estatal alemã do século XVIII é apenas para que possamos compreender como e por que a medicina social aparece primeiro na Alemanha. As preocupações sanitárias com a população já existiam, desde pelo menos o fim do século XVI, e o funcionamento do mercantilismo como prática política trouxe uma preocupação estatal em aumentar e estabelecer a produção da população, como forma de garantir o maior fluxo possível de moedas para o Estado. O cálculo dessas forças ativas, no entanto, não carregava consigo práticas efetivas de intervenção para sua modificação.

Foi o Estado alemão o primeiro a desenvolver uma prática médica centrada na melhoria do nível de saúde da população (FOUCAULT, 2003). Através da polícia médica (*Medizinichepolizei*), a Alemanha promoveu a centralização, a estatização e a normalização do saber médico, formando um sistema que integrava diversos médicos subordinados a uma administração central em uma organização estatal. A partir disso se tem uma série de fenômenos inteiramente novos, que caracterizam a medicina de Estado e que aparecem de maneira bastante precoce, sendo anteriores à formação da medicina clínica (FOUCAULT, 2003).

Efetivamente essa medicina estatal alemã não teve por objeto a formação de uma força de trabalho adaptada à indústria, mas a maximização das forças do Estado. “Não é o corpo que trabalha, o corpo do proletário que é assumido por essa administração estatal da saúde, mas o próprio corpo dos indivíduos enquanto constituem globalmente o Estado” (FOUCAULT, 2003, p. 84). É na força populacional como meio de maximizar a força estatal e, por consequência, garantir uma menor diferença na balança dos conflitos entre um estado e seus vizinhos, que a medicina social alemã se concentrou, para aperfeiçoá-la e desenvolvê-la.

Há, portanto, uma ascensão do poder sobre os corpos dos indivíduos constituintes da população que, no princípio, não se concentrou na maximização da força de trabalho e sim na recolocação do corpo como engrenagem integrante de uma

máquina política. O corpo biopolítico não é individualizado somente para que se torne produtivo, e, posteriormente, reintegrado a um conjunto de outros corpos na fábrica, na escola ou na oficina. Ele é corpo coletivo, populacional, atravessado por poderes que têm bases diferentes das disciplinas, mas que, de maneira diversa, se encarregam de gerenciar as forças da vida como componentes de um extrato de forças global.

Portanto, dois conjuntos de mecanismos (um disciplinar, o outro regulamentador) que não estão no mesmo nível e se exercem em escalas diferentes. Foucault (2002) afirma que esses mecanismos (os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população) são articulados um com o outro, que funcionam agrupados como dois conjuntos de séries: a série corpo (organismo – disciplina – instituições) e a série população (processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado). O que não significa fazer qualquer oposição entre os mecanismos que operam nas instituições *versus* os que operam no Estado. As disciplinas tendem a ultrapassar o âmbito institucional e se materializar em aparelhos que são, ao mesmo tempo, estatais e institucionais como a polícia, por exemplo, e a biopolítica se esparrama não apenas no nível estatal, mas abaixo dele e por todos os lados, “[...] com toda uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc.” (FOUCAULT, 2002, p. 299).

Por que afirmamos que a tomada do poder sobre a vida foi dupla? E, ainda, por que destacamos uma defasagem cronológica entre uma e outra? Foucault (2002) explica que tudo sucedeu como se o poder que tinha como esquema organizador a prática soberana tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade que confluía para a explosão demográfica e para a industrialização, de modo que muita coisa escapava ao poder soberano, tanto no detalhe quanto na massa. Ocorre, então, uma primeira acomodação do poder sobre a vida constituída pelas práticas disciplinares para recuperar o detalhe. Ela se efetiva através de uma tomada do corpo individual, acompanhada pela vigilância, o treinamento e o exame (mecanismos dos quais tratamos no capítulo anterior).

Esse primeiro processo se realizou mais cedo, pois essas tecnologias se encontravam em funcionamento já no começo do século XVII, início do século XVIII, “[...] em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito limitado das instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc.” (FOUCAULT, 2002, p. 298). Essa foi, por consequência, a acomodação mais fácil, mais cômoda de se realizar. No entanto, uma segunda acomodação, que recuperasse o nível da massa, de regulamentação dos processos biológicos e dos perigos internos da crescente população, foi necessária e nós a encontramos em funcionamento no final do século XVIII. Essa segunda acomodação, “[...] sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou biossociológicos das massas humanas [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 298), foi, por assim dizer, mais difícil, pois demandou a existência de órgãos complexos de coordenação e centralização, como vimos no caso da medicina estatal alemã.

Se Foucault introduz o tema da biopolítica na conclusão da sua obra sobre sexualidade é, justamente, porque esta ocupa um entrecruzamento entre os dois eixos de uma tecnologia política da vida: a do indivíduo e a da espécie (PERLBART, 2003). “No fundo, porque a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital?” (FOUCAULT, 2002, p. 300). Por diversas razões, entre as quais é possível destacar esta: estando a sexualidade circunscrita ao corpo ela necessita de um mecanismo disciplinar individualizante, de controle e vigilância permanentes; sincronicamente ela se insere e adquire efeito também por suas implicações procriadoras, em processos biológicos amplos que sobrepujam o corpo do indivíduo e possuem consequências nesse elemento múltiplo que é a população, necessitando também da ação de um dispositivo regulamentador. A sexualidade se localiza nesse *nó*, do corpo e da população, nessa posição “[...] entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 300) e depende tanto da disciplina quanto da regulamentação.

Assim, uma sexualidade que não é bem disciplinada e bem regulamentada possui dois efeitos: um sobre o corpo indisciplinado do indivíduo, que atrai para a si todas as doenças as quais o devasso sexual está sujeito e outro sobre a população, na medida em que o devasso sexual possui uma descendência que também será perturbada. É a teoria da degenerescência¹⁶. Daí a extrema valorização médica da sexualidade, o porquê de um saber técnico como a medicina (o conjunto estabelecido entre medicina e higiene) ter se constituído como elemento fundamental no século XIX.

A medicalização da sexualidade estabelece esse vínculo entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos, enquanto sincronicamente atua como uma técnica política com efeitos próprios de poder. “A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 2002, p. 302). A sexualidade faz essa ligação, entre o corpo e a população, de tal maneira que a sociedade do sangue e da espada (tal qual era a soberania) se desloca para uma sociedade do sexo, ainda que sobreposições entre o sangue soberano e o sexo biopolítico tenham ocorrido, a exemplo de regimes como o nazismo.

Foucault (2002) afirma que há um elemento que vai orbitar entre a disciplina e o regulamento, que se aplica tanto sobre o corpo quanto sobre a população, e que permite uma concomitância entre o domínio sobre a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma população. Esse elemento é a *norma*, aplicável tanto no corpo que se pretende disciplinar quanto na população que se deseja regulamentar. Trata-se, portanto, de compreender como funcionam esses poderes na sociedade de normalização, pois não falamos de uma sociedade em que a

¹⁶ Em nota de rodapé a tradutora, Maria Ermantina Galvão, explica que Foucault se refere à teoria elaborada na França, em meados do século XIX, pelos alienistas “[...] fundada no princípio da transmissibilidade da tara chamada ‘hereditária’ [e que] foi o núcleo do saber médico sobre a loucura e a anormalidade na segunda metade do século XIX. Muito cedo adotada pela medicina legal, ela teve efeitos consideráveis sobre as doutrinas e as práticas eugênicas e não deixou de influenciar toda uma literatura, toda uma criminologia e toda uma antropologia” (GALVÃO, 2002, p. 301).

generalização dos mecanismos disciplinares se incumbiu de recobrir todos os espaços, como nos apresentam algumas distopias da literatura¹⁷. Mas, antes e precisamente, de uma sociedade em que disciplina e regulamentação se transpassam conforme uma articulação perpendicular.

Isso significa afirmar que o poder “[...] tomou posse da vida [...]” através de um “[...] jogo duplo [...]”, que envolve tanto as tecnologias da disciplina quanto as tecnologias de regulamentação. Também significa que “[...] ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população” (FOUCAULT, 2002, p. 302). Dessa forma, nos encontramos em um poder que se encarregou da vida em geral e o fez através da ação de dois polos: o polo do corpo e o polo da população. Nos encontramos em um *biopoder*, nessa conjunção entre o dispositivo disciplinar e o dispositivo regulamentador, atravessados tanto pelo panóptico disciplinar quanto pelo Estado de polícia biopolítico.

5.2 Das potências da vida

A biopolítica não se limita aos dispositivos dos séculos XVIII e XIX, mas é contemporânea e subjacente aos nossos tempos. Ela coexiste com certa falência da lógica das fronteiras rígidas. Vemos se instalando nas últimas décadas, uma nova relação entre capital e subjetividade – e entre o poder e a vida. Em tempos de biopolítica o capital não apenas se instaura no inconsciente, e penetra as esferas mais infinitesimais da existência, como também as põe para trabalhar, para produzir;

¹⁷ Podemos citar como exemplo de distopias as obras 1984, escrita por George Orwell em 1949; Admirável mundo novo (1932), de Aldous Huxley; Fahrenheit 451 (1953), de Ray Bradbury e Laranja Mecânica (1962), de Anthony Burgess.

ele as mobiliza, explora e amplia, “[...] produzindo uma plasticidade subjetiva sem precedentes, que ao mesmo tempo lhe escapa por todos os lados” (PELBART, 2003, p. 20). O que consumimos como sujeitos do biopoder são mais do que produtos: são *formas de vida*, maneiras de viver, sentidos da vida. Consumimos toneladas de subjetividade através dos fluxos de imagem, conhecimento, informações e serviços (PELBART, 2003).

É preciso, então, nos perguntarmos: de que maneira a vida escapa? De que maneira ela encontra rachaduras e estalos nas relações de poder para escancarar? De que maneira ela produz movimentos e deslocamentos? Perguntas para as quais desejamos respostas arriscadas, que não caiam em concepções apocalípticas ou derrotistas. O que precisamos encontrar não são as estratégias ou as magnitudes do poder, mas as possibilidades de reverter seu funcionamento, de fazer girar as engrenagens em outro sentido. A vida não constitui um conjunto de forças inertes a serviço do capital e sim um conjunto vivo de táticas (PELBART, 2003). Nos lembremos da lição de Foucault: o poder não é uma coisa, mas uma relação. Ele depende da existência de um campo de possibilidades que possa ser gerido, ele depende de você, do seu medo, da sua disposição de participar do relacionamento, mas uma porta de fuga está sempre presente (HARDT; NEGRI, 2014, p. 60-61). Por mais onipresente que o poder possa parecer, não devemos nos esquecer de seu agonismo com as resistências e da primazia que elas comportam.

Quando Gustav Janouch diz a Kafka que vivemos em um mundo destruído, este responde: “Não vivemos em um mundo *destruído*, vivemos em um mundo *transtornado*. Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destroçado” (KAFKA *apud* PELBART, 2003, p. 27). O biopoder que temos diante de nós, que nos atravessa e nos constitui é também uma forma de organização dos nossos medos de escancarar as rachaduras, de fazer eco aos estalos e de deixar o velho veleiro afundar. Porém, ao mesmo tempo, ele depende de nós, da nossa potência de produção e da nossa inventividade. Nós não somos servos do poder, é ele que se serve de nós.

De fato, o poder tem diante de si uma imensidão subjetiva sobre a qual ele se assenta, mas os nômades ultrapassaram as muralhas descontínuas do Império,

como no conto *A muralha da China* (1917), escrito por Kafka. Antes que qualquer um pudesse notar, eles se infiltraram na praça da cidade, alarmando a todos com sua falta de conhecimento dos costumes, e imprimindo na cidade sua esquisitice. “O nômade [...] é o desterritorializado por excelência, aquele que foge e faz tudo fugir. Ele faz da própria desterritorialização um território subjetivo” (PELBART, 2003, p. 20).

No mesmo sentido, as cidades contemporâneas são atravessadas por corpos que imprimem em si um nomadismo de gênero, sexualidades transviadas e fluídas que se constroem para além dos binarismos. São corpos que se recompõem e se transformam individual e coletivamente, ocupando as esquinas e as avenidas: estão lá e ao mesmo tempo não estão, são ameaças e também são ameaçados, uma infinidade de territórios subjetivos com as quais o biopoder imperial precisa lidar.

Quando parece que o poder se acercou de tudo que constitui a vida, que está tudo submetido, a vida se revela em sua potência indomável e em sua capacidade de luta, como um contraponto, como uma resposta. Esse *responder* não significa uma simples reação, “[...] já que o que se vai constatando é que tal potência de vida já estava lá desde o início” (PELBART, 2016). A vitalidade social, quando iluminada pelos poderes que a pretendem vampirizar, aparece em sua primazia ontológica.

Aquilo que parecia inteiramente submetido ao capital, ou reduzido à mera passividade, a “vida”, aparece agora como reservatório inesgotável de sentido, manancial de formas de existência, germe de direções que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos (PELBART, 2003, p. 23).

Nesse sentido, Pelbart (2003) nos apresenta uma importante ideia de Maurizio Lazzarato: todos produzem constantemente, mesmo aqueles que não estão vinculados diretamente ao processo produtivo. O novo se cria a cada instante, em cada variação; todos e qualquer um são parte do processo produtivo de novas realidades, novas formas de pensar, novas associações e formas de cooperação. A inventividade, por conseguinte, não é prerrogativa de grandes gênios ou de intelectuais altamente instruídos, nem monopólio da ciência ou da indústria, mas potência da pessoa comum.

Cada variação, por minúscula que seja, ao propagar-se e ser imitada torna-se quantidade social, e assim pode ensejar outras invenções e novas imitações, novas associações e novas formas de cooperação. Nessa economia afetiva, a subjetividade não é efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política (PELBART, 2003, p. 23).

Essas forças vivas, presentes por toda a rede social, não constituem uma reserva passiva a serviço do capital, mas são elas mesmas um capital que deseja sua autovalorização, “[...] são positividade imanente e expansiva que o Império se esforça em regular, modular, controlar” (PELBART, 2003, p. 23).

A *potência da vida* da multidão não é o reverso passivo do poder, mas seu interlocutor irreduzível. É cada vez mais dela que o capital se vale para seu próprio crescimento, utilizando de suas inteligências coletivas, afetações recíprocas e capacidades de invenção. Ele não poderia funcionar se valendo exclusivamente de uma produção mecânica ou automática, portanto, requisita dos trabalhadores e trabalhadoras sua potência criativa, sua conectividade, sua afetividade, sua virtualidade, enfim, “[...] toda uma dimensão subjetiva e extra-econômica antes relegada ao domínio exclusivamente pessoal e privado, no máximo artístico [...] é a vitalidade cognitiva e afetiva que é solicitada e posta para trabalhar” (PELBART, 2003, p. 24).

Todos e qualquer um (não apenas os trabalhadores e trabalhadoras assalariados) detêm essa força inventiva, “[...] cada cérebro-corpo é fonte de valor, cada parte da rede pode tornar-se vetor de valorização e autovalorização” (PELBART, 2003, p. 24). São os corpos e mentes, afetados pela economia imaterial que se produziu nas últimas décadas, com suas capacidades de afetarem e serem afetados, que vêm desenhando as possibilidades de uma democracia biopolítica. De certo, vivemos em um biopoder que atravessa a vida em suas mais ínfimas ramificações, mas o que presenciamos vindo à tona (seja nas ligações em rede que compartilham conhecimentos sobre as subjetividades LGBT, seja nas escolas em que se constroem redes coletivas de auxílio e luta entre os alunos e alunas ou nas redes compostas por mulheres trabalhadoras sexuais e ativistas) é a biopotência do coletivo ou a riqueza biopolítica da multidão (PELBART, 2003).

