

A “Genealogia” como modelo metodológico em Michel Foucault

The “Genealogy” as methodological model in Michel Foucault

Getúlio Dias Malveira

Graduado em Filosofia e Mestre em História pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes – MG, professor no Centro de Ensino Médio Integrado à Educação Profissional do Gama – DF, Brasil, e-mail: getuliomalveira@gmail.com

Resumo:

O artigo discute a chama “fase genealógica” do pensamento de Michel Foucault, desde sua entrada no College de France até a publicação de História da Sexualidade I. Busca-se individuar um modelo metodológico de pesquisa histórica e filosófica por correlação ao modelo fornecido por Foucault em A arqueologia do saber. Como, de fato, nesse momento da trajetória foucaultiana são inúmeros os aspectos que diferem de sua anterior produção intelectual, quer-se elucidar o quanto essa nova fase traz de inovações ao modelo e programa de pesquisa anteriormente traçado pelo próprio filósofo.

Palavras-chave: Michel Foucault. Genealogia. Procedência. Emergência.

Abstract:

The article discusses the so called "genealogy phase" of the thinking of Michel Foucault, since his entry into the *Collège de France* until the publication of *History of Sexuality I*. The aim is to single out a methodological model of historical and philosophical research by correlation to the model provided by Foucault in *The Archaeology of knowledge*. Since, indeed, this point in Foucault's trajectory features numerous aspects that differ from his previous intellectual production, we intend to elucidate how this new phase brings innovations to the model and research program previously outlined by the philosopher himself.

Keywords: Michel Foucault. Genealogy. Descent. Emergence.

Passemos como modelo metodológico o procedimento genealógico, exposto teoricamente no ensaio *Nietzsche, a Genealogia, a História* (FOUCAULT, 2008), em *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 2005), no primeiro capítulo de *Vigiar e Punir*, no prefácio de *História da Sexualidade I*. Supõe-se que em termos de método não se pode reconhecer diferenças profundas entre a arqueologia e a genealogia. Haveríamos de laborar em erro, contudo, se negássemos as discrepâncias entre as obras que precedem e que se seguem a entrada do autor no *College de France*. Essas discrepâncias são, ao menos, de três ordens: 1) uma renovada ênfase sobre relações não discursivas, nas relações de poder, principalmente, como foco de análise; 2) quanto ao conjunto documental utilizado pelo autor, modificação em sua tipologia; 3) em termos metodológicos, *stricto sensu*, passagem do problema da emergência para o problema da procedência.

Temos, portanto, em primeiro lugar uma reorganização, do domínio de objetos da arqueologia/genealogia. A leitura-padrão vê aqui uma modificação do objeto de pesquisa de Foucault. Mas, consultando os livros a partir de *Vigiar e Punir* e as transcrições dos cursos no *College de France*, não podemos ver senão uma ampliação do domínio de objetos das pesquisas: das práticas discursivas e, mais especificamente, das práticas: continua-se a analisar práticas discursivas sérias (jurisdicionais, médicas, políticas, eclesiásticas), mas passa-se também a analisar práticas discursivas não-sérias (a biblioteca azul em *Vigiar e Punir*, por exemplo); das práticas discursivas ao domínio não-discursivo (dos suplícios ao aprisionamento, da caça às bruxas ao problema eclesiástico da possessão, deste ao da convulsão para os alienistas e da convulsão para o instinto da psiquiatria) e, nesse domínio tão vasto, uma especial atenção para o poder, as relações de poder e os mecanismos de poder que se formam, funcionam, se transformam e desaparecem. Em suma, das práticas discursivas no elemento do saber, o domínio se amplia para as práticas em geral. Genealogia, portanto, como *analítica das práticas não discursivas*.

Mas, fazer uma analítica das práticas em geral supõe que se possa a partir de através de práticas discursivas (documentos) passar-se ao domínio do não discursivo. Em segundo lugar, mudança na base material da pesquisa: em *As Palavras e as Coisas* e, em parte, em *História da Loucura* e em *Nascimento da Clínica*, trata-se de analisar formações discursivas, cuja positividade era evidente e bem delineável: elas eram tanto o objeto material (aquilo de que se fala), como o objeto formal (aquilo a partir de que se fala) da pesquisa. A especificidade desses discursos não pode ser negada: eram discursos com pretensões de

racionalidade científica e, foi em vistas deles, que Foucault desenvolveu o modelo de análise das formações discursivas que descrevemos anteriormente. O autor desenvolvia, então, um trabalho bastante específico na ordem da história intelectual. Para a história intelectual tradicional, o documento é, ao mesmo tempo, um dado e o próprio fato, já que é em sua própria espessura que a trama das ideias se desenvolve. A crítica empreendida então contra essa história visava dissociar esses dois elementos. Era possível, então, elidir o momento do referente, pois os problemas, os dados e os fatos dessa história eram constituídos inteiramente no domínio discursivo.