Sem dúvida essa potência de vida, que se esparrama por toda parte, nos obriga a repensar os próprios termos das resistências. É interessante notar a proposta elaborada por um grupo de teóricos italianos, dentre os quais destacam-se Maurizio Lazzarato e Antonio Negri, que realizam uma inversão do conceito de biopolítica. Ora, se a vida é passível de escapar por todos os lados, se ela vaza desses mecanismos, porque não pensar, igualmente, sua capacidade de se orquestrar como resistência biopolítica? A partir dessa proposta, a “[...] biopolítica deixa de ser prioritariamente a perspectiva do poder e de sua racionalidade refletida tendo por objeto passivo o corpo da população e suas condições de reprodução, sua vida [...]” (PELBART, 2003, p. 25) e passa a ser pensada como potências que se misturam em uma biopotência da multidão, aquém das divisões humano/inumano, individual/coletivo, corpo/mente.

Quando falamos sobre vidas que escapam, falamos justamente deste deslocamento de seu entendimento predominantemente biológico para uma outra acepção da vida: como poder de afetar e ser afetado. Falamos de vidas atravessadas por forças tão diversas quanto inclassificáveis, pois “[...] a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza” (PELBART, 2003, p. 25). Viver, nesses termos, significa ser afetado e inclui tanto o desejo quanto o afeto, a inteligência e a cooperação. Temos assim uma inversão do próprio *bios*, redefinido no interior de “[...] um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico [...]”; de maneira que a vida “[...] se descola de seu aspecto biológico e se circunscreve em uma virtualidade molecular da multidão” (PELBART, 2003, p. 25). Portanto, forja-se uma inversão, um pouco mais inspirada em Deleuze que em Foucault: biopolítica não mais como poder *sobre* a vida, mas como a potência *da* vida (PELBART, 2003).

O próprio Foucault já previa que, aquilo mesmo que o poder investe – a vida – seria fator de resistência, no entanto, coube a Deleuze levar aos últimos termos essa intuição e explicitar que, diante do poder sobre a vida, esta constrói, nas adjacências, um poder da vida, uma potência política da vida, “[...] na medida em que ela faz variar suas fórmulas e, acrescentaria Guattari, reinventa suas coordenadas de enunciação” (PELBART, 2003, p. 25). Em um entendimento mais positivo, esse poder da vida na contemporaneidade equivale justamente à potência

ontológica do comum, à biopotência da multidão em sua mais ampla diversidade. Implica também em construções subjetivas que estejam desatreladas de conceituações ontológicas que tomam a vida, o corpo e a humanidade, como unidades limitadas e igualitárias.

O que isto quer dizer em termos de potência subjetiva da multidão? Para nós, isso implica em outras inversões ou afirmações que cambiam ou destroem a realidade subjetiva à qual estamos atrelados. Butler (2014) argumenta, por exemplo, que é preciso se desprender da perspectiva de percepção dos corpos humanos através de sua morfologia. “Na verdade, não estou completamente segura de que podemos identificar uma forma humana, nem acho que precisemos fazê-lo” (BUTLER, 2014, p. 84). A proposta da autora dá vazão às críticas da normatividade de gênero, do capacitismo e das percepções racistas, demonstrando como estas já vêm questionando a ideia de uma forma humana única, forma esta que barra o acesso de determinados indivíduos ao *status* de humanidade.

O corpo humano, atravessado pelos saberes constitutivos das ciências humanas, é tomado como uma espécie de entidade limitada, o que significa ignorar o crucial: “[...] que o corpo é, de algum modo e mesmo inevitavelmente, não limitado – em sua atuação, em sua receptividade, em seu discurso, seu desejo e sua mobilidade” (BUTLER, 2014, p. 85). É notável a mobilidade, por exemplo, dos corpos transgêneros ou travestis e daqueles que não se enquadram nas definições de gênero. Diante de uma rigorosa atribuição binária aos corpos, baseada quase exclusivamente em suas características morfológicas e seu funcionamento biológico ótimo, estes ousam transitar, mover-se *entre* (ou, talvez, para fora) rearticulando ou destruindo concepções há muito arraigadas sobre o que significa viver uma determinada experiência de gênero, sobre o que significam essas forças que nos atravessam e o fazem sob o risco de renunciar à condição humana.

Tomemos como exemplo as atuais lutas feministas, constantemente questionadas sobre uma aproximação com o humanismo através de discursos que afirmam desejar uma luta em nome de todos aqueles que são *humanos*. Para responder à esta questão (se o feminismo pode ser um humanismo) é preciso, antes de tudo, pensar no que consiste a condição humana e os termos em que essa condição nos

é apresentada. Afirmar que existe o *humano* é também, por consequência, afirmar o *inumano*. O humanismo cria um corpo soberano que definiu como humano (que é branco, heterossexual, cisgênero, europeu, repleto de órgãos) ao passo que as mulheres, os escravizados e os animais configuravam uma categoria que talvez estivesse mais próxima das máquinas que da humanidade (PRECIADO, 2015). Assim, o que chamamos de *condição humana* e os atributos necessários para a reivindicação dessa condição são passíveis de modificação e deslocamento, no sentido em que a humanidade não é uma categoria natural ou transcendente, mas constituída a partir de um aparato de saberes e estratégias de poder que buscam definir quais vidas são consideradas vidas humanas e quais não o são, quais estão nesse limite entre a máquina ou o animal. Embora essa delimitação seja impessoal e silenciosa, não é impossível de ser localizada nem de ser combatida.

A diferenciação que categoriza de maneira binária o *humano* e o *inumano* funciona de uma maneira que define quais vidas são dignas de serem vividas e quais representam um perigo para o funcionamento saudável do corpo social, ou até mesmo quais são e quais não são dignas de serem representadas. Diante disso, é preciso, então, repensar a categoria de *humanidade* para que esta possa ser mais abrangente? Reivindicaremos nossa integração em uma norma de diferenciação binária entre o humano e o inumano, onde é possível cambiar de um para outro, mas nem sempre se manter dentro do *status* de humanidade?

Talvez um passo mais interessante seja o que nos propõe Butler (2015): afirmar a humanidade precisamente onde ela não deve ser afirmada, não no sentido de restaurar ou reestruturar o conceito, mas de perceber que a própria definição de humanidade funciona de forma excludente e que a necessidade de determinados grupos de afirmar sua humanidade parte dessa exclusão tanto normalizante quanto sistemática. Quando “[...] Donna Haraway pergunta se algum dia nos tornaremos humanos, está ao mesmo tempo colocando um ‘nós’ fora da norma do humano e

questionando se o humano poderá ser alcançado completamente” (BUTLER, 2015, p. 117).

Assim, se pensarmos, por exemplo, nos mais de 600 assassinatos¹⁸ de pessoas trans e travestis que ocorreram no Brasil nos últimos 6 anos e na sua ligação com a brutalidade que é imposta a essas pessoas, percebemos que o constructo de humanidade funciona a partir da predefinição delas como inumanas: vidas que não são passíveis de luto, cuja perda não causa comoção, ou a causa apenas parcialmente (entre os membros da mesma população ou entre as relações da vítima, por exemplo). Incidem sobre os corpos transgêneros ou travestis a normalização do gênero aliada a uma outra prática, que reconhece esses corpos como ameaças biológicas à saúde da população e, portanto, passíveis de morte.

Nesse sentido consideramos fundamental a colocação de Maria Clara Araújo dos Passos (2015) que afirma não se dispor a auxiliar em trabalhos acadêmicos realizados por pessoas cisgênero que tenham como objeto de estudo as pessoas trans e travestis, pois acredita que é preciso e possível que essas pessoas escrevam suas próprias histórias e que, enquanto essas transhistórias forem continuamente vistas sob a égide de uma humanidade cisgênera, todos e todas que não se adequam ou que representam um perigo para a manutenção dessa diferenciação serão sistematicamente retirados dos espaços de fala, de construção, de produção, das redes de comunicação e dos sistemas representativos, tendo constantemente sua humanidade e suas possibilidades de vida revogadas ou limitadas. Em um outro aspecto, essa afirmação ganha importância renovada e tem consequências efetivas no plano das subjetividades, da construção de saberes e de

¹⁸ Entre janeiro de 2008 e março de 2014, foram registradas 604 mortes no país, segundo pesquisa da organização não governamental Transgender Europe (TGEU), rede europeia de organizações que apoia os direitos das pessoas transgênero. O Brasil é o país responsável pelo maior número de assassinatos de pessoas trans e travestis do mundo, somando sozinho o total de 43% na incidência desse tipo de violência. Mais dados sobre a violência contra a população LGBT no Brasil podem ser encontrados em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/com-600-mortes-em-seis-anos-brasil-e-o-que-mais-mata-travestis-e>>. Acesso em abril de 2016.

novas relações com o conhecimento acadêmico que deixem de perpetuar esse *corte humanitário* entre pessoas cisgênero e pessoas trans ou travestis.

Aproximar-se do humanismo, de uma ontologia humana igualitária, é uma tarefa quase impossível para os feminismos na medida em que nós, mulheres, não nos enquadrados na categoria ontológica humana em que todos estão sob igual condição. Dentro do próprio grupo definido como *mulheres* percebe-se que há diferentes condições de humanidade e que os sujeitos mulheres ocupam limites distintos dessa diferenciação, sendo algumas consideradas *mais humanas* que outras (as brancas mais do que as negras ou as cis mais do que as trans, por exemplo). Assim, “[...] essa norma não é algo que devemos procurar incorporar, mas sim um diferencial de poder que devemos aprender a ler, a avaliar cultural e politicamente, e a contestar em suas operações diferenciais” (BUTLER, 2015, p. 118).

As lutas no campo das subjetividades femininas ou LGBT, por conseguinte, não se constituem em torno da proteção do humano, mas, antes, nas resistências de todas e todos aqueles para quem o privilégio da humanidade foi por tanto tempo negado, aqueles que afirmam o humano lá onde ele não pode ou não deveria ser afirmado: na preta, na bicha, na puta, na sapatão, na bissexual, na periférica, na trans, na travesti, na pessoa com deficiência, na pessoa neuroatípica, enfim, nessas vidas que acontecem no limite e que se levantam uma possibilidade real de inversão “[...] a partir desse ‘mínimo’ que lhes resta, o corpo nu, e apontam numa outra direção” (PELBART, 2003, p. 25). Inumanas, maquínicas: talvez estes sejam conceitos que se aproximem mais das táticas subjetivas de resistência atual que a ultrapassada ontologia da humanidade biopolítica.

Afirmar que há sujeitos inumanos ou menos humanos no contexto biopolítico, sujeitos cujas vidas são menos possíveis de serem vividas, incorre ainda em uma outra questão: há, de fato, um recuo absoluto da estratégia soberana de exigir a morte em decorrência da primazia de um poder regulamentador sobre a vida? Nesse poder que acerca a vida, que dela se encarrega, que visa essencialmente aumentá-la, prolongar sua duração, multiplicar suas possibilidades, desviar seus acidentes, cabe perguntar: como nele se exerce o direito de matar e qual a função do

assassínio? E, ainda, como, em um sistema político centrado no biopoder, é possível que se exija a morte, não apenas dos inimigos, mas também dos próprios cidadãos? Nas palavras de Foucault: como “[...] exercer o poder da morte, como exercer a função da morte [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 304)? É aí que intervém o que o autor nomeou como racismo de Estado.

No biopoder a guerra reaparece como guerra biológica. Já não se trata mais da morte que o soberano pode exigir, mas de uma nova forma de soberania, que promove a guerra em nome da saúde da população e em nome da paz. Trata-se de matar ou excluir “[...] em defesa da sociedade [...]”, ou seja, da *família tradicional*, da moral, da nação e da saúde geral. Não é necessariamente sobre o direito de morte, mas sobre o direito de supressão da vida, sobre o poder de matar a própria vida e de fazê-lo como poder de assegurar a vida (FOUCAULT, 2002).

Não quero de maneira alguma dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (FOUCAULT, 2002, p. 304).

O racismo introduz na propagação contínua do biopoder um corte: o corte entre o que deve viver e o que é deixado para morrer. Nesse contínuo biológico, que se definiu como a espécie humana, ele opera como maneira de delimitar uma hierarquia entre as raças, uma distinção, um corte entre as raças boas e as outras, consideradas inferiores ou invisíveis. Em resumo, tenta-se “[...] estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico” (FOUCAULT, 2002, p. 304). Esse mecanismo fragmenta o campo biológico do qual o poder se incube de administrar e funciona a partir de uma defasagem, no interior da população, de uns grupos em relação aos outros, permitindo um fracionamento da espécie humana em subgrupos, que são justamente as raças. A penetração do racismo de Estado é tamanha que mesmo certos discursos religiosos que discriminam LGBTs são, hoje, biologizantes, a exemplo dos diversos manifestantes que, contra a suposta *ideologia de gênero* nas escolas, incontáveis vezes sugerem que *só existe XX e XY; macho e fêmea*.

Há, ainda, uma segunda função desse racismo de Estado: ele permite uma relação com a morte do outro, não enquanto indivíduo, mas enquanto pertencente a uma espécie, que é positiva e que se assemelha à relação guerreira soberana do “[...] quanto mais você deixar morrer, mais você viverá” (FOUCAULT, 2002, p. 305). Essa prática racista faz atuar uma lógica guerreira de maneira inteiramente nova e a partir de mecanismos compatíveis com o exercício do biopoder, na medida em que ele a transforma em uma relação do tipo biológica: não significa mais matar o inimigo em nome da própria segurança, mas fazê-lo em nome da saúde da espécie. Essa relação se traduz num desejo de supressão da vida de determinadas espécies (anormais, degeneradas, profanas) em nome da proliferação saudável da própria vida. “A morte do outro não é simplesmente a minha vida [...] a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2002, p. 305).

Não se trata, portanto, de uma relação guerreira soberana, política ou militar, mas de uma relação biológica com a vida regulamentada pelo poder, em que a morte do inimigo não está atrelada a uma vitória sobre o adversário político, mas à eliminação do perigo biológico e, por consequência, ao fortalecimento da própria espécie ou raça. Com efeito, só é possível que se exerça esse poder assassino em concomitância com o biopoder e na sociedade normalizada se o inimigo não for um adversário no sentido político do termo, mas um perigo, externo ou interno, para a saúde da população. “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2002, p. 306).

As proposições de Butler (2015) a respeito da distribuição diferencial da precariedade da vida, aliadas à compreensão do racismo de Estado como parte integrante dos governos contemporâneos, compõem uma alternativa ao multiculturalismo e ao pluralismo como as únicas maneiras possíveis de pensar as condições políticas, econômicas e culturais atuais. Existem ao menos duas questões importantes colocadas aqui e que colidem com o próprio status de construção do sujeito. Para Butler (2015) parte do problema contemporâneo é que nem todo mundo conta como sujeito, ou ainda, que nem toda vida conta como *vida*.