Os problemas que Foucault se coloca a partir da década de 1970, contudo, exigiram que ele lidasse com um novo tipo de documento, documentos que não eram, em parte ao menos, oriundos de formações discursivas bem positivadas (são as *Lettres de chachet*, a biblioteca azul, relatos apócrifos de todos os tipos, memórias de casos). É claro que, nesse caso, o documento volta a exercer sua função de memória, uma memória, porém, que é interrogada sobre fenômenos que lhe escapam, porque, justamente, escaparam a consciência de seus contemporâneos; é uma memória, trabalhada como monumento, chamada a responder pelo que testemunha involuntariamente, na série em que é alocada pelo pesquisador. Mais ainda, e esta é a inovação de Foucault, o documento é aí uma “fissura no silêncio”, um campo de visibilidade que constitui por si mesmo um dado de referência e um problema, já que essa referência só se torna possível a partir do “encontro com o poder”. Aqui a crítica do documento é inversa: trata-se de mostrar que todo documento é um “fato que deixou um vestígio material”, mas que só pôde fazer através e a partir de certo poder. Assim, para essa analítica geral, o documento exerce uma série de funções: 1) ele um fato para a história do discurso, a saber, o fato de que tal e tal coisa possa ter sido dita em determinado lugar e momento – fato discursivo, portanto; 2) para a história do discurso, ainda, ele é um dado discursivo, ou melhor, um conjunto de dados que permitem a individuação dos acontecimentos discursivos (enunciados, formações discursivas); 3) ele é ainda um fato para a história das práticas não discursivas, porque é sintoma de uma prática, de uma relação de poder que o constituiu, de uma visibilidade – ele próprio é uma visibilidade; 4) para esta história, é ainda, um conjunto de dados que permitem individuar uma prática regular e rara num momento qualquer. Quatro funções do documento, portanto, que correspondem aos quatro vetores de análise que, a partir daí, constituirão o método de Foucault e seu projeto de *história geral*.

Parece-nos que as funções (1) e (2) foram suficientemente analisadas quando do estudo da arqueologia, de modo que não necessitamos retomar esse ponto. As funções (3) e (4), contudo, permanecem problemáticas. Elas parecem reintroduzir, por uma peripécia sutil, a história do referente tal como fora rejeitada pela arqueologia. Considere-se, por exemplo, a duplicidade com que os documentos relativos às possessões demoníacas (principalmente o dossiê preparado e apresentado por De Certeau (2005) sobre a possessão de Loudun), são tomados por Foucault em seu curso de 1975: por um lado, a vastíssima documentação do caso, indica a visibilidade que o mesmo adquiriu à sua época e sempre renovadamente; de modo que, cada um desses documentos é sintoma de uma visibilidade distinta que indica ora um problema para a igreja da época, ora a apropriação desse problema pela psiquiatria. Em segundo lugar, o documento indica que o fenômeno de possessão se manifestou naquele lugar e naquela época, que envolveu certos personagens e acontecimentos – e, como não há qualquer razão para ser nutrir ceticismo sobre esses detalhes, eles podem ser tomados como dados para a descrição do fenômeno de possessão e para a sua integração numa genealogia que lhe indique a procedência (dos mecanismos de direção da consciência, segundo a tese de Foucault) e descendência (o fenômeno da convulsão para a medicina). É muito evidente, contudo, que estão em questão o fenômeno de possessão em geral (do qual cada caso é uma manifestação singular), essa história jamais se propará questões do tipo: Grandier era de fato culpado? As freiras de Loudun foram de fato possuídas pelo demônio? – Qualquer que seja o grau de seriedade e importância que esse tipo de questão possa ter ainda, elas simplesmente não podem ser colocadas pela história geral, tal como, à exceção da história eclesiástica, não podem ser colocadas seriamente por nenhuma outra forma de história.

Assim, e esse é o ponto importante, um caso individual é aí sempre tomado, em seus elementos, como um conjunto de sintomas que permite descrever uma prática, em tudo que lhe é mais singular, jamais como uma “história” já constituída que devesse ser julgada verdadeira ou falsa, ou interpretada para revelar-lhe o verdadeiro sentido. Os relatos sobre Loudun não são verdadeiros nem falsos, significantes ou insignificantes, mas marcas materiais complexas de um fenômeno, conjunto de elementos a partir do qual um fenômeno pode ser reconstruído; o fenômeno, por sua vez, o fenômeno da possessão demoníaca, não é nem verdadeiro, nem falso, mas exatamente o que a palavra diz uma “aparição”, algo que se *nos* torna visível *através* dos documentos. E, ainda que fosse possível, para o historiador, “transportar-se para outro presente”, isso nada acrescentaria ao conhecimento do fenômeno,

embora pudesse acrescentar muito ao conhecimento do caso (o que pode ser de interesse dos padres, criminalistas e psiquiatras, mas que não tem nenhum interesse histórico) – de modo que o que escapa aos documentos, e, portanto, escapa à história é justamente o que não tem nenhum interesse histórico.

Daí que os casos singulares (Henriette Cornier, Damiens, Pierre Rivière, Herculine Barbin, etc.), sejam apresentados não para ser refazer o julgamento sobre eles, não para encenar um tribunal fictício no qual a justiça poderia lhes ser tardiamente concedida: não se necessita ser historiador para se fazer esses julgamentos que não mudam o fato de que Damiens foi supliciado de forma atroz, que Rivière foi, igualmente condenado e que, pelo contrário, não se pôde condenar Cornier. Não se necessita da história para realinhar esses fatos ao anacronismo natural da consciência: qualquer um poderá dizer que se devem aos costumes primitivos, à imperfeição das instituições passadas, das sociedades passadas e do conhecimento. Necessita-se da história para fazer surgir através desses casos, os fenômenos que os constituem e ultrapassam, que são singulares, que, por fim, qualquer que seja nosso julgamento atual sobre eles, aconteceram de fato. Daí também a necessidade de se publicar esses documentos¹, de desobrigar o historiador desses juízos de valor que nada acrescentam à sua ciência: a escrita dessa história, com sua análise e conclusões, deixa inteiramente ao leitor a responsabilidade de julgar, se achar necessário. Genealogia, portanto, como *analítica das visibilidades históricas*.

Em terceiro lugar, em termos metodológicos, retorno ao vetor da procedência, já parcialmente desenvolvido em *História da Loucura*. Ali, a figura polimorfa do doente mental entregue a psiquiatria moderna tem de ser decomposta, sua emergência tem de ser assinalada no espaço do internamento geral da qual será, “humanamente” arrancada por Esquirol; mas, é ainda nesse espaço, que os caracteres dos doentes mentais e, logo, as práticas duvidosas destinadas ao seu tratamento, terão sua hereditariedade assinalada. É porque o alienado de Esquirol provém do mesmo espaço de constituição e diferenciação do doente venéreo, que se pode ver aí a gênese de “certa terapêutica aplicada, em gradação, à loucura, no decorrer do séc. XIX) “a qual do mesmo modo, volta-se “ao mesmo tempo contra a doença e contra a saúde, em favor do corpo, mas às custas da carne” (FOUCAULT, 2009a, p. 86-87). São as familiaridades que o desatinado cria com: 1) *devassos* (doentes venéreos, homossexuais,

¹ *Eu Pierre Rivière*, parece ter sido o primeiro de uma série de dossiês que se tornaram comuns na década de 70 e 80 e que marcam, segundo Chartier, um retorno dos historiadores ao arquivo.

adúlteros, dissipadores, etc.); 2) *blasfemadores* (supostos feiticeiros, alquimistas, mágicos, profanadores, etc.); e (3) *libertinos* (pensamentos extraviantes), que concedem ao alienado moderno certas características e evoca certos tratamentos comuns (FOUCAULT, 2009a, p. 83). Muitos outros exemplos são encontrados: genealogia (i.e, procedência) do internamento a partir do modelo de exclusão do leproso, já que “pode-se dizer que esse gesto [o gesto de proscricção do louco] foi criador de alienação” (FOUCAULT, 2009a, p. 81); entre tantas outras análises ou conclusões que, certamente, se relacionam, se conectam e tem a mesma natureza das pesquisas empreendidas por Foucault a partir de 1970. Genealogia, portanto como *dinástica das práticas e dos discursos*.

Consultemos *Os Anormais*, transcrição das aulas de 1975, e encontraremos tanto a análise do discurso psiquiátrico de Charcot e seus sucessores, sua emergência a partir do discurso dos alienistas (de Esquirol e Pinel até por volta de 1850), como sua procedência a partir do “entrelaçamento e essa batalha entre o poder eclesiástico e o poder médico” (FOUCAULT, 2010, p. 194); a grande dinástica da anormalidade, implica que esse figura, o anormal, e o discurso competente, poderoso e ridículo sobre o anormal (FOUCAULT, 2010, 3-23), sejam analisados tanto em sua formação atual quanto em períodos em que não se encontram, mas dos quais os seus *gens* provêm: do anormal em sua triplicidade (o mostro humano, o incorrigível e a criança masturbadora), até as formações de saber-poder em que emergem e se conectam; e, para cada figura, também sua emergência e dinastia próprias. A dinástica não está para a arqueologia como um elemento estranho ou cruzado, mas como seu necessário prolongamento. De modo que o primeiro trabalho “genealógico” do autor foi, de fato, *História da Loucura*, e o que a leitura-padrão vê como ruptura, não devemos ver senão como retomada desse procedimento amplo, que envolve a análise das emergências, certamente, mas a faz a serviço das análises de procedência. Trata-se, como explanou o autor, da constituição de uma *dinástica*.