O multiculturalismo tende a presumir que cada pessoa conta igualmente como sujeito quando, de fato, há uma localização diferencial dos sujeitos nas redes de poder, bem como uma acepção distinta sobre quais vidas contarão com uma rede de apoio e quais precisarão lutar para alcançar o status de uma vida possível de ser vivida. Pensar na generalidade da precariedade não significa retornar a uma concepção de igualdade (na qual todos estariam diante da morte), mas assumir que “[...] o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’” (BUTLER, 2015, p. 54).

Para que as populações se tornem lamentáveis, não é necessário conhecer a singularidade de cada pessoa que está em risco ou que, na realidade, já foi submetida ao risco. Na verdade quer dizer que a política precisa compreender a precariedade como uma condição compartilhada, e a condição precária como a condição politicamente induzida que negaria uma igual exposição através da distribuição radicalmente desigual da riqueza e das maneiras diferenciais de expor determinadas populações [...] a uma maior violência. [...] A condição compartilhada da precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente (BUTLER, 2015, p. 50-53).

Estamos em um momento de falência dos pressupostos da ontologia individual, incapazes de pensar nos termos da interdependência global e das redes de poder interconectadas, diante de um problema que não é apenas o da coexistência, mas de como essa política diferencial dos sujeitos utiliza e mobiliza os corpos no contexto de guerra contemporâneo. Butler (2015) aponta, por exemplo, a questão da mobilização de progressistas sexuais contra imigrantes muçulmanos nos Estados Unidos, e a utilização das minorias de gênero e sexuais na racionalização das guerras que estão em curso através da construção do *inimigo* muçulmano como um risco à liberdade, à igualdade e aos direitos individuais. Por conseguinte, a guerra contra o estado islâmico também se apoia em grupos que lutam pelos direitos de determinadas minorias, mas que são mobilizados pelo racismo de Estado em ação.

Um outro exemplo pode ser encontrado em correntes feministas que se opõem veementemente à participação e à luta pelos direitos das pessoas trans e travestis no espaço (físico ou teórico) de luta feminino, apoiadas em uma concepção exclusiva do que é ser mulher e dos direitos de liberdade. Embora os exemplos possam parecer distintos há pontos em comum, como a ação higienista excludente e

o exercício de um biopoder em defesa da vida, na qual grupos minoritários atuam contra outros, cujas redes de apoio são mais precárias ou que, no limite, sequer tiveram a oportunidade de se materializar.

O que queremos dizer é que o racismo de Estado tem uma importância vital no funcionamento do biopoder: ele é a condição para que se possa exercer o direito de matar. E, com direito de matar, não falamos especificamente da morte como ponto irreduzível de interrupção da vida, mas de todo e qualquer tipo de precariedade que é aumentada para determinadas vidas: “[...] o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2002, p. 306).

É preciso também deixar explícito que esse racismo do qual falamos não é puramente o ódio ou o desprezo por algumas raças, no sentido das etnias humanas (embora ele também contenha esse aspecto), tampouco existe a partir de uma operação ideológica pela qual o Estado, ou uma classe, ou um partido, tentaria desviar para um inimigo a hostilidade que poderia se voltar contra ele, acalmando o corpo social. Foucault (2002) afirma que não se trata de uma velha tradição ou de uma nova ideologia, mas de algo mais profundo e mais específico, que está ligado ao próprio exercício do biopoder e, precisamente neste aspecto, reside sua especificidade. Ele não está conectado a mentalidades, mentiras ou ideologias do poder; mas ao funcionamento de Estado na condição do biopoder, em que a eliminação e a purificação da raça são premissas para que se exerça o poder soberano. “A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza” (FOUCAULT, 2002, p. 309).

Essa concomitância entre a soberania e o biopoder já foi levada até os mais extremos limites, como é o caso do nazismo, que tratava de fazer viver a própria raça e de eliminar as consideradas inferiores, um em nome do outro. No entanto, o que podemos notar é que esse aspecto soberano permanece atuando e está em total acordo com os atuais regimes democráticos. O que queremos dizer quando falamos de vidas, que, no limite da existência entre humano e inumano, se levantam

contra o poder? Talvez aqui caiba uma atualização de Foucault, realizada por Agamben e relida por Pelbart no artigo *Vida besta, vida nua, uma vida* (2013). Tomemos de empréstimo para essa explicação o conceito de *muçulmano*¹⁹, designação terminal dada aos prisioneiros dos campos de concentração que, exaustos demais para tentar compreender, indiferentes a tudo que os rodeava, simplesmente aguardavam a morte (PELBART, 2013, p. 25). O muçulmano é o prospecto da vida reduzida a uma silhueta, tão esvaziada que já não é sequer capaz de sofrer.

O "muçulmano" era o cadáver ambulante, uma reunião de funções físicas nos seus últimos sobressaltos. Era o morto-vivo, o homem-múmia, o homem-concha. Encurvado sobre si, esse ser bestificado e sem vontade tinha o olhar opaco, a expressão indiferente, a pele cinza pálida, fina e dura como papel, já começando a descascar, a respiração lenta, a fala muito baixa, e feita a um grande custo (PELBART, 2013, p. 25).

Quando a vida é reduzida a esse contorno, a essa existência apenas enquanto figura, é que aparece a perversão de um poder que não elimina o corpo, mas que o mantém, justamente, nessa zona intermediária entre a vida e a morte, nessa *sobrevida*. "O biopoder contemporâneo [...] reduz a vida à sobrevida biológica, produz sobreviventes" (PELBART, 2013, p. 25). Ora, sabemos que quando Foucault cunhou o termo biopoder o fez para diferenciar um poder que tomou de assalto a vida da velha prática soberana, que exigia mais a morte que a produtividade, mais extraía que gerenciava; ele o fez para designar um poder que investe a vida e não mais a morte, que passa a ser anônima, insignificante. Trata-se, portanto, na lógica soberana, de fazer morrer e deixar viver, e, na lógica biopolítica, de fazer viver e deixar morrer.

É nesse sentido que Agamben parece atualizar Foucault: para o autor italiano já não se trata mais de fazer morrer nem de fazer viver, mas de *fazer sobreviver*, de *criar sobreviventes*, de produzir *sobrevidas* (PELBART, 2013). No contínuo biológico da

¹⁹ "Por que muçulmano, já que se tratava sobretudo de judeus? Porque entregava a vida ao destino, conforme a linguagem simplória, preconceituosa e certamente injusta de um suposto fatalismo islâmico: o muslim é aquele que se submete sem reserva à vontade divina" (PELBART, 2013, p. 25).

vida, o biopoder procura extrair todos os substratos da existência, reduzindo-a a mera sobrevivência. Não é mais nem a vida e nem a morte, mas a produção de uma sobrevida modulável e virtualmente infinita. Trata-se de separar a vida vegetativa, prolongada através de máquinas e técnicas de reanimação, da vida consciente, até um ponto limite que, assim como as fronteiras políticas, permanece transitório, móvel e recua de acordo com o progresso das ciências ou da política. A ambição suprema do biopoder, para Agamben, é justamente realizar no corpo essa separação absoluta entre o humano e o não-humano (PELBART, 2013).

A sobrevida consiste, portanto, nessa vida e nesse corpo reduzidos ao mínimo do funcionamento biológico, “[...] à sua nudez última, à vida sem forma, ao mero fato da vida, à vida nua” (PELBART, 2013, p. 26). Talvez o mais terrificante dessa percepção da vida como sobrevida, que se reduz a uma dimensão residual encarnada tanto pelo muçulmano no campo de concentração quanto pelo neomorto nas salas de terapia intensiva, seja o fato dela não se manifestar apenas na extremidade dessas figuras, mas por todo o corpo social.

Para Pelbart (2013), em certo sentido, *somos todos muçulmanos*, tanto os prisioneiros quanto os carrascos: o carrasco não existe em outra instância que ultrapasse o muçulmano, ele está igualmente nessa zona intermediária entre humano e inumano, ele é igualmente cadáver vivo. Talvez apenas melhor alimentado e vestido, tal qual os soldados dos campos de concentração nazistas. Essa condição de sobrevivente é um efeito generalizado do biopoder contemporâneo, ela não se restringe à ação de alguns governos totalitários mas, antes e ao contrário, inclui plenamente “[...] a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência, em suma, a abordagem biológica da vida numa escala ampliada” (PELBART, 2013, p. 26-27).

De fato, o que consumimos, o que os poderes se encarregam de nos fazer consumir, não são formas de vida, mas essas formas de sobrevivência que nos deixam todos meio mortos. Consumimos, por exemplo, uma bioestética do *corpoperfeito*. O fazemos de tal maneira que já não se trata mais do corpo docilizado pelas instituições disciplinares, “[...] corpo estriado pela máquina panóptica, o corpo da fábrica, o corpo do exército, o corpo da escola [...]” (PELBART, 2013, p. 27), mas

de nos submetemos voluntariamente à nossa própria ascese, seguindo preceitos estéticos e científicos.

O corpo se tornou o novo eu e, a partir de contornos biologicamente padronizados e normativamente subjetivos, afirma-se uma bioidentidade da dimensão corporal, constrói-se uma bioascese que visa o próprio corpo, sua saúde, sua beleza, sua felicidade estética ou científica. É o que Deleuze (1997, p. 171) denomina como “[...] a gorda saúde dominante [...]”. Ponto em que o filósofo mereceria alguma atualização (ou um puxão de orelha), já que os corpos gordos, especialmente os femininos, sendo *outsiders* na conformidade com a normalidade corporal, são sumariamente posicionados em uma condição de sub-humanidade: o corpo gordo não é visto como saudável, desejável ou digno de afeto, quicá como dominante.

Em contrapartida, os corpos gordos têm se constituído cada vez mais como espaço político de luta, a exemplo dos questionamentos que fazem sobre nossos desejos que, no limite, nada têm de *nossos* e em muito apenas se adequam à essa propagação contínua do biopoder. A expressão *gorda saúde dominante* de Deleuze poderia, neste aspecto, ser substituída por *magra saúde dominante*, à qual se opõe uma *luta gorda* contra a estética fascista dos corpos.

Em todo caso, nos encontramos às voltas com essa vida biologizada, na qual o corpo se torna um pacote de informações genéticas através das quais se define nossa biossociabilidade. “Reduzidos ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo automodulável – é o domínio da vida nua. Continuamos no domínio da sobrevida, da produção maciça de sobreviventes” (PELBART, 2013, p. 28).

Nossa intenção é demonstrar que o domínio do biopoder tem influências muito práticas sobre a construção da nossa subjetividade. Não é sem motivo que os feminismos (especialmente os feminismos gordos) estejam lutando, por exemplo, contra essa ascese do corpo esteticamente padronizado e que os transfeminismos questionem o reconhecimento dos corpos femininos como sendo apenas aqueles que estão morfologicamente adequados à norma. Essas colocações têm implicações sobre a própria construção subjetiva, em que o desejo e o afeto são

limitados pelo campo de possibilidades que o poder torna disponível. E não se trata apenas da saúde dos corpos, já que essa morte, sempre a espreita, com a qual o biopoder nos coloca em contato, produz, ao mesmo tempo, sobreviventes sempre temerosos do por vir.

Aqui, podemos nos conectar com uma importante questão formulada pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (2013, p. 18) em sua análise sobre o 11 de setembro: “Quem está realmente vivo hoje? [...] E se somente estivermos vivos se nos comprometermos com uma intensidade excessiva que nos coloca além da ‘vida nua’?”. A questão, tanto fundamental quanto mordaz do filósofo, nos leva a pensar que vida e morte não designam fatores objetivos, mas posições existenciais subjetivas, de maneira que talvez haja mais *vida* no suicida palestino que se propõe a explodir a si mesmo do que nos domesticados zumbis pós-modernos, para quem a vida se resume ao consumo de vidas de baixa intensidade, à *vida besta*.

Como, então, nos comprometermos com uma tal intensidade que seja capaz de nos levar para fora dessa vida besta, dessa vida nua, desse existencialismo programado, dessa condição de ciberzumbi, desse estado de magra saúde dominante? Como nos desvencilharmos de tal estágio de letargia, que abate tanto o corpo quanto a vida? O que fazer com esse capital humano passível de valoração com o qual, efetivamente, não se sabe o que fazer?

Seja o corpo como espetáculo, o corpo muçulmano ou o ciberzumbi, todos ressoam no “[...] efeito anestésico e narcótico, configurando a impermeabilidade de um ‘corpo blindado’ em condições de niilismo terminal [...]” (PELBART, 2013, p. 30), por mais extremas que pareçam suas diferenças. O corpo já não aguenta mais: não aguenta mais o adestramento civilizatório que por milênios o abateu, o silenciamento progressivo de seus ruídos, impulsos e movimentos; não aguenta mais o adestramento e a docilização que lhe impuseram as disciplinas, a mutilação biopolítica, a intervenção biotécnica, a modulação estética, o entorpecimento. Em poucas palavras: o corpo já não aguenta mais tudo aquilo que o coage, por fora e por dentro (PELBART, 2013). “Em suma, e num sentido muito amplo, o que o corpo não aguenta mais é a mortificação sobrevivencialista, seja no estado de exceção, seja na banalidade quotidiana” (PELBART, 2013, p. 30).

Talvez seja preciso recuperar o corpo naquilo que lhe é mais próprio: em seu encontro com a exterioridade, em sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo e capaz de ser afetado por elas (PELBART, 2013). Talvez seja preciso retomar os corpos naquilo que Butler (2015) define como sua precariedade: como corpo que é afetado por outros corpos e, portanto, estabelece relações de dominação. Para nós é possível que haja outra potência nesse encontro entre corpos e vidas, que não estabeleça, efetivamente, relações de dominação, mas outras relações mais democráticas. Contra esse corpo blindado que é constituído pelo biopoder se opõe um corpo aberto, permeável, que existe no limite da sua interação com as forças de resistência, no encontro com a exterioridade: “[...] um corpo é, primeiramente, encontro com outros corpos, poder de ser afetado” (PELBART, 2013, p. 31), mas não por tudo e nem de qualquer maneira.

O comprometimento com essa intensidade, que pode nos levar para fora da vida nua, da vida besta, pode requerer igualmente um compromisso com a fraqueza do corpo, com a sua fragilidade, com a sua abertura para as afetações. Abertura essa que pode faltar a um corpo excessivamente musculoso e atleticamente autossuficiente. Talvez seja por isso, como sugere Pelbart (2013), que tantos personagens literários (de *Bartleby* ao artista da fome de Kafka) precisem de um certo esvaziamento, de uma imobilidade, de uma palidez do corpo morto para dar passagem a outras forças, incapazes de agir em um corpo blindado. Em suma, um corpo onde nem a sobrevida biopolítica *pega*. “O corpo aparece aí como sinônimo de uma certa impotência, mas é dessa impotência que se extrai uma potência superior, nem que seja à custa do próprio corpo. *Uma vida*”. (PELBART, 2013, p. 32).

O que propomos, por conseguinte, é o deslocamento da saturada questão do que se pode fazer com o corpo, questão biopolítica, em que cabem intervenções, procedimentos médicos, eugenias, para uma outra perspectiva, mais vitalista: o que pode o corpo? (PELBART, 2013). O que pode o corpo que se afirma nessas vidas que se desfazem, que almejam se despojar de tudo aquilo que pretendeu representa-las ou conte-las? É justamente nessa potência afirmativa do corpo que a vida escapa da regulamentação biopolítica, dos poderes que lhes são inscritos, da sua redução à vida nua.