Assim, quer consultemos o domínio de objetos das pesquisas que Foucault empreende a partir da década de 1970, quer a base material dessas pesquisas, quer os procedimentos que ela aciona, não encontraremos nada que se pareça com uma ruptura ou substituição: a continuidade é evidente, mas uma continuidade em termos de transformações amplificadoras.

Isso teve várias consequências, tanto para o resultado dessas pesquisas, quanto para a recepção das mesmas. Primeiro, a complexidade do método que consiste analisar as

emergências e dar-lhes a procedência, torna praticamente impossível individualizar as pesquisas para fazê-las caber na forma clássica do livro. Daí, até certo ponto, a pouca inteligibilidade que os livros de Foucault adquirem isoladamente. Mas essa tripla extensão, ou re-extensão, que integra o procedimento arqueológico no projeto de uma *história geral*, terá consequências interessantes para a relação entre Foucault e a comunidade historiográfica. Isso porque, deixando, de certo modo, a tranquilidade do domínio da história intelectual, jamais reivindicado pela comunidade historiográfica, Foucault invade o terreno da história dos historiadores – “barbaridade” que não passará despercebida por muito tempo, nem ficará sem resposta – para estender seu projeto para além do seu domínio de formação. À pouca inteligibilidade das obras isoladamente, virá se somar um conjunto de imprecisões cronológicas, principalmente, e a forma hiperbólica que as conclusões dessa história geral aparentam quando vistas pelo olhar das histórias particulares (história da França, história da Revolução Francesa, história do século XVIII etc.).

Finalmente, uma terceira característica marcante das pesquisas da década de 1970: a ênfase sobre o elemento do poder, em contraposição a ênfase dada ao saber em *Nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas*. Genealogia, portanto, como *analítica do poder*.

Em suma, temos então de lidar agora com um modelo teórico que engloba e absorve o modelo da arqueologia do saber. Isso implica um certo número de dificuldades para o trabalho de formalização: 1ª) Complexidade da correlação discursivo-não-discursivo; 2ª) complexidade da função documental; 3ª) complexidade da análise de emergência e da análise de procedência, da descrição de uma formação histórica e de sua dinástica. Ajunte-se a isso, como quarta dificuldade, e raiz donde todas as dificuldades provêm, a ausência de uma exposição formal por parte do autor das teorias que balizam o procedimento: quando lidávamos com o modelo de descrição arqueológica, tínhamos a disposição uma exposição formal do mesmo, ao que somente traduzimos para uma linguagem ainda mais formalizada; agora, não dispomos de nenhum tratado teórico, mas somente das pesquisas empíricas e de indicações metodológicas presentes nas mesmas.

Neste caso, justamente pela ausência de um tratado teórico, necessitamos precisar o método de formalização que empregamos na pesquisa e cujos resultados são os que se seguem. Primeiro, considerada a hipótese de extensão metodológica com a qual trabalhamos, retomamos as pesquisas publicadas, ou pronunciadas por Foucault depois de 1970, no que elas não podem ser assimiladas ao método proposto n’*A Arqueologia do Saber*; os

procedimentos novos, assim individuados, são comparados às indicações teóricas propostas nessas pesquisas ou, subsidiariamente, em pronunciamentos formais, mas extravagantes (ensaios, resenhas, artigos) e, na falta ou em complemento a estes, em pronunciamentos informais (entrevistas), constantes dos *Ditos e Escritos*; finalmente, o conjunto de procedimentos assim delimitado e comparado aos procedimentos do modelo de descrição arqueológica e, aqueles que possuem o mesmo nível de generalidade recebem uma formalização similar. Nessa etapa final, intervém uma hipótese de simetria, ou seja, tanto quanto for possível é preciso fazer a genealogia espelhar (por continuidade ou transformação) os vetores da arqueologia – uma vez que, como repisamos, *A Arqueologia do Saber*, como único tratado de método, escrito por Foucault, é que detém a autoridade última sobre esse assunto.

A genealogia é, portanto, em primeiro lugar, uma *analítica das práticas*.² Com relação às práticas discursivas, conserva-se o mesmo modelo de descrição do procedimento arqueológico. Mas, o deslocamento de perspectiva para o domínio do não-discursivo implicará a sobreposição da análise à esfera da história propriamente dita. E, outra vez, não encontraremos nada de especialmente novo no empreendimento: trata-se de analisar *fenômenos* com base em *casos* dos quais se dispõe de *relatos*. O que interessa a Foucault são as práticas, e as práticas são fenômenos que se podem reconstruir, teoricamente, a partir de casos, ou, metodologicamente falando, a partir de relatos de casos.

Há aqui, certamente, um deslocamento de objetos, mas não uma ruptura radical em relação ao projeto metodológico exposto n’*A Arqueologia*. De fato, o tratado de 1969 previa que a analítica dos discursos devia correlaciona-los a práticas não-discursivas e, no entanto, essa correlação só poderia ser estabelecida se primeiro as próprias práticas fossem analisadas por si mesmas. Ora, um primeiro passo nesse sentido está na caracterização do discurso como uma prática: dizer é fazer alguma coisa. Nesse sentido, quando falamos de uma modificação do domínio de objetos das pesquisas de Foucault em meados da década de 1970, não é a uma ruptura que nos referimos, mas à generalização que leva da análise de uma

² As práticas não recobrem inteiramente o domínio do não discursivo. Há toda uma região em que práticas e discursos dão lugar à figuração, à plástica, de que se poderia fazer a arqueologia e a genealogia, conforme previsão d’*A arqueologia do saber* (FOUCAULT, p. 234-235). Tem-se também proximidade entre *As palavras e as imagens*: “O discurso e a figura têm, cada um, seu modo de ser; mas eles mantêm entre si relações complexas e embaralhadas. É seu funcionamento recíproco que se trata de descrever” (FOUCAULT, 2005b, p. 80). De modo que, o que é característico dessas práticas estudadas por Foucault ao longo da década de 1970 é a correlação entre o saber e o poder: as práticas serão aí sempre tomadas em um sentido político.

prática específica (a prática discursiva) às práticas em geral. Nesse caso, é ainda ao próprio tratado de 1969 que recorreremos para caracterizar a prática: elas são raras, regulares, exteriores e acumulativas.

As práticas são raras, em primeiro lugar, porque, como bem ressaltou Paul Veyne, todo fato, toda formação histórica, é uma organização singular, um fazer próprio que não atualiza a figura ideal de si mesmo que já estaria disponível à razão; as formações históricas não podem ser antecipadas pela razão, pois a razão é naturalmente aistórica:

os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para os outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos do contemporâneo e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem. (VEYNE, 1995, p. 239-240)

Considere-se a análise da prática da penitência no cristianismo primitivo: muito diferentemente do que ocorre atualmente na Igreja Latina, a penitência não era, no cristianismo primitivo, um sacramento e não comportava a ritualística da confissão. Primeiro elemento: “a penitência era um estatuto que as pessoas adotavam de forma deliberada e voluntária” (FOUCAULT, 2010, p. 146). Mais ainda: “era o bispo, e somente o bispo, que tinha o direito de conferir, a quem o podia, o estatuto de penitente” (FOUCAULT, 2010, p. 147). Ela consistia em um conjunto de atividades que o penitente tinha que realizar: “o uso do cilício, de hábitos especiais, a interdição dos cuidados de limpeza, a exclusão solene da Igreja, a não participação nos sacramentos, em todo caso na comunhão, a imposição de jejuns rigorosos, a interrupção de toda e relação sexual e a obrigação de sepultar os mortos” (FOUCAULT, 2010, p. 147). Finalmente, tal estatuto somente poderia ser adquirido em uma cerimônia própria: “numa cerimônia pública, durante a qual o penitente era ao mesmo tempo repreendido e exortado” (FOUCAULT, 2010, p. 147).

Quatro características portanto: 1) é um estatuto, atribuído a um (2) indivíduo, o penitente, através de um sujeito qualificado, o bispo, (3) o qual consiste em um conjunto de atos por parte do penitente, uso do cilício, etc.; estatuto, finalmente, (4) que só pode ser outorgado ou revogado de um determinado modo, um ato solene de quem o atribuiu. E o que a penitência visa em todo caso (5) é a “remissão dos pecados (...) em função da severidade das penas” (FOUCAULT, 2010, p. 147). Esses quatro elementos, que Foucault abstrai da obra *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* de Henry Charles Lea,

não descrevem, nem são a interpretação de nenhum caso particular de penitência primitiva, mas a reconstrução de um fenômeno raro (fadado a desaparecer por volta do século IX) e regular, pois, que sempre reconhecível nos casos individuais através dessas quatro características. Trata-se de conceitualizar o fenômeno e, como bem observa Veyne (2011, p. 44), não há nada aqui de estritamente diferente do que faz todo historiador: “escrever história é conceitualizar”. Essa conceitualização não visa mostrar que a verdade da penitência foi perdida sob as reformas da Igreja Latina ou que, pelo contrário, a Igreja pôde prescindir desse uso brutal em favor de um mecanismo de remissão de pecados mais humano e civilizado. Só o que se quer, nesta descrição, é mostrar a diferença desse fenômeno, a penitência no cristianismo primitivo, para os fenômenos que sucessivamente emergirão na Igreja Latina e que recebem o mesmo nome. Por detrás de uma característica supostamente universal dessa parcela do cristianismo, o que se encontra é uma multiplicidade de práticas singulares, cujos elementos e a relação entre seus elementos as isola umas das outras.