É nessa possibilidade, tanto de desconfiguração quanto de abertura para a afetação, que *uma vida* se afirma. Nesse sentido, a afirmação de grupos minoritários, como o das pessoas trans e travestis, das pessoas não-brancas, das pessoas com deficiência, de que não são elas que precisam estar nas universidades ou em outros espaços de construção de pensamento, mas que, ao contrário, são esses espaços que necessitam da sua presença, nos parece crucial. Isso porque essas vidas já são consideradas *destrutíveis* ou *não passíveis de luto* no próprio funcionamento do biopoder. São vidas que, quando perdidas, serão representadas como uma ameaça a menos para a saúde da população (BUTLER, 2015). Essas vidas experimentam o contato constante com a precariedade inata dos corpos e existem nesse contorno que delimita o que é vivo e o que não é, o que deve ser cuidado e o que deve ser abandonado.

Esses corpos, desafiantes das organizações e, portanto, colocados sempre à margem na existência biológica, nos ensinam sobre esse contato, sobre essa abertura para a afecção que, muitas vezes, se faz a expensas do próprio corpo: na medida em que elas existem nesse recorte do biopoder, entre as vidas que devem ser geridas e as que representam um risco, são capazes de construir em si potências da vida, vidas libertas daquilo que sobre elas pesa como determinante. No contexto do biopoder, são os corpos mais amplamente suscetíveis de sofrerem com as sanções da sociedade normalizada que nos convidam para conclamar a guerra à biopolítica, à vida nua, à sobrevivência.

Uma vida, tal como Deleuze a concebe, é a vida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, beatitude. *Vida nua*, contrariamente, do modo como Agamben a teorizou, é a vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, indiferença, disformidade, impotência, banalidade biológica [...] Se elas são tão contrapostas, mas ao mesmo tempo tão sobrepostas, é porque no contexto biopolítico é a própria vida que está em jogo, sendo ela o campo de batalha. Contudo, como diz Foucault, é no ponto em que o poder incide com força maior, a vida, que doravante se ancora a resistência, mas, justamente, como que mudando de sinal. Em outras palavras, às vezes é no extremo da vida nua que se descobre uma vida, assim como é no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude (PELBART, 2013, p. 34).

Essa guerra, que travamos tendo como campo de batalhas a vida, nem sempre tem inimigos que podemos identificar de imediato, de tal maneira que poderíamos dizer que a questão filosófica e política da pós-modernidade não consiste em

compreender por que há rebeliões, mas em como determinar contra quais inimigos devemos lutar. “Sofremos a exploração a alienação e o comando, como sofrem nossos inimigos, mas não sabemos localizar onde se produz a opressão. E apesar disso ainda resistimos e lutamos” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 231).

As disciplinas já não são suficientes para conter a potência da multidão; que é regulamentada por imposições e controles sobre as capacidades sociais e produtivas gerais. No funcionamento do biopoder e das redes imperiais a exploração e a dominação permanecem existindo. No entanto, acontece de elas serem amorfas e fazerem parecer que não há lugar onde se esconder: elas constituem um *não-lugar* geral. Por consequência, se já não existe um lugar que possa ser reconhecido como fora nessa generalidade do *não-lugar*, se faz necessário *ser contra* em toda a parte, provocar um *ser contra* generalizado, tomar um posicionamento político de deserção, de nomadismo, de evacuação dos lugares de poder (HARDT, NEGRI, 2006, p. 230). “A deserção e o êxodo são uma forma poderosa de luta de classes, dentro da pós-modernidade imperial e contra ela. [...] Uma nova horda nômade, uma nova raça de bárbaros, se erguerá para invadir e evacuar o Império” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 231).

De que maneira esse *ser contra* em toda parte, proposto por Antonio Hardt e Michael Negri, pode estar associado à perspectiva deleuziana de *uma vida*, ou seja, de vidas que sobrepõem o limite existencial e biológico da *vida nua*? Os autores afirmam que aqueles e aquelas que são contra, enquanto escapam das coações locais e particulares da condição humana, precisam também tentar continuamente construir um novo corpo e uma nova vida, e o fazem a partir de uma transição que é tão violenta quanto bárbara (HARDT; NEGRI, 2006). Esse conceito de barbárie, baseado em Walter Benjamin, se apresenta de maneira positiva: o bárbaro é aquele que, diante da pobreza de experiência, é sempre obrigado a começar de novo.

O novo bárbaro “não vê nada permanentemente. Mas, justamente por isso, vê caminhos por toda parte. Onde outros encontram muros ou montanhas, ali também, ele vê um caminho. Mas porque vê um caminho em toda parte, ele tem de limpar esse caminho em toda parte... Porque vê caminhos em toda parte, ele sempre se coloca em encruzilhadas. Nenhum momento pode estar ciente do que o próximo trará. O que existe, ele reduz a entulho, não por amor ao entulho, mas por amor ao caminho que atravessa o entulho.” Os novos bárbaros destroem com uma violência afirmativa e traçam novas

trilhas de vida através de sua própria existência material (HARDT; NEGRI, 2006, p. 235).

Existe na disposição do bárbaro, assim como no nômade e no esquizo, uma perspectiva de completa finitude, um devir da mais absoluta imanência: nada transcende, tudo se cria e tudo que se cria está passível de derrota, de perversão e de êxodo; nada é sagrado, nem as instituições, nem o corpo, nem a família, nem a natureza, nem mesmo Deus. Essas disposições bárbaras afetam as relações humanas de uma maneira geral, mas podemos percebê-las com mais intensidade nas relações corporais e nas configurações de gênero e sexualidade, cujas normas têm se tornado cada vez mais abertas e expansivas. “Os próprios corpos se transformam e sofrem mutações para criar novos corpos pós-humanos” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 235).

A primeira condição dessa transformação corpórea é o reconhecimento de que a natureza humana não é separada da natureza como um todo, que não há fronteiras fixas entre o humano e o animal, o humano e a máquina ou o macho e a fêmea. É o reconhecimento de que a própria natureza é um terreno artificial e híbrido, aberto a todas as novas mutações e misturas, passível de escapar tanto da acepção anatomopolítica do corpo quanto de sua redução ao meramente biológico (HARDT; NEGRI, 2006).

A sugestão aqui é a de que essa categoria humana é tão artificial quanto a própria definição de natureza, ela se hibridiza de maneira heterogênea em afirmações pós-humanas, em corpos que se transformam, recusam o gênero *biológico* ou fazem dele uma performance, abandonam as normas da sexualidade, são perfurados, atravessados por metais, tatuados, modificados: eles subvertem as fronteiras tradicionais e se movem em uma zona de êxodo antropológico. “O êxodo antropológico é importante sobretudo porque aqui é onde a face positiva, construtiva, da mutação começa a aparecer: uma mutação ontológica em marcha, a invenção concreta de um primeiro *novo lugar no não-lugar*” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 235). Esse movimento não ocorre apenas numa zona criativa existente, mas inventa um *novo lugar*, entre a inscrição anatomopolítica do corpo e o aspecto massificante da população: é o “[...] desejo de criar um novo corpo; uma

metamorfose que rompe todas as homologias naturalistas da modernidade” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 236).

O êxodo antropológico responde a um tipo de poder que atravessa, justamente, a vida e as subjetividades de tal maneira que é preciso criar novos territórios subjetivos, novos corpos e novas vidas. Nesse sentido, o êxodo trabalhista (a mobilidade e a migração das forças de trabalho na modernidade) que se opõe às disciplinas, já não dá mais conta de criar novos territórios e de colapsar o sistema. Isto porque o contra império, ou a potência biopolítica da multidão, precisa ser um projeto global, uma nova maneira de viver no mundo em que o muro de Berlim e a dualidade territorial que repartia o globo em capitalistas e socialistas não existe mais (HARDT; NEGRI, 2006). Nietzsche, em sua notável extemporaneidade, já colocava a questão dos bárbaros no século XIX e previa, quase que com precisão, sua chegada: “Problema: onde estão os bárbaros do século XX? Obviamente eles só vão aparecer e se consolidar depois de enormes crises socialistas” (NIETZSCHE *apud* HARDT; NEGRI, 2006, p. 233).

No entanto é preciso um certo cuidado ao tratar dessas deserções, hibridismos, desobediências e desterritorializações. Em si, o hibridismo ou a mera recusa da ordem nos levam de volta ao vazio imperial. Não são capazes de desorganizar o Império, mas, antes, o fortalecem. Pouco adianta ficarmos *nus e profanos* se continuarmos nos movendo pelas linhas de força reativas do biopoder, se continuamos prendendo a respiração, aterrorizados. As transformações corporais serão sempre fracas se seguirem a lógica da forma e da ordem. Portanto, é preciso mudar o foco: da forma e da ordem para o terreno da produção. Os infinitos caminhos dos bárbaros precisam criar um *novo modo de vida*, uma *artificialidade viva*, “[...] um *tornar-se artificial* no sentido em que os humanistas falavam de um *homohomo* produzido pela arte e pelo conhecimento, em que Spinoza falava de um corpo poderoso produzido pela mais alta consciência inspirada no amor” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 236).

Encontraremos a substância dessa nova proposta política nos regimes e práticas de produção, onde podemos reconhecer que mobilidade e artificialidade não são experiências de poucos privilegiados, mas potência comum da multidão. De certo,

falamos de um tipo de produção que não se enquadra mais com precisão nas relações dialéticas, na divisão dentro/fora, valor de uso/valor de troca, de uma produção de resistência que se faz de dentro, de um *trabalho imaterial*.

As metamorfoses antropológicas dos corpos são pactuadas através da experiência comum do trabalho e pelas novas tecnologias, que “[...] têm efeitos constitutivos e implicações ontológicas” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 237). Assim, as novas forças de trabalho se empenham em produzir novamente o humano, ou, o *pós-humano*: o êxodo antropológico e a nova vida bárbara nos convidam a nos libertarmos das condições de humanidade modernas. “Esta tarefa será cumprida principalmente pelas formas novas e cada vez mais imateriais de poder de trabalho afetivo e intelectual, na comunidade que constituem, na artificialidade que apresentam” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 237).

As resistências no terreno imperial e biopolítico estão diante de uma tarefa: produzir, dentro e contra o Império, *um novo lugar*. Essa produção é artificial, virtual, afetiva e se exerce em conexão; construindo, mesmo que pouco a pouco, caminhos capazes de atravessar o Império para sair do outro lado. É, portanto, uma produção que está esparramada por toda parte: na empresa e em casa, no individual e no coletivo, naqueles que ocupam as praças e naqueles que compartilham informações pelas redes virtuais.

Nosso próximo objetivo é entrar em contato com algumas dessas produções, dessas resistências pontuais e fundamentais, dessas tentativas de desestabilizar a humanidade concedida pela modernidade. Nos encontraremos com inversões discursivas, contrasaberes, contrassexualidades, enfim, com um *ser contra* inventado por toda a parte. E o faremos para além de moralismos, ressentimentos e nostalgias: um outro caminho ou uma porta de fuga estão sempre presentes, mas é preciso se jogar no fluxo e se deixar levar pelos movimentos resistentes, por sua pluralidade e até mesmo por sua fugacidade.

6 CARTOGRAFIA DA MÁQUINA: JOIN THE MASQUERADE

Won't you join me now?
Baby's looking torn and frayed.
Join the masquerade,
Join the masquerade.
(PLACEBO, Days before you came, 2000)

Encontraremos a potência de ser contra em toda parte, explorando sua implicação nos âmbitos do corpo e da sexualidade, mas também nas táticas de resistência política que ocupam as ruas contra os mecanismos institucionais e contra o Estado, nas práticas de luta que subvertem as identidades e vislumbram a criação de um novo lugar. Essas práticas muitas vezes apresentam problemas e apreensões, inquietações e questionamentos ainda não finalizados, embora o comum nada tenha a ver com uniformidade.

Queremos demonstrar que essas diversas lutas e suas singularidades são capazes de estabelecer conexões, promover trocas e transformações através de suas redes. Falaremos, portanto, de uma multiplicidade de potências da vida que se estende por todo terreno imperial e que foge à lógica da coalizão política e dos pressupostos de igualdade entre os sujeitos. São resistências esparramadas, que encontramos aqui e ali, subjetividades fundamentais e necessárias para a construção de outros regimes democráticos e que nos apontam os limites das supostas democracias biopolíticas em que vivemos.

Nos propomos, assim, a pensar e apostar em algumas das práticas de produção, ou melhor, das *potências da vida* que resistem ao *poder sobre a vida*, sempre no intuito de pensarmos diferentes táticas que têm se enviesado pelo contorno, pelo combate e pelo atravessamento do biopoder. Trata-se de ponderar sobre a produção de resistências que se constrói em alguns movimentos ou lutas contemporâneas, em um panorama que está longe de esgotar os exemplos possíveis. As apostas resistentes que faremos perpassam, por exemplo, a relação dos trabalhadores e trabalhadoras com os instrumentos e nos propõe uma outra acepção sobre o trabalho enquanto, ao mesmo tempo, passam por arranjos coletivos que se apropriam de termos ofensivos às minorias para transformá-los em afirmação de

outros modos de viver e nos indicam uma análise crítica radical das estratégias de saber e poder que desnaturaliza a humanidade do biopoder.

É importante notar que o biopoder contemporâneo encontra-se em um paradoxo, pois, ao mesmo tempo que impulsiona a criação (de tecnologias, de conceitos, de afetos e, enfim, de formas de viver), trata também, e necessariamente, de criar formas de contenção desse excesso de potência proveniente da vida. Ou seja, as relações de que ele necessita e explora provêm da existência criativa e afetiva. Enquanto essas estão bem inseridas nas estratégias do poder; tudo aquilo que escorre, que vaza, é alvo tanto de regulamentação quanto de disciplina. É preciso, portanto, mudar de foco: da questão da forma e da ordem para os regimes e práticas de produção, pois é também no terreno da produção que essa construção de um novo lugar no não-lugar imperial se reconhece em sua mobilidade e artificialidade, indicando a potência produtiva comum da multidão. “As metamorfoses antropológicas de corpos são estabelecidas pela experiência comum de trabalho e pelas novas tecnologias que têm efeitos constitutivos em implicações ontológicas” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 237). Em suma, é preciso utilizar as ferramentas que temos disponíveis como *próteses criativas*, capazes de nos livrar da condição humana moderna e de produzir, a partir das novas forças de trabalho, novamente o humano; ou, mais precisamente, o pós-humano (HARDT; NEGRI, 2006).

As lutas contemporâneas desenrolam-se em um terreno produtivo específico, o qual podemos apenas esboçar aqui. Trata-se de uma perspectiva produtiva que vem *de dentro*, ou seja, já não considera que há qualquer divisão entre o *dentro* e o *fora* no mundo do trabalho e da produção e já não considera que há um lugar separado do valor de uso²⁰, uma vez que este desapareceu no tecido imperial.

²⁰ Para um debate mais específico sobre o desaparecimento ou o deslocamento do valor de uso nas sociedade pós-capitalismo industrial consultar a *Lição 2* do livro *5 lições sobre Império*, de Antonio Negri (2003).