Voltemos a um caso mais complexo: a investida do demônio em Loudun. Com base no dossiê preparado por Michel de Certeau (2005), Foucault (FOUCAULT, 2010, p. 177) toma Loudun como caso *princeps* do fenômeno da possessão, que se reconhece também em Saint-Médard e Aix. Como no caso anterior, o fenômeno é reconstruído em seus elementos singulares e diferenciais (em relação aos casos de feitiçaria, que os antecede, e aos casos de aparições que os sucedem): a) “a possuída é a que confessa”, em contraposição à feiticeira “que é denunciada” (FOUCAULT, 2010, p. 176); b) o espaço da possessão é o “foco interno” do catolicismo, enquanto que a feitiçaria “aparece nos limites exteriores” (FOUCAULT, 2010, p. 177) dele; c) a relação na feitiçaria é dual e jurídica, representada pelo pacto que a feiticeira faz com o demônio; já na possessão, tem-se uma relação triangular: o diabo, claro; a religiosa possuída, na outra ponta; mas, entre os dois, triangulando a relação, vamos ter o confessor” (FOUCAULT, 2010, p. 177); d) finalmente, a possessão é um fenômeno da carne, não mais “um ato sexual transgressivo”, mas a “penetração do diabo no corpo” (FOUCAULT, 2010, 179). Deve-se a esses quatro elementos, um quinto, que consiste na revivificação, ainda que bastante transitória, da feitiçaria: alguém deve ser o responsável pela possessão e, não se podendo, pelas características do fenômeno fazer recair a culpa sobre a própria possuída, ele deve ser o confessor, Padre Grandier, “sagrado feiticeiro e sacrificado como tal” (FOUCAULT, 2010, p. 186).

Vê-se, portanto, que a análise do fenômeno da possessão implica simplesmente na decomposição dos elementos dos relatos do caso recolhidos por De Certeau, desde que possam também ser reconhecidos em outros casos, e na descrição diferencial do mesmo em relação a fenômenos que se encontram no mesmo domínio, o do “sobrenatural” na Igreja Latina.

Se agora compararmos a descrição foucaultiana com a apresentação do caso Loudun feita por Michel de Certeau, certamente diferenças marcantes, não tanto quanto à “compreensão” do caso e do fenômeno da possessão, mas quanto à *série* em que o fenômeno deve ser alocado, quanto ao problema de cuja resposta é elemento. Para De Certeau o quadro no qual o assalto dos diabos de Loudun se inscreve é o que faz cruzar a religiosidade política, marcada pelo enfrentamento entre católicos e huguenotes e o da política religiosa de Luis XIII e, principalmente, do Cardeal Richelieu. É na convergência entre o poder político e o poder religioso que a possessão emerge como um novo episódio das guerras religiosas que assolavam a França.

Para Foucault, por outro lado, o que interessa são os elementos intrínsecos do caso: o fenômeno da possessão é um fenômeno intrinsecamente religioso e, portanto, é no interior da dinâmica do poder religioso que ele deve ser caracterizado. Essa descrição intrínseca tem, no entanto, por objetivo coloca o fenômeno da possessão no cruzamento entre a série do poder eclesiástico e do poder médico – objeto do curso de Foucault em 1975. De modo que entre a breve, porém audaciosa tese de Foucault sobre a possessão, e a análise meticulosa do caso Loudun por De Certeau, há uma diferença historiográfica marcante que se decompõe em elementos que aproximam e, ao mesmo tempo, isolam dois modos de fazer histórico: De Certeau pretende analisar o caso Loudun e Foucault pretende analisar o fenômeno geral da possessão na Igreja Latina; por isso, o trabalho de De Certeau tende à exaustividade enquanto a tese de Foucault é pontual; por fim, *La possession* de Loudun de De Certeau é a base da tese de Foucault, o fundo a partir do qual esta adquire sua viabilidade historiográfica; a breve caracterização do fenômeno da possessão em *Os Anormais*, por outro lado, é complementar em relação ao trabalho de De Certeau: desenvolve-lhe elementos pontuais e permite ulteriores desenvolvimentos, mas não se opõe a ele.