No atual funcionamento do capital – que poderíamos nomear, a exemplo de Negri (2003), como *capitalismo cognitivo*, o trabalho imaterial adquire uma importância fundamental. É possível dizer que assistimos ao *fim da dialética do instrumento*, em que a *instrumentalização* seria compreendida como o fato de que o capital oferecia ao trabalhador o instrumento de trabalho. “Quando o cérebro humano se reapropria dos instrumentos de trabalho, então o capital não tem mais possibilidade de articular o comando sobre o instrumento” (NEGRI, 2003, p. 95). Isto é, o capital só pode se tornar produtivo na medida em que capta os valores construídos pelo trabalho social, exercendo essa função de domínio através da interrupção dos movimentos de conhecimento, de cooperação, de linguagem. Há uma chantagem do capital para com a sociedade, na medida em que este é obrigado a “[...] bloquear os processos sociais de produção toda a vez que apresentem excedente no que concerne ao seu comando” (NEGRI, 2003, p. 96).

A produção e a inventividade não são prerrogativas de alguns privilegiados, mas potência da pessoa comum que se expressa no desejo de produzir o e *no comum*. Nesse sentido, podemos pensar o próprio uso do termo *comum*, ao qual tantas vezes recorreremos em nosso texto. Os *commoners* (plebeus, pessoas comuns), na Inglaterra medieval, formavam um dos três estratos da ordem social: o que lutava (a nobreza), o que rezava (o clero) e os que trabalhavam (os *commoners*) (HARDT; NEGRI, 2015). O termo *commomer* teve seu sentido preservado na língua inglesa, designando uma pessoa sem posição social, um homem comum ou mulher comum. O que propomos, como o fazem Michael Hardt e Antonio Negri, é preservar o caráter produtivo do termo e levá-lo mais longe: “[...] os plebeus não são apenas comuns pelo fato de que trabalham, mas, sobretudo, porque trabalham no comum” (HARDT; NEGRI, 2015, p. 140). A pessoa comum realiza uma tarefa extraordinária de construção de espaços democráticos utilizando as ferramentas que tem disponíveis, ferramentas que excedem o mundo do trabalho assalariado e, ao mesmo tempo, estabelecem uma ampla conexão entre trabalho imaterial e resistências. Cada pessoa, portanto, é capaz de produzir o comum, em seus encontros e afetos, mas o comum só é possível através de redes e ações coletivas, ele não é particularidade de um sujeito e sim potência da multidão.

Por conseguinte, entre trabalho material e imaterial não há afastamento, mas produção consignada: o primeiro, na medida em que se desenvolve, puxa o segundo e o transforma desde dentro, tornando o trabalho material cada vez mais imaterial (NEGRI, 2003). Podemos ilustrar isso pensando no trabalho exercido pelas mulheres no cuidado com a casa e com o conhecimento dos objetos que a compõem: é um não-trabalho tão invasor que não há momento da vida que não seja ocupado por ele. Ele implica em um conhecimento preciso da localização, por exemplo, das roupas, dos alimentos da prateleira e, ao mesmo tempo, no trabalho exaustivo de limpar, costurar, cozinhar, lavar e passar (NEGRI, 2003).

Nesse não-trabalho exercido pelas mulheres se constitui uma realidade vital: “[...] ele deve ser reconhecido como espaço característico e central [...] do novo trabalho produtivo, composto pelo conhecimento [...], mas sobretudo pelo afeto, pelas relações [...] que se jogam completas dentro do tecido” (NEGRI, 2003, p. 109). O trabalho exercido pelas mulheres faz agir em conjunto o conhecimento preciso do lar e dos diversos funcionamentos de seus instrumentos, o comprometimento físico com as tarefas (que muitas vezes requerem força e paciência) e também uma relação de afeto: com a casa, os filhos, os animais, a família e até mesmo com os objetos utilizados nas tarefas quotidianas. Essas relações são passíveis de construir linhas de fuga, de se tornarem encontros afirmativos e resistentes.

Os instrumentos de trabalho estão presentes por toda parte, não se encontram mais restritos ao ambiente da fábrica, da oficina ou da clínica; da mesma maneira que o conhecimento sobre o uso desses instrumentos também não pode ser tomado de forma restritiva, mas expansiva e em conexão. É possível estabelecer com os instrumentos um lugar de produção de resistência que não depende de uma dicotomia entre o espaço privado e o espaço do trabalho. Voltemos ao exemplo do trabalho das mulheres, especialmente o das mulheres casadas ou mães, que vivenciam quotidianamente suas experiências no espaço doméstico do não-trabalho.

Pensemos, mais especificamente, no trabalho à máquina de costura. Ainda no século XIX (quando as máquinas de costura se tornaram utensílios domésticos) o trabalho à máquina era prescrito como terapia para a histeria ou para indiferença ao prazer heterossexual. No entanto, no final desse mesmo século, o trabalho

excessivo à máquina de costura passou a ser considerado perigoso, pois pensava-se que havia um risco de transformar em lésbicas mulheres “[...] casadas e honestas” (PRECIADO, 2015, p. 113).

Algo parecido ocorre com os vibradores, originalmente inventados para facilitar o trabalho clínico de indução do orgasmo feminino (considerado o ápice da *crise histérica*), a partir do momento que ganham seus homônimos domésticos passam a integrar o universo das pequenas máquinas que a mulher dispõe em casa. Ao mesmo tempo eles são retirados dos espaços clínicos e o tratamento da histeria com o uso de vibradores vai deixando de ser recomendado às mulheres diagnosticadas como histéricas. “Robert Taylor escreve em 1905 que a histeria nunca deve ser tratada com um dildo ou algum outro ‘substituto do pênis’, posto que sua utilização poderia causar ‘vaginismo’ e lesbianismo” (PRECIADO, 2015, p. 112).

Essas máquinas, pequenas e manejáveis (da máquina de costura ao vibrador e o telefone), “[...] desenhadas e produzidas pelos homens para regular o espaço doméstico e controlar as atividades de gênero que acontecem nele (costurar, cozinhar, limpar etc.) constituem um conjunto ambíguo de companheiros para as mulheres” (PRECIADO, 2015, p. 113). Torna-se, então, necessário e urgente regular sua utilização no espaço doméstico. Todavia, quando essa necessidade pretende realizar uma regulação, as mulheres já trataram de estabelecer com esses objetos um conhecimento tanto imaterial quanto material: o conhecimento do balanço orgástico da máquina de costura e do seu funcionamento como máquina de produção de prazer (como regular o balanço, como fazer essa máquina de costura operar como mecanismo de um desejo maquínico e não-humano). Nesse trabalho de produção de uma sexualidade maquínica (com a máquina que balança ou com a máquina que vibra) as mulheres rompem os tratados de humanidade e constroem, em conjunto com suas máquinas domésticas, prazeres pós-humanos.

O encontro com a máquina cujo objetivo original é controlar as atividades que por elas deveriam ser exercidas (nesse caso, a atividade de costurar e o desejo heterossexual como parte do que compõe o ser mulher), se metamorfosea em um outro encontro, em um novo lugar de produção de resistência, de criação de corpos que escapam tanto das disciplinas, que pretendem docilizá-los, quanto da

biopolítica, que pretende regulamentá-los. “Essas tecnologias são uma espécie de faca de dois gumes: por um lado, tecnologias de dominação e reinscrição da função supostamente natural da mulher na sociedade e, por outro, tecnologias de resistência no interior do espaço privado” (PRECIADO, 2015, p. 113).

O desejo das mulheres em seus encontros maquínicos perverte tanto a noção ontológica de natureza quanto a de humanidade; ele promove um êxodo antropológico da condição *natural* tanto do ser mulher quanto da disposição e utilização dos instrumentos que compõem o lar. Ele constitui uma dupla recusa: ao corpo sexualmente disciplinado e ao corpo clinicamente regulamentado. Simultaneamente, e apesar da exploração, ele propõe a criação de um outro lugar, de um *novo lugar* distinto das opções que nos apresenta o biopoder, um lugar entre a mulher e a máquina e não mais entre o corpo humano e a população. Mais do que isso: se este encontro é alvo do poder é apenas porque, antes de tudo, ele já se exercia como prática de resistência.

O biopoder se encarrega de barrar o fluxo e a potência afirmativa dos encontros: entre mulher e máquina, entre o trabalhador e o instrumento, entre as pessoas e as redes de informação. Ele os reinscreve em séries de estratégias reativas de poder-saber, que tratam de realocar as mulheres, os trabalhadores, enfim, os indivíduos, nos pressupostos de naturalidade e humanidade; ele produz e reproduz formas de sobrevivência que, em nossa ascense, nos encarregamos de consumir.

Nesses encontros (com os instrumentos, com as redes, com as afecções) e no terreno da produtividade há um excesso de fluxo, uma virtualidade perigosa para a saúde da população. Esses encontros, difusos e criativos, precisam ser constantemente reinseridos pelo poder no dispositivo biopolítico, por exemplo, através do Estado, da escola ou da empresa. A *tarefa* do biopoder, por assim dizer, é justamente a de garantir que ocupemos o lugar adequado na fila das disciplinas e que exerçamos satisfatoriamente nosso compromisso enquanto membros sadios da população, sem excessos. A barbárie dos que resistem ao biopoder está na produção excessiva que escorre da potência afirmativa da vida, dos novos encontros, novos lugares, novos corpos, novas subjetividades, inclusive se tudo parecer esgotado pelo poder. É a intransigência das resistências que, mesmo

quando fadadas ao fracasso, não cessam de criar possíveis: a força dos novos bárbaros é a da recusa, é a vontade de sempre começar de novo, de encontrar outros caminhos por amor ao recomeço e ao próprio caminho.

O que podemos apreender da relação entre as mulheres e o trabalho doméstico é, em primeiro lugar, que tratamos de um momento em que o trabalho se esparramou pela vida. Assim como no trabalho doméstico das mulheres, o trabalho no biopoder é contínuo, exacerba as fronteiras físicas e requisita das pessoas tanto conhecimento quanto afeto e inventividade. Os atuais regimes de trabalho solicitam dos trabalhadores e trabalhadoras mais do que sua força ou a sua capacidade de repetição mecânica: eles demandam uma rede de afeto, de comunicação, de linguagem e de inventividade, e isso não exclui a exploração, antes, a permite. Se no poder disciplinar se vai da escola para a fábrica, da fábrica para a caserna, em uma série de recomeços, no biopoder a formação é permanente e até mesmo as escolas já funcionam para além das salas de aula. O trabalhador que o capital e a empresa produzem precisa ser criativo, ele funciona em órbita, num feixe contínuo, faz ondular seus próprios instrumentos de trabalho e surfa nas ondas da produção (DELEUZE, 2006).

Certamente o trabalho das mulheres em casa está inserido no dispositivo biopolítico, mas notemos que também há sobras, desvios, excessos ou falhas que são capazes de produzir rompimentos e metamorfoses. A máquina de costura destinada ao trabalho doméstico e, ao mesmo tempo, à contenção da subjetividade feminina, pode se metamorfosear em máquina de prazer, bem como os aplicativos e atuais dispositivos de comunicação (que funcionam como meios de manter o trabalhador no ciclo contínuo de exploração e controle do trabalho) podem operar como máquinas de comunicação para as redes de resistências, a exemplo dos smartphones Blackberry, usados em 2011 como principal forma de comunicação entre os manifestantes londrinos que faziam frente ao assassinato do jovem negro Mark Duggan e se opunham à violência empreendida pela polícia, ou das páginas do Facebook utilizadas como redes de comunicação e organização de manifestações na Revolução das Panelas na Islândia, na Primavera Árabe ou no movimento d'Os Indignados na Espanha (CASTELLS, 2013).

Afetos, desejos, sexualidades, criatividades, encontros e inventividade, tudo isso faz parte da composição desse capital subjetivo passível de valoração. Ao mesmo tempo, são todos caminhos possíveis para a produção de resistências, mesmo que, não raro, o capital se aproprie da produção social e reconduza seus excessos à lógica do biopoder. Não nos parece estranho que Hardt e Negri tenham apontado a criação e a produção de novos lugares na metamorfose dos corpos atravessados por sexualidades e gêneros que fogem à norma, na medida em que estes representam uma falha, um excedente na produção da máquina imperial: o trabalho caseiro da mulher é tanto infinito e exaustivo quanto, ao mesmo tempo, contém seus encontros maquínicos e seus prazeres distantes da ordem masculina.

Também não estranhemos o fato de que eles o tenham feito indicando a necessidade de certa cautela ao tratar dessas desobediências e hibridizações, pois as sobras das máquinas, os prazeres artificializados, as microinversões femininas das lógicas do poder precisam ir além da recusa cotidiana. É o que Foucault (2004, p. 266) já nos alertava ao dizer que não se trata de afirmar simplesmente “[...] vamos libertar nossa sexualidade [...]”, pois as sexualidades já fazem parte do conjunto “[...] dos modos de fazer sexo[...]” (PRECIADO, 2015, p. 95) pelos quais o corpo é construído e se constrói como *identidade*. Nas sexualidades se inscreve mais uma regulamentação que uma proibição, mais uma produção que um veto, de modo que elas não se inscrevem na história natural da reprodução, mas fazem parte da “[...] história (artificial) da produção” (PRECIADO, 2015, p. 98).

Isto não quer dizer que certas liberações não sejam necessárias. No estudo das relações de poder às vezes encontramos o que podemos chamar de fatos ou estados de dominação “[...] nos quais as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas ou cristalizadas [...]” (FOUCAULT, 2004, p. 266), a exemplo do domínio dos homens sobre as mulheres, dos psiquiatras sobre os loucos ou das pessoas brancas sobre as negras. Para Foucault a liberação é necessária na medida em que abre novos campos de possibilidade na produção das relações de poder, como explica na entrevista *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*:

Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos, políticos ou militares –, estamos diante de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas. Concordo, portanto, [...] que a liberação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. Se tomarmos o exemplo da sexualidade, é verdade que foi necessário um certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso se liberar de uma moral opressiva [...]; mas essa liberação não faz surgir o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito tivesse atingido uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004, p. 266-267).

É possível que essas liberações repercutam em práticas de liberdade? Ou, antes, é possível que, a partir da liberação sexual se construam práticas resistentes comuns? Acreditamos que, para esse projeto, é necessária a afirmação de uma pós-humanidade (ou uma contra-humanidade, uma contra-natureza) que implique na construção de contra-saberes comprometidos com as resistências. Cabe, portanto, investigar mais de perto como os fluxos de resistência podem encontrar um movimento comum que destrua as naturalizações do poder e crie novas subjetividades. Ou melhor, como as resistências avançam a ponto de não apenas inverter, conquistar espaços ou direitos entre as produções do biopoder, mas que, efetivamente, produzam outras formas de viver e estar junto, o que, hoje, só pode se dar reconfigurando noções biologizantes que imperam sobre a suposta *natureza humana*.

Tomemos como exemplo os pressupostos biológicos que legitimam a homossexualidade como natural, buscando uma resposta no comportamento dos animais não humanos ou no funcionamento cerebral: eles foram necessários para a afirmação de que as sexualidades não-heterossexuais não eram sintomas de doenças do corpo ou da mente²¹. Certamente esse reconhecimento, que culminou

²¹ A Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu o “homossexualismo” na Classificação Internacional de Doenças (CID) como uma doença mental, em 1977. Em 1993, na revisão dessa classificação, as orientações sexuais não-heterossexuais foram retiradas, deixando de constar como doenças. A decisão também implicou em uma mudança semântica, com a retirada do sufixo “ismo” e a alteração para o uso de palavras como homossexualidade, lesbianidade e bissexualidade; que

com a retirada dessas sexualidades da Classificação Internacional de Doenças (CID), em 1993, garantiu uma melhor possibilidade de existência para as pessoas homossexuais. Trata-se de uma conquista legal importante. No entanto, ela só é capaz de levar a afirmação das sexualidades *desviantes* da norma heterossexual até um certo limite, ou, mais precisamente: foi a afirmação das pessoas homossexuais sobre sua própria sexualidade, sua capacidade de construir comunidade e amar em comum que arrastou o poder até esse limite, que o impulsionou, de maneira reativa, a estabelecer uma resposta às resistências gays.

Porém, afirmar a possibilidade de outras sexualidades exclusivamente no âmbito biológico e científico, como intrínsecas à natureza humana, nos põe de volta no dispositivo e na dualidade entre o natural e o artificial. Precisamos ir além de afirmar que a homossexualidade ou a bissexualidade são naturais. Em direção oposta ao discurso naturalizante sobre as sexualidades e o gênero, Paul B. Preciado, em seu *Manifesto Contrassexual* (2002), afirma que ambos não compõem nem uma pulsão natural nem um lugar biológico, pois fazem parte tanto de uma produção tecnológica dos corpos quanto de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros perpetuada através da sua classificação em masculinos e femininos.

A concepção de uma natureza humana, nesse sentido, é um efeito dessa tecnologia sexual que faz funcionar, nos espaços e nos discursos, a equação natureza = heterossexualidade. A proposta de Preciado nos coloca diante de uma importante questão: não nos parece estranho que boa parte dos papéis sociais que são colocados diante do campo de possibilidades dos sujeitos sejam já pré-definidos, antes mesmo do nascimento, a partir de uma pequena parcela do corpo? A cor de

deixassem para trás o estigma de doença que se impunha sobre essas sexualidades. Infelizmente, a transexualidade, a travestilidade e a transgeneridade, que dizem respeito ao gênero, ainda constam como doenças nesta classificação, sob o CID 10 F 640, listadas com o nome de “transexualismo” na categoria de transtornos da identidade sexual. Embora a OMS recomende que as pessoas trans e travestis não sejam tratadas como portadoras de patologias, compreendemos que enquanto essas identidades de gênero ainda forem listadas como doenças haverá o reforço da ideia negativa de que essas pessoas representam um risco de *contágio* que implica na sua exclusão sistemática de diversos espaços, inclusive o da saúde.

nossas roupas, o formato de nossos cabelos, os lugares que ocupamos na família, na escola ou no trabalho e mesmo os amores que podemos viver: tudo encontra-se, estranhamente, pré-definido a partir do órgão sexual que portamos ao nascer. Mas não apenas isso, não é curioso ainda que as zonas erógenas ou sexuais sejam predispostas de maneira restritiva e que, o que excede os limites, seja do âmbito da perversão ou da doença?

Para Preciado (2015), tais questões são respondidas a partir da compreensão de que há uma repartição biopolítica que se inscreve nos corpos e reproduz neles o sistema heterossexual, criando zonas erógenas de alta intensidade, “[...] fazendo coincidir certos afectos com determinados órgão, certas sensações com determinadas reações anatômicas” (PRECIADO, 2015, p. 25). Esse sistema heterossexual opera como um dispositivo de produção social, tanto da feminilidade quanto da masculinidade, e se exerce por divisão e fragmentação do corpo: “[...] recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos de diferenciação sexual” (PRECIADO, 2015, p. 25).

O sexo, portanto, é uma tecnologia biopolítica. Ou seja, existe todo um regime de verdades que é inscrito nos corpos, que os reparte, traça seus limites e seus usos sadios. “A identidade sexual não é a expressão instintiva da verdade pré-discursiva da carne, e sim um efeito de reinscrição das práticas de gênero no corpo” (PRECIADO, 2015, p. 29). Simone de Beauvoir (1967, p. 8) já afirmou que ninguém nasce mulher, mas sim torna-se mulher; da mesma maneira podemos afirmar que não se nasce heterossexual: torna-se. Isso nos leva a inferir que não há funções naturais, no sentido de serem inatas aos corpos ou aos órgãos, mas que essa definição de natureza é consequência de um sistema de diferenciação que faz funcionar relações assimétricas de poder e, muitas vezes, culmina em estados de dominação de uns corpos sobre os outros.

Trata-se de um mecanismo de produção sexo-prostético que “[...] confere aos gêneros masculino e feminino seu caráter sexual-real-natural” (PRECIADO, 2015, p. 29). O sistema de diferenciação sexual opera como uma máquina, cujo funcionamento se conecta à máquina capitalista e à produção industrial do objeto.

Ela autoriza, por exemplo, a exploração do corpo das mulheres como reprodutoras e dos homens como força de trabalho. Mas, como toda máquina, a falha faz parte de seu movimento. Uma vez que o *real feminino* e o *real masculino* não são alcançáveis, toda falha, toda diferença, deve ser reinserida no seu funcionamento e ser renaturalizada em seu benefício. Por isso, todo acidente sistemático (como gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros) devem ser entendidos como exceção perversa que confirma a regra do biopoder (PRECIADO, 2015).

O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO, 2015, p. 26).

Isto não implica em conclamar o fim do gênero, desfazer as marcas de gênero ou da heterossexualidade, mas em modificar as posições de enunciação. “O que é preciso fazer é sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições” (PRECIADO, 2015, p. 27). Trata-se de identificar os desvios, os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto e reforçar o poder desses desvios e derivações em suas possibilidades de ser contra; de fazer uma análise crítica radical da diferenciação de sexo e gênero; de deslegitimar o contrato sexual biopolítico em nome de um contrato contrassexual.

Apostamos, com Preciado, nas resistências como invenção e criação, precisamente, de uma *contrassexualidade*. Trata-se de um nome derivado das proposições de Foucault, que identificou a contra-produtividade, a produção de “[...] formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna [...]” (PRECIADO, 2015, p. 22), como uma maneira eficaz de resistir à produção disciplinar e biopolítica da sexualidade.

Ela não é a criação de uma nova natureza, mas a recusa da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. Ela reconhece a diferenciação de gênero e não propõe o seu fim ou a igualdade, mas a equivalência de todos os corpos-sujeitos falantes e a afirmação da potência de sua diferença enquanto nos

convida a renunciarmos aos nossos lugares como *homens* e *mulheres*, bem como a todos os nossos privilégios e obrigações derivados da nossa condição sexual, através do estabelecimento de contra-contratos de relacionamento.

O projeto contrassexual segue ainda por uma abordagem cartográfica e genealógica do sexo e do gênero: ele se recusa a buscar as origens da dominação heterossexual simplesmente porque ela é desnecessária para justificar a transformação social radical do sexo e dos gêneros que presenciamos. “Não há razão histórica que poderia legitimar as mudanças em curso. A contrassexualidade *is the case*” (PRECIADO, 2015, p. 23).

A heterossexualidade e os sistemas de diferenciação de gênero, portanto, não são origem fundadora, mas uma tecnologia sexual biopolítica passível de ser invertida, mudada e submetida à deriva em suas práticas de produção da identidade sexual; de ser deslocada para a criação de uma contrassexualidade e de práticas contrassexuais (PRECIADO, 2015). Essas práticas de reconfiguração podem ser vistas nas *brincadeiras ontológicas* em que expressões homofóbicas ou misóginas são metamorfoseadas em textos de identificação. É o que Judith Butler chama de *performatividade queer*, definida por Preciado (2015, p. 28) como “[...] a força política da citação descontextualizada de um insulto homofóbico [ou de outro tipo] e a da inversão das posições de enunciação hegemônicas que este provoca”. Assim, expressões como *bicha*, *sapatão* e *vadia*, utilizadas para marcar certos corpos como *abjetos*, se transformam em autodenominações positivas e contestadoras de grupos de *corpos abjetos*, que tomam a palavra e reivindicam sua própria identidade (PRECIADO, 2015).

É o que ocorreu, por exemplo, com o termo *vadia* ao ser proferido por um policial canadense, em uma palestra na Universidade de Toronto, como forma de culpabilizar as mulheres pela onda de estupros que acontecia no campus. O policial Michael Sanguinetti pediu que as mulheres da universidade evitassem se vestir

como vadias (*sluts*) e foi respondido com a organização de um protesto que levou para as ruas de Toronto mais de três mil pessoas e, posteriormente, se espalhou por várias partes do globo. A *SlutWalk* (Marcha das Vadias²²), cuja primeira edição foi no Canadá, em 2011, acontece ainda hoje em diversas cidades brasileiras e estrangeiras. Ao saírem às ruas, ao mesmo tempo em protesto e afirmação (como é o caso da máxima *somos todas vadias*) as e os integrantes da Marcha questionam o uso do termo *vadia* como marca de diferenciação e borram as fronteiras estabelecidas entre as mulheres que são consideradas *estupráveis* e as que não são, entre as *mulheres de respeito* e as outras: *as vadias*. É a asserção de que o estupro não depende da condição do sujeito (sua vestimenta, seu nível de embriaguez, onde está e o que está fazendo), mas de uma tecnologia social que submete as mulheres, e as forças femininas como um todo, ao julgo dos homens cisgêneros e das estratégias de contenção do corpo e das sexualidades, sendo o estupro um de seus sintomas. A palavra é incorporada como parte de uma nova construção do que é ser mulher na sociedade, se distanciando dos territórios normativos: o termo é reapropriado, deslocado e incorporado como parte de novas formações subjetivas, de novas criações de espaços comuns e de luta por direitos.

O que pretendemos demonstrar com esse encontro com Preciado? Três coisas. A primeira é o reconhecimento do corpo como parte integrante de uma arquitetura biopolítica que qualifica determinadas regiões como *órgãos sexuais* ou sensitivos do prazer, definindo a sua utilização e propriedade de acordo com sua *natureza*. Essa acepção do corpo se faz de tal maneira que os próprios sujeitos passam a identificar essas áreas como as únicas zonas de prazer e desejo possíveis, promovendo uma ascese sexual disciplinar de si.

Em segundo lugar, reconhecemos que o corpo não é absolutamente biológico, nem tem características naturais intrínsecas ao seu lugar social. Toda natureza é

²² Para mais informações sobre a história da Marcha das Vadias no Brasil consultar <<https://marchavadiasjc.wordpress.com/2012/04/13/origem-da-marcha-das-vadias/>>. Acesso em: 4 de mai. 2016.

produção e produto, “[...] a arquitetura do corpo é política” (PRECIADO, 2015, p. 30). Além disso, reconhecemos que a incursão do autor por uma proposta contrassexual não lê as marcas daquilo que está por vir, “[...] ao contrário, lê as marcas daquilo que já é o fim do corpo, tal como este foi definido pela modernidade” (PRECIADO, 2015, p. 24). É o fim do corpo que não aguenta mais a sobrevivência biopolítica e o adestramento das disciplinas, mas também é a expressão dos corpos que buscam traçar um outro lugar para si. Em poucas palavras: o enfrentamento e a criação que lutam contra o biopoder devem desnaturalizá-lo e celebrar contra seu *bios* na forma da artificialidade natural da máquina!

Nas brincadeiras ontológicas, que invertem e desqualificam a natureza de palavras ofensivas contra minorias e as refazem como afirmação de modos de vida (a vida bicha e a revolução sapatão), podemos ver os sintomas de corpos que buscam traçar os caminhos de um novo lugar nesse não-lugar contínuo do biopoder. Corpos que buscam, igualmente, mais do que um reconhecimento científico ou biológico que os classifique como *naturais* e os reinscreva como humanos, mas a afirmação da potência da diferença e do desejo de produção do comum. O desejo, estando incluso nessa arquitetura política do corpo, pode ser capturado pelas relações padronizadas e compulsórias da máquina heterosocial, mas ainda assim nos apresenta uma possibilidade de escapar quando flui para *fora* e contra as linhas gerais do poder: nas falhas, nos desvios, nas rachaduras; naqueles corpos que se encontram em êxodo antropológico, em busca do pós-humano. Foucault já apontava a direção:

Ela [a sexualidade] faz parte da liberdade de que gozamos nesse mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos – ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto do nosso desejo. Devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora (FOUCAULT, 2014, p. 251).

Notamos essas possibilidades criativas em ação nos diversos grupos de corpos abjetos que se organizam para criar espaços de convivência e de luta por direitos, como associações de trabalhadoras sexuais auto-organizadas, grupos de encontros de mulheres bissexuais, piqueniques LGBT ou coletivos de mulheres negras, mas não apenas. Essas mudanças subjetivas que presenciamos em curso não estão

apenas no âmbito do gênero ou da sexualidade e sim em diversos outros movimentos contestadores da governabilidade e da sociedade normalizada, como é o caso das Jornadas de Junho no Brasil e das ocupações escolares promovidas por alunos de ensino fundamental e médio em diversas cidades brasileiras nos últimos dois anos. São movimentos que buscam, desde dentro, não apenas chegar a uma análise crítica e produzir mudanças legais, mas inventar um comum.

A maquinização dos corpos precisa, porém, encontrar a forma de sua conexão. Pensamos que a desnaturalização do biopoder precisa encontrar práticas de conexão entre as experiências resistentes e só pode ocorrer na forma de uma precarização das identidades e das lutas. A ação da tática black bloc no Brasil (ocorrida no auge das movimentações políticas empreendidas por manifestantes e reprimidas violentamente pelo Estado, nas chamadas Revoltas de Junho e Julho de 2013) nos parece importante.

A tática se apresentou expressamente como uma recusa ao Estado e às instituições políticas centralizadoras das lutas, buscando outras formas de conexão. Na tática black bloc não existem membros (como no partido), nem funcionários (como nos sindicatos), nem líderes (como no Estado): a tática possui adeptos, que podem estar lá naquele momento e não estar no próximo. Ela não cobra de seus adeptos uma concordância universal, nem os requisita uma pauta a ser apresentada para os membros das instituições políticas e governamentais: ela é heterogênea, polivalente e se coaduna com a luta e a recusa, produzindo uma ligação anônima entre seus adeptos.

Talvez por isso o governo e a grande mídia brasileira, de uma maneira geral, tiveram tanta dificuldade em entender e até mesmo em saber como lidar com ela, realizando uma verdadeira caça aos líderes de um movimento que, de fato, não possuía lideranças. A tática apresentou uma multidão movente cujas ligações se realizavam além das individualidades sem, entretanto, construir uma massa amorfa. As subjetividades e as particularidades dos adeptos continuavam ali presentes, mas aconteceu delas terem sido recusadas em nome de algo diferente, de uma outra subjetividade: nômade e mascarada.

Quando Foucault fala das vidas infames, fala justamente daquelas vidas que apresentam sua potência no momento em que são mais iluminadas pelo poder. Ali, quando parece estar “*tudo dominado*”, nas vidas que se apresentam em sua condição mais precária e ameaçada, uma conexão resistente se estabelece, borrando as fronteiras entre aquilo que está vivo e o que é deixado para morrer, precisamos investigar essa condição mais de perto.