Do mesmo modo, o fenômeno da possessão e o caso Loudun poderiam entrar em outras séries, outras histórias; e outros elementos seriam, então, enfatizados. De modo que, os elementos que se enfatiza, com que se reconstrói um fenômeno histórico, dependem,

evidentemente, do problema que o historiador se propõe a resolver. A inteligibilidade que um fenômeno adquire num trabalho histórico é uma inteligibilidade relativa, não à pessoa do historiador, mas à problemática escolhida. Grosso modo, porém, a descrição das práticas enfatizará os caracteres elementares: a) quem é qualificado ou competente para a prática? b) qual é a “cena” (lugar, instituição, tradição, período) em que a prática emerge? c) que conjunto de “atos” permite reconhecer a prática? d) que discurso a atravessa? Assim, para o fenômeno da possessão os sujeitos (a) são pessoas religiosas; a modalidade da prática (b) se individua por suas características urbanas e eclesiásticas; a atividade (c) sob a qual se manifesta consiste em tudo que a possuída faz (como age, o que sente, etc.) e fala (toda sorte de blasfêmias) que permitem caracterizar o desenrolar da possessão como um “jogo de consentimento” (FOUCAULT, 2010, p. 180), uma batalha na espessura do corpo (FOUCAULT, 2010, p. 182); finalmente, o fenômeno é atravessado por discursos que ora o recodificam no antigo sistema da Inquisição, ora o expurgam da competência eclesiástica (FOUCAULT, 2010, p. 183).

A regularidade de uma prática, portanto, poderá ser estabelecida por esses quatro elementos: sujeito, modalidade, atividade e discurso.

O modelo de análise do discurso já se encontra estabelecido pelo procedimento arqueológico. Já o sujeito da prática, por simetria ao sujeito do enunciado, será uma posição vazia, determinada ou indeterminada: dada uma certa prática, alguns sujeitos estarão qualificados para figurar como um de seus elementos enquanto outros não o poderão. O sujeito não é, assim, aquele que “funda” uma prática, mas um elemento, indispensável certamente, para que uma prática se estabeleça.

Considere-se um terceiro exemplo, o do verdugo na arte do suplício. Ele é encarregado de executar a sentença do tribunal, agir sobre o corpo do condenado e destruí-lo. Mas esse ofício simples carrega no interior do suplício um conjunto de regras do “fazer” a partir das quais a eficácia do mecanismo de que ele é uma engrenagem está em questão: matar, certamente, mas não de qualquer modo: ele deve ser um artista, em todo caso, um *artífice* da “arte quantitativa do sofrimento” (FOUCAULT, 2009b, p. 36), arte

cruel, certamente, mas não selvagem. Trata-se de uma prática regulamentada, que obedece a um procedimento bem definido, com momentos, duração, instrumentos utilizados, comprimento das cordas, peso dos chumbos, número de cunhas, intervenções magistrado que interroga,

tudo segundo os diferentes hábitos, cuidadosamente codificados (FOUCAULT, 2009b, p. 41)

Além de artífice, o carrasco deve ser um *ator*, um doublé do Rei, pois “na punição [deve haver] pelo menos uma parte, que é do príncipe” (FOUCAULT, 2009b, p. 48). E, sendo o suplício “a manifestação excessiva” da força da soberania, a atrocidade que vem anular o atroz (FOUCAULT, 2010, p. 71), “o executor não é simplesmente aquele que aplica a lei, mas o que exhibe a força” (FOUCAULT, 2009b, p. 51). É aí onde as virtudes, as qualificações, do carrasco devem aparecer: o papel, no sentido teatral, que ele tem de encenar é o do próprio príncipe em uma “justa” cujo desfecho é incerto: “Se o carrasco triunfa, se consegue fazer saltar com um golpe a cabeça que lhe mandaram abater” (FOUCAULT, 2009b, p. 51) ele triunfa e com ele o poder do soberano; se, pelo contrário, “ele fracassa, se não consegue matar como devia, é passível de punição. Foi o caso do carrasco de Damiens, que, como não soubesse esquartejá-lo de acordo com as regras, teve que cortá-lo com a faca; confiscaram, em proveito dos pobres, os cavalos dos suplícios que lhe tinham prometido”. (FOUCAULT, 2009b, p. 52). Em suma, havia toda uma série de regulamentações, prescrições, costumes e proibições cercando “esse ‘ofício muito necessário’, mas ‘contrário à natureza’” (FOUCAULT, 2009b, p. 52).

Outro exemplo: as “regras sexuais” às quais o penitente entre os séculos XII e XVI, tinham que responder: “a fornicação [...]; o adultério [...]; o estupro [...]; o rapto [...]; a molesta [...]; a sodomia [...]; a bestialidade [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 159). O que o autor observa é que a “filtragem das obrigações ou das infrações sexuais concerne quase inteiramente, quase exclusivamente, ao que podemos chamar de aspecto relacional da sexualidade” (FOUCAULT, 2010, p. 159). O que implica que, para muitas dessas práticas subversivas, para que algumas dessas práticas sexuais possam ser consideradas “pecados”, o estatuto, a qualificação de quem as pratica é essencial: assim, só há fornicação se nenhum dos praticantes é casado e se não estão ligados por voto ou casamento; só há adultério, se o sujeito é casado ou consumou o ato sexual com uma pessoa casada; só há estupro, se o sujeito não tem a obrigação de se casa com a virgem que deflorou; só há incesto se o sujeito é parente do parceiro até o quarto grau de consanguinidade ou afinidade. Uma prática sexual só é subversiva, no mais das vezes, em relação ao estatuto do sujeito, ou dos sujeitos, envolvidos. Considere-se o sexo anal na prática da confissão do século XVII: o sexo entre dois homens era sodomia perfeita; se eram duas mulheres, ou se tratava do menos grave pecado de