Para Butler (2015, p. 32) é exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. No entanto, apenas em condições em que a perda da vida tem importância é que se pode falar, de fato, em uma vida, que será enlutada e cuja falta será sentida. Em outras palavras, *uma vida que terá sido vivida*. Pressuposição esta que implica no reconhecimento de que aquela vida é passível de luto, que poderá ser considerada vida e que deve ser preservada de acordo com essa consideração. Uma vida que não é passível de luto, que não dispõe da condição de ser enlutada não é uma vida, ou melhor, é algo que está vivo, mas que é distinto de uma vida, “[...] que não é preservado por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida” (BUTLER, 2015, p. 33). De certo não estamos falando desta ou daquela vida em específico, mas de uma situação mais geral, daquilo que compreendemos como *vida* e que continua “[...] sendo definida e regenerada, por assim dizer, em novos moldes de conhecimento/poder” (BUTLER, 2015, p. 35).

A precariedade da vida só pode ser compreendida se pensarmos nessa situação generalizada que só pode ser recusada negando-se a própria existência da precariedade. Ela implica no reconhecimento de que uma vida depende da existência de certas redes e condições sociais, “[...] o que sugere que aqui não se trata da ‘vida como tal’, mas sempre e apenas das condições de vida, da vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível” (BUTLER, 2015, p. 42).

A partir disso, Butler questiona a separação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado, realizada pela ação dos poderes contemporâneos, tendo como foco as guerras em curso e a ação midiática aliada à política (os enquadramentos contemporâneos da guerra). Por conseguinte, dizer que há uma

condição generalizada de precariedade não significa nos recolocarmos na ontologia da igualdade humana, mas na percepção de que a vida é um procedimento condicionado e não um aspecto “[...] interno do indivíduo monádico ou qualquer outro constructo antropocêntrico” (BUTLER, 2015, p. 43). Isso envolve pensar a própria construção de redes que tornem a vida possível: onde a vida não tem nenhuma chance de florescer é que devemos nos esforçar para melhorar suas condições (BUTLER, 2015).

Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a “vida sem si mesma” ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustentação, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas. (BUTLER, 2015, p. 43)

A vida precária e a precarização da vida tratam das condições que tornam uma vida possível de ser vivida, não havendo distinção entre a realidade material e a subjetiva. Ela é generalizada, a precariedade do contato com a morte e com a exterioridade diz respeito a tudo aquilo que é vivo, mas isso não quer dizer que nos atinja igualmente. Determinadas populações estão em uma condição precária maximizada, reforçada por práticas como o sexismo, a xenofobia, o racismo e a LGBTfobia, que barram ou reduzem seu acesso às redes de apoio necessárias à vida e as coloca em uma condição precária. Nas palavras de Butler:

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas da forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações são mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção (BUTLER, 2015, p. 46-47).

Assim, nos parece que não foi apenas a *vontade de ser contra* que uniu os mascarados adeptos da tática black bloc, mas a exposição e a luta do corpo nos limites da condição precária. Na linha de frente todos e todas estão em contato máximo com sua condição precária, sem a tecnologia necessária para vencer belicamente de uma vez por todas a repressão violenta dos batalhões de choque. Por debaixo da máscara, o adepto da tática renuncia a si mesmo, alguns a seus possíveis privilégios sociais, políticos ou de gênero, outros se expõem à

precariedade absoluta do anonimato, como no caso paradoxal do black bloc espancado por policiais até o momento em que a máscara se solta e os manifestantes em volta gritam indignados: “é uma mina, porra!”.

Condição precária: o encontro iminente com a morte ou com a violência física. Enquanto a tática se movimenta pelas ruas quebrando vidraças ou fazendo frente ao ataque armado da polícia, as identidades se esvanecem juntamente com as perguntas *quem é você* ou *pelo que você luta*. Black bloc não é uma massa nem uma população, ele é a conjunção heteromorfa das insatisfações e das lutas de todos e todas, aqueles para quem a condição precária alcançou tal limite que a disposição para o contato direto com a morte apavora até mesmo as forças armadas do Estado.

Apesar da classificação da tática como violenta, irresponsável ou niilista por diversos intelectuais e partidários da *esquerda* e da *direita*, vimos emergir junto com esse movimento uma infinidade de subjetividades contestadoras das instituições e dos sujeitos. De fato o surgimento da tática escancarou as próprias demarcações da democracia em curso e os seus limiares. Embora a máscara pudesse esconder os rostos dos adeptos, as estratégias do racismo de Estado se mostraram plenamente atuantes para a sua identificação e punição, uma vez que grande parte daqueles que foram punidos no período das manifestações são integrantes de populações negras e periféricas.

No entanto, apesar de toda a violência empreendida contra os adeptos da tática, nos parece absolutamente sintomático que, entre eles e elas, continuamente classificados como violentos, baderneiros e vândalos, não se tenha, em nenhum momento, empunhado uma arma de fogo ou ameaçado a integridade física de qualquer chefe de Estado ou policial. A maneira como a esquerda, especialmente a partidária, tratou a ação black bloc aponta o quanto ainda tem sido falha a capacidade de análise crítica das lutas sociais. Por isso:

Os enquadramentos por meio dos quais pensamos a esquerda precisam ser reformulados à luz das novas formas de violência estatal, especialmente aquelas que buscam suspender os constrangimentos jurídicos em nome da soberania, ou que fabricam sistemas quase legais em nome da segurança nacional. (BUTLER, 2015, p. 49)

As políticas violentas do Estado já se encontravam (e ainda se encontram) em ação nas intervenções militares que ocupam as favelas e periferias do país, no genocídio da população negra empreendido pelo poder policial, na ausência de leis que promovam melhor qualidade de vida para a população LGBT ou amparo às mulheres e na recente aprovação da Lei Antiterrorismo²³ (apenas para citar alguns exemplos). Tanto Foucault, com o apontamento do racismo de Estado empreendido pelo biopoder, quanto Butler, com suas formulações sobre as vidas passíveis de luto, nos levam a pensar a própria disposição dos corpos nessas redes de poder, sua subdivisão em nome de um funcionamento otimizado (como sugere Preciado) e sua existência nos termos de um poder que não demanda a supressão absoluta da vida, mas que nos coloca nesse estado de letargia entre a vida e a morte, na *vida nua* ou na *vida besta*.

De uma certa, maneira tudo isso estava presente naqueles e naquelas que foram para as ruas mascarados em 2013 e 2014: eles agiram na recusa absoluta dos autoritarismos de Estado e das identidades fixas, na recusa do status de sujeito a partir da exposição do corpo em sua fragilidade máxima e na construção de um novo corpo em conexão com o corpo *estranho* que luta ao lado; formando um corpo anônimo, permeável e fluído em que a ligação só pode se fazer na equidade da precariedade e que só se reorganiza de maneira tática. Ele se reagrupa para escapar do cerco policial, para traçar rotas de fuga pelas ruas da cidade.

A tática black bloc foi posta em ação por corpos que não aguentavam mais a violência das instituições racistas (especialmente a policial), a violência LGBTfóbica e as violências contra as construções subjetivas fora da norma que reivindicam a ocupação das cidades, e expôs a necessidade de a esquerda compreender a precariedade como uma condição existente e encorajadora de mudanças e alianças.

²³ Aqui fazemos referência ao PL 2016/15, aprovado pela Câmara em agosto de 2015 e entendido por ativistas e participantes de movimentos sociais como um grave atentado à liberdade de manifestação e de organização política. Para mais informações sobre a lei ver entrevista com Guilherme Boulos, coordenador do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), disponível em < <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2016/03/18/dilma-tambem-ataca-a-democracia-ao-sancionar-lei-antiterrorismo-diz-boulos/>>. Acesso em 20 mai. 2016.

Assim, Butler (2015, p. 55) propõe que as políticas de esquerda deveriam, em primeiro lugar, ter como meta o redirecionamento do foco e a ampliação da crítica política da violência do Estado, que inclui tanto a guerra quanto as formas de violência legalizada, através das quais as pessoas são diferencialmente privadas dos recursos básicos necessários para minimizar a precariedade. Isso significa pensar em políticas que atentem para as necessidades básicas de grupos que foram sistematicamente usurpados de seus direitos, que sofrem quotidianamente a violência do Estado e vivenciam os limites da exclusão social.

Ou seja, não basta pensar apenas na questão do trabalhador assalariado, mas é preciso dar um passo adiante e pensar, por exemplo, em quantas mulheres trans e travestis sequer tem acesso ao mercado de trabalho formal ou ao direito de terem seus nomes e identidades de gênero respeitados. No Brasil cerca de 90% das mulheres trans e travestis têm no trabalho sexual sua única possibilidade de renda, já que o mercado de trabalho formal (como as escolas, universidades e meios de ensino em geral) rejeitam sua presença ou a tornam quase impossível.

Precisamos, portanto, de uma perspectiva capaz de compreender a diferente localização dos sujeitos nas redes de poder e seus distintos contatos com a condição precária se quisermos pensar na criação de um outro lugar que seja, de fato, mais democrático. A produção do comum leva em consideração essas singularidades e não as camufla sob o manto de Uma luta, mas faz delas pontos possíveis de conexão (como a associação entre mulheres cisgêneras e trans ou travestis nos espaços de luta feminista e nos combates pelos direitos das trabalhadoras sexuais).

Se identificamos a ação da tática black bloc como um exemplo de como essas subjetividades podem atuar em coligação é porque nos parece que entre os adeptos da tática não havia uma concordância universal e sim conflitos que estavam em curso. Butler (2015b) afirma que o foco das políticas de esquerda deveria recair menos nas políticas identitárias e mais na precariedade de suas distribuições diferenciais. O reconhecimento dessas diferentes condições de precariedade culminaria em movimentos centrados na oposição à violência do Estado e na sua

capacidade de produzir e explorar a condição precária em nome da obtenção do lucro, da defesa do território nacional e da saúde da própria população.

Tal aliança não requereria concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação. Constituiria antes um movimento que abrigaria determinados tipos de antagonismos em curso entre seus participantes, valorizando essas diferenças persistentes e animadoras como o sinal e a essência de uma política democrática radical (BUTLER, 2015, p. 55).

Neste ponto acreditamos que algumas outras questões se colocam. Partindo da perspectiva foucaultiana a respeito do poder é impossível pensar que a ação dos poderes em relação aos sujeitos e suas subjetividades estão localizadas exclusivamente no âmbito do Estado. De certo o exercício do biopoder passa pela construção de identidades e subjetividades fixas e limitadas, que são cerceadas e impedidas de chegar ao extremo da sua potência. Sua ação está tanto na produção de uma subjetividade feminina *natural*, por exemplo, quanto na formação das instituições governamentais e em seus representantes. Tanto no gênero quanto no governo os poderes contemporâneos, se encarregam de manifestar uma dualidade apresentada sempre como uma divisão entre as únicas possibilidades disponíveis (ou homem ou mulher, ou hétero ou homo, ou esquerda ou direita).

A crença nessa dualidade (que também divide o bem e o mal, o bom e o ruim) nos priva de perceber os diferentes pontos de intersecção do poder e nos deixa distantes da lembrança de que o governo não está apenas no Estado, mas espalhado e atuante entre nós que, em nossa ascense pessoal, exercemos com prazer o governo de uns sobre os outros.

Porém, será que toda a afirmação que perpassa categorias identitárias é fruto de relações reativas de poder? Tomemos como exemplo a crítica de Preciado às noções de *performance de gênero* e *identidade performativa* propostas por Judith Butler, em que o gênero é analisado em seu caráter performativo, “[...] isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas” (PRECIADO, 2015, p. 29). Certamente as duas concepções trouxeram mudanças no âmbito das questões de gênero e sexualidade, mas se tornam problemáticas quando reduzem a identidade “[...] a um efeito do discurso, ignorando as formas de incorporação específica que

caracterizam distintas inscrições performativas de identidade” (PRECIADO, 2015, p. 92).

Essa problemática pode ser vista no estudo de Butler do caso de Venus Xtravaganza. Venus já havia iniciado um processo de transexualidade prostética e, assim como muitas outras transexuais, vivia do trabalho sexual e utilizava seu corpo, em suas características *naturais* e *artificiais*, como mecanismo de obtenção de renda (PRECIADO, 2015). No fim, Venus é assassinada em Nova York por um de seus clientes.

A realidade na qual viveu e morreu Venus aponta o que a autora parece ter deixado escapar, ou mantido entre parênteses, “[...] tanto a materialidade das práticas de imitação como os efeitos de inscrição sobre o corpo que acompanham toda a performance” (PRECIADO, 2015, p. 92). Ao se desfazer prematuramente do corpo e da sexualidade Butler torna impossível uma análise crítica dos processos tecnológicos que viabilizam se é possível que as performances passem por *naturais* ou não. E “[...] é exatamente essa impossibilidade de passar (passar por mulher, passar por americana, passar por branca) que vai levar Venus Xtravaganza à morte” (PRECIADO, 2015, p. 93).

O que as pessoas trans e travestis têm colocado em evidência não é somente a performance linguística ou artística do gênero, mas as transformações físicas, sexuais sociais e políticas dos corpos fora da cena (tecnologias precisas de *transincorporação*). Essas transformações muitas vezes se fazem às custas do próprio corpo, que se torna alvo de políticas violentas, de sanitização e reenquadramento na norma.

A crítica de Preciado nos parece contundente com os atuais cenários de militância e ativismo, em que o clamor por um rompimento total com as afirmações identitárias parece deixar de lado o fato de que, muitas vezes, a construção dessas identidades foi necessária nos termos da resistência. Foi necessária, por exemplo, a afirmação de uma identidade negra brasileira bem como a afirmação do termo *travesti* (originalmente latino e utilizado de modo depreciativo), como parte da construção identitária de um grupo que segundo Indianara Alves Siqueira (2016) é composto por

peças de *peito e pau*. Essa necessidade reside no fato de que esses, e outros grupos minoritários, são atingidos tanto pelas redes de poder quanto por estados sistemáticos de dominação, que inviabilizam a criação ou a manutenção de suas redes de assistência, os forçando a uma condição precária maximizada.

Portanto, há uma responsabilidade ética ao pensarmos as diferentes condições em que os sujeitos são formados e atravessados pelo biopoder. Reconhecer que os corpos e as vidas passam por um aspecto positivo de produção, derivado das redes de poder, não significa tornar invisíveis as condições materiais e subjetivas que possibilitam uma vida de ser vivida. Um movimento plural e heterogêneo de construção do comum precisa saber reconhecer quando a afirmação de determinadas identidades é necessária ao enfrentamento e quando suas possibilidades já foram esgotadas pelo poder.

De certa forma, é preciso ir dos discursos às práticas e criar um caminho diferente, que não sugira apenas uma dualidade em *looping* infinito em que podemos escolher apenas entre as subjetividades nômades e mascaradas e as afirmações identitárias capturadas. Desfazer-se do *Eu* magnânimo requer uma entrega às possibilidades de encontros afirmativos (potentes e, até mesmo, destruidores) com o outro e com forças criativas caóticas, cujas implicações nas práticas de resistências podem nem sempre estar visíveis no primeiro momento. A *vontade de ser contra* só pode se afirmar em um corpo aberto e permeável, disposto a destruir as certezas do velho jogo.

A vontade de ser contra precisa, na realidade, de um corpo que seja completamente incapaz de se submeter a um comando. Ela precisa de um corpo incapaz de adaptar-se à vida familiar, à disciplina da fábrica, às normas de uma vida sexual tradicional, e assim por diante. (Se seu corpo se recusa a esses modos “normais” de vida, não desespere – use o seu talento!) Além de estar radicalmente despreparado para a normalização, o novo corpo precisa também ser capaz de criar uma nova vida [...] Os infinitos caminhos dos bárbaros precisam formar um novo modo de vida (HARDT; NEGRI, 2006, p. 236).

Nossas aproximações com práticas tão singulares e diversas de resistência, das mulheres com suas máquinas à tática black bloc, bem como nossos encontros com outras perspectivas sobre o corpo e sobre a vida, que destroem os ideais de natureza e humanidade e a dualidade entre normal e anormal, nos levam a reafirmar

aquilo que Michel Foucault (2006a) postulou em sua *História da Sexualidade* (que poderia ser reescrita como uma história do biopoder) a respeito das resistências: em relação a elas não há *um* foco, *um* lugar da grande recusa e nem mesmo *uma* alma do revolucionário.

Tratar das resistências é tratar de um rizoma tão cheio de possibilidades, de entradas e saídas, que se assemelha às tocas construídas pelos ratos: onde uma entrada sempre pode se metamorfosear em saída e vice versa. Também é tratar das falhas, dos desvios, de tudo aquilo que sacode e faz tremer as rachaduras do poder em suas intempestividades, possibilidades e até mesmo em suas derrotas, sem perder a perspectiva da realidade produtiva e material dos corpos e das vidas.

Além disso, significa reconhecer que não somos sujeitos passivos e imobilizados diante dos poderes. Ao contrário, são os poderes que se tornam imóveis sem os deslocamentos afirmativos e ativos das resistências. Isso implica em pesarmos a nós mesmos como produtores e produtos, como objetos que atraem ou distanciam e põem em conexão as forças, criando a partir de um número limitado delas uma infinidade de possibilidades. Enfim, é pensar o corpo como foco de forças que podem, ou não, estar a serviço do poder (*há luta dentro da luta*). Construir um corpo que é contra e, ao mesmo tempo, um novo lugar, que rompa com a continuidade massificante do biopoder e com as concepções individualizantes do liberalismo é, nesse momento, nossa questão ética mais elementar. É a força do bárbaro, do nômade e do esquizo que nos convida para sair e ver com novos olhos aquilo que vem: *join the masquerade!*

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Experimentar: ensaiar, testar, tocar com a ponta dos dedos ou com a língua, criar. Com Foucault, mas também Butler, Deleuze, Hardt, Negri, Preciado e tantos outros, experimentamos escrever sobre relações de poder e relações de dominação, relações de afeto e relações de resistências. Fomos da arqueologia de Foucault à proposta radical de destruição dos ideais de humanidade, natureza, homem e mulher. Uma experimentação que, por definição, só poderia ser feita na prática, no terreno da produção.

De certo, aprendemos que o próprio poder é um experimento, um sem número de experimentações e capturas de resistências que são realocadas no dispositivo. Estamos no poder, somos atravessados por ele e somos seus cúmplices. Somos nós que mantemos funcionando suas engrenagens práticas, produtivas, expansivas e liquefeitas; somos os responsáveis por suas capilaridades, ramificações e pulverização. No que poderia aparecer como seu aspecto mais terrificante, cavamos um buraco ou uma porta. Somos nós a força criativa, a força ativa e resistente capaz de criar as diferenças. Não somos massa, nem povo, nem simplesmente proletários. Mesmo um de nós já são muitos, mesmo um de nós é multidão. *Nós somos legião.*

Iniciamos essa pesquisa com uma proposta cartográfica: cartografar a biopolítica e o biopoder da maneira como esses conceitos foram usados tanto por Foucault quanto por outros autores e autoras. Para tanto foi preciso um encontro com as propostas de uma arqueologia, uma genealogia e uma subjetivação, para que pudéssemos nos entender como sujeitos desse biopoder, como sujeitos de uma série de inscrições e produções de sobrevida, de vidas sobreviventes, de vidas bestas.

Aprendemos que o poder não funciona exclusivamente e nem principalmente pela coação, pela violência ou pela ideologia, e que seu percurso pelos corpos dos indivíduos é historicamente heterogêneo. Há, portanto, uma conjunção de poderes em ação. Uma nova soberania se movimenta pelo terreno liso do Império, enquanto a disciplina e a biopolítica se encarregam de docilizar os corpos, e, ao mesmo

tempo, de normalizar e regulamentar as populações. Temos no exercício desses dispositivos de poder, disciplinares e biopolíticos, um conjunto de engrenagens que faz funcionar esquemas de saber e de produção de verdades sobre os corpos, sobre as vidas e sobre as subjetividades.

Mas, cartografar, é entrar em contato com as dissidências, com aquilo que foge, que vaza, que escapa, que escorre e produz contra os dispositivos. As portas que encontramos para sair desse *olhar do poder* (com seus olhos atentos e minuciosos) foram as resistências. Aprendemos que a vida não resiste ao poder reativamente, pois ela já estava lá desde o começo: ao *poder sobre a vida* responde uma *potência da vida*. É o poder que se apropria da força viva, da *produção-invenção*, força de todos e de cada um. Ele reinsere essas energias no dispositivo e as faz funcionar nos termos do poder.

É a realidade do trabalho imaterial, da empresa, da formação continuada, do funcionário padrão *Google* de qualidade, mas é também essa força-invenção a responsável pelas resistências em curso, pelos corpos dissidentes da norma heterossexual, pelas sexualidades fluídas, pelos gêneros que transitam, pelas conexões entre trabalhador e instrumento, mulher e máquina, luta e máscara. Em poucas palavras, o poder não dá conta de frear ou gerenciar plenamente a infinidade das potências, das subjetividades e das lutas. O nomadismo antropológico contaminou o globo e começa a (re)escrever uma outra história.

Uma segunda lição importante que aprendemos em relação às resistências é que não existe *um foco*, *um lugar* da grande recusa ou *uma alma* do revolucionário: o verbo resistir se conjuga no plural. Resistências são eventos espontâneos, que explodem aqui e ali e vazam no dispositivo. Elas podem estar *mais ou menos* fadadas ao fracasso, mas isso não minimiza sua potência criativa. As forças das resistências são a inventividade, a recusa, a deserção, a afirmação; elas se manifestam nos corpos que se deixam atravessar por estes devires. Certamente elas podem se traduzir em grandes revoluções, mas é mais comum encontrá-las pulverizadas, atuando de uma ponta a outra, através da lógica do enxame. Foi assim que encontramos, por exemplo, na *Marcha das Vadias* um enxame de mulheres em

debandada pelas ruas da cidade, de corpos pintados e seios de fora, contra o machismo e contra o capital.

Para aqueles que poderiam acusar os movimentos de resistências que aqui citamos de não conseguirem contaminar o Estado ou a macropolítica devido a sua falta de líderes, de pautas específicas ou de uma organização centralizada e hierárquica; para aqueles que poderiam nos acusar de deixar de lado as lutas partidárias que se fazem através do Estado; ou para aqueles que cobram desses movimentos uma ideologia, uma proposta mais concreta em formas de leis, podemos dizer que o problema não é, simplesmente, o que falta à esses movimentos, mas aquilo que os esgota em suas possibilidades. A tática black bloc, por exemplo, segue sendo acusada tanto pela direita, quanto pela esquerda, de não ter tido a sabedoria de dialogar com o partidarismo, com o governo ou com a política. Nós diríamos que foi a máquina macropolítica brasileira, em sua lentidão e blindagem, que não conseguiu se deixar contaminar pela potência afirmativa das subjetividades mascaradas, nem na direita nem na esquerda.

Assim como “[...] os gurus da velha Europa se obstinam ultimamente a querer explicar aos ativistas dos movimentos Occupy, Indignados, handi-trans-gays-lésbicas-intersex e postporn que não poderemos fazer a revolução porque não temos uma ideologia [...]” os intelectuais da política brasileira fazem o mesmo (e isso não nos espanta), pois “[...] eles dizem ‘uma ideologia’ como minha mãe dizia ‘um marido’” (PRECIADO, 2016b). Mas as resistências em curso não carecem nem de maridos, nem de ideologias. Elas falam uma outra linguagem.

Eles dizem representação. Nós dizemos experimentação. Eles dizem identidade. Nós dizemos multidão. Eles dizem controlar a periferia. Nós dizemos mestiçar a cidade. Eles dizem dívida. Nós dizemos cooperação sexual e interdependência somática. Eles dizem capital humano. Nós dizemos aliança multi-espécies. Eles dizem carne de cavalo nos nossos pratos. Nós dizemos montemos nos cavalos para fugir juntos do abatedouro global. Eles dizem poder. Nós dizemos potência. Eles dizem integração. Nós dizemos código aberto. Eles dizem homem-mulher, Branco-Negro, humano-animal, homossexual-heterossexual, Israel-Palestina. Nós dizemos você sabe que teu aparelho de produção de verdade já não funciona mais... (PRECIADO, acesso em 05 de jun. 2016b).

Essa outra linguagem é biopolítica, no sentido em que expressa a *potência biopolítica da multidão* em sua capacidade de criar novos afetos, novos lugares,

novos corpos e novas vidas que sejam capazes de resistir à continuidade descontínua do biopoder. Talvez um bom exemplo de como funciona o biopoder e a biopolítica como resistência possa ser encontrado no seriado *Orphan Black* (2013). Nele, as personagens principais são clones umas das outras, possuem a mesma estrutura genética e tanto seu DNA é patenteado como propriedade, quanto seus corpos e suas vidas estão sob a regência de uma administração empresarial.

Tudo isso poderia nos levar a concluir que as personagens teriam características parecidas ou personalidades próximas umas das outras. No entanto, elas são completamente diferentes entre si: suas sexualidades são distintas, seus desejos são distintos e até mesmo o seu gênero é distinto (um dos clones não é mulher, mas homem trans). O seriado se contrapõe a tantas construções (televisivas ou literárias) de clones reduzidos a sua estrutura biológica, que guardam nas conexões elétricas entre os neurônios informações pertencentes a outro corpo, cujas personalidades recaem sempre no mesmo. As clones produzidas pelo *Project Leda* são uma manifestação de enfrentamento àquilo que pretende reduzi-las ao mínimo biológico, bem como ao empresariamento de suas vidas.

Dito isto, resta ainda responder a questão de por que procuramos Foucault, e suas considerações sobre o poder, como forma de compreender todos esses processos. Acreditamos que seja necessário um discernimento do poder com o qual lidamos, de seu movimento no percurso da história, pois, mesmo que de maneira reativa, ele está em um processo constante de atualização. O poder no qual estamos não é o mesmo que fazia funcionar a soberania clássica, as tecnologias disciplinares e, em certo sentido, até mesmo alguns aspectos do Imperialismo do século XIX. Para compreendê-lo, precisamos, antes de mais nada, estar em contato com as resistências. É nelas que o poder mira para se atualizar, para fazer *update*. Essa dupla ação (poder/resistência) contém ainda estratégias de saber e estruturação de verdades sobre nossas subjetividades, sobre quem somos e sobre o que podemos nos tornar. Por isso também foi preciso lançar-se em uma exploração das forças que investem termos como humanidade, ciência e natureza; tomando-os como parte de uma construção histórica, cultural e sexual sobre o corpo e a vida.

Encontrar Foucault, portanto, não é encontrar o pesadelo de uma ideologia que pode ou não se transformar em distopia, mas que costumeiramente recusa as multiplicidades e as diferenças. É encontrar a força ativa que recusa a sujeição. É encontrar o corpo em sua exterioridade, em seu encontro com outros corpos. Nossa tarefa mais difícil é a de nos deixar atravessar por essa potência, é desejar a potência do encontro e do afeto, a potência da afirmação e da criação; é, por fim, afetar e se deixar afetar: “[...] nossa insurreição é a paz, o afeto total” (PRECIADO, 2016b). Ao poder que diz que “[...] a guerra limpa se fará com drones [...]”, as resistências respondem que desejam “[...] fazer amor com os drones [...]” (PRECIADO, acesso em 05 de jun. 2016b) e dilacerar as fronteiras entre humanidade e máquina.

Não choraremos pelo fim do Estado-providência, pois a multidão deseja uma cidadania global, “[...] definida pelo compartilhamento das técnicas, dos fluidos, das sementes, da água, dos saberes [...]”, dos afetos e das lutas. Como diria Preciado (acesso em 05 jun. 2016b), está na hora de “[...] re-aprender a nomear as coisas, nós mesmos [...]”, de pôr “[...] Foucault na dieta handi-queer e de escrever a morte da Clínica. Está na hora de convidar Marx para um ateliê eco-sexual [...]”. Alguns podem dizer crise (das identidades, do capitalismo, da política, das fronteiras, da modernidade, da humanidade), mas a multidão diz: resistência e criação.

8 REFERÊNCIAS

ALVIM, Davis. *Foucault e Deleuze: deserções, miropolíticas, resistências*. 2011. 158 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967, vol. 2.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

COLLING, Leandro; NOGUEIRA, Gilmaro. Relacionados mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. In: DALLAPICULA, Catarina; FERREIRA, Sérgio Rodrigo da S.; RODRIGUES, Alexandro (orgs.). *Transposições: lugares e fronteiras em sexualidade e educação*. Vitória, EDUFES, 2014.

DIAS, Adriana. *Entenda o que é capacitismo!* Disponível em: <<https://chegadecapacitismo.wordpress.com/2012/11/23/entenda-o-que-e-capacitismo/>>. Acesso em: 4 de jun. 2016.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed.34, 1997.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. Notas de Deleuze. In: PELBART, P.; ROLNIK, S (orgs.). *Cadernos de subjetividade*. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos e Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977.

EZIRIK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2005.

FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. *A cartografia como método para as ciências humanas*. Disponível em <<http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2471/2743>> Acesso em: 26 de fev. 2016.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. *A História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2005b.

_____. *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ditos & Escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006a.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 2007b.

_____. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: PELBART, P.; ROLNIK, S (orgs.). *Cadernos de subjetividade*. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos e Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1993.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007c.

GALVÃO, M. E. Notas da tradutora. IN: FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Por uma genealogia do poder. IN: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. *Eu não ajudo trabalhos acadêmicos de pessoas cis sobre pessoas trans*. [S.l.], 2015. Mensagem postada pela autora na rede social Facebook, em 16 out. 2016; 10:21. Disponível em <https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1639342489652109&id=1603124769940548>. Acesso em: 03 de mai. 2016.

PELBART, Peter Pál. *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2000.

_____. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

_____. *Vida Capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PRECIADO, Paul B. *Catalunya trans*. Disponível em: <<http://paroledequeer.blogspot.com.br/2015/01/catalunya-trans-por-paul-b-preciado.html>>. Acesso em: 07 de jun. de 2016a.

_____. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Nós dizemos revolução*. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/nos-dizemosrevolucao/>>. Acesso em: 02 de fev. 2016b.

_____. *O feminismo não é um humanismo*. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-umhumanismo.shtml>>. Acesso em: 29 de fev. 2015.

RODRIGUES, Carla. *A política do desejo*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2014/08/a-politica-do-desejo/>>. Acesso em: 07 de jun. 2016.

SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e Resistência*. Goiânia: Edição da UFG, 2006.

SIQUEIRA, Indianara Alves. *Destruir e não me inserir*. Disponível em: <<http://www.nlucon.com/2016/02/destruir-e-nao-me-inserir-diz.html>>. Acesso em: 20 de mai. de 2016.

TÓTORA, Silvana. Ressonâncias entre experimentos do fora. IN: PASSETI, Edson (org.). *Kafka-Foucault sem medos*. São Paulo: Ateliê editorial, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.