descarregar a libido (*explenda libido*) ou, caso se tratasse de uma afeição entre elas, de sodomia imperfeita; se era praticado entre um homem e uma mulher, mas meramente por um desejo pelo sexo feminino, não passava de uma *copulatio fornicaria*; mas, se o desejo do homem se dirigia “a um gosto particular pelas partes posteriores, então é uma sodomia imperfeita” (FOUCAULT, 2010, p. 188). E toda essa distinção dava lugar a reações bastante diferenciadas: o suplício foi aplicado à sodomia perfeita, mas não às outras práticas.

Pode-se argumentar que o estatuto do sujeito é como que uma qualificação imposta “de fora”, que não pertence “à prática mesma”, que é simplesmente uma “repressão”. Vamos a um último exemplo, então: o amor grego. Uma regra básica da erótica grega em relação aos “rapazes” é justamente de que a relação se dê entre um cidadão e um efebo e que, na relação, os estatutos sociais de ambos sejam conservados: o cidadão deve ser, na linguagem atual, “ativo”; o efebo, só pode ser “passivo”. A prática do amor pelos rapazes não é transitiva, não supõe o amor dos rapazes; amam-se os rapazes, não se é amado por eles. E, de certo modo, o que está em questão na acusação contra Sócrates é justamente a de inverter essa regra: seduzir a juventude. O que está em questão em toda prática é o estatuto do praticante: estatuto social, moral, intelectual, religioso, técnico, jurídico, etc. E a primeira questão da analítica das práticas deve ser então: *quem é preciso ser para fazer tal coisa?*

Em segundo lugar, uma prática é constituída por tudo que ela requer para existir: um lugar, um ritual, um parceiro, etc. Além de um “voluntário”, a penitência no cristianismo primitivo exigia uma “cerimônia pública, durante a qual o penitente era ao mesmo tempo repreendido e exortado” (FOUCAULT, 2010, p. 147). Não bastava, portanto, que o sujeito resolvesse tornar-se penitente, era preciso não só que o bispo, e somente o bispo, o autorizasse a isso e presidisse o ritual a partir do qual o fiel adquiria a condição de penitente.

Se agora nos voltarmos ao exemplo do suplício de Damiens, vê-se facilmente que ali o poder de punir se exerce de modo teatral: a punição é para ser exibida, tem seus atores, mas também seus espectadores, não menos necessários que aqueles. O suplício é um grande teatro de atrocidade.

Mas, enfim, a prática é um fazer, é um conjunto de atos específicos, um jogo se se preferir. O suplício não se faz de qualquer modo: vai da infâmia pública (que se reverte na glória da soberania) à dor física, a todos os graus de dor física, do mínimo ao máximo: primeiro Damiens devia “pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando

uma tocha de cera acesa de duas libras [...] sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio” (FOUCAULT, 2009b, p. 9); depois sobre o patíbulo erguido frente à igreja,

Acendeu-se o enxofre, mas o fogo era tão fraco que a pele das costas da mão mal e mal sofreu. Depois, um executor, de mangas arregadas acima dos cotovelos, tomou umas tenazes de aço preparadas ad hoc, medindo cerca de um pé e meio de comprimento, atezou-lhe primeiro a barriga da perna direita, depois a coxa, daí passando às duas partes da barriga do braço direito; em seguida os mamilos [...] o mesmo carrasco tirou com uma colher de ferro do caldeirão daquela droga fervente e derramou-a fartamente sobre cada ferida. Em seguida, com cordas menores se ataram as cordas destinadas a atrelar os cavalos, sendo estes atrelados a seguir a cada membro ao longo das coxas, das pernas e dos braços [...] os cavalos deram arrancada [...] mas sem resultado algum [...] Depois de duas ou três tentativas, o carrasco Samson e o que lhe havia atezado tiraram cada qual do bolso uma faca e lhe cortaram as coxas na junção com o tronco do corpo [...] a seguir fizeram o mesmo com os braços [...] os quatro membros, uma vez soltos das cordas dos cavalos, foram lançados numa fogueira preparada [...] depois o tronco e o resto foram cobertos de achas e gravetos de lenha [...] Em cumprimento da sentença, tudo foi reduzido a cinzas (FOUCAULT, 2009b, p. 10-11).

Compare-se agora ao suplício, muito mais atroz em resposta a maior atrocidade do crime, do assassino de Guilherme de Orange:

O assassino de Guilherme de Orange foi supliciado durante dezoito dias: “No primeiro dia, ele foi levado à praça onde encontrou um caldeirão de água fervendo, no qual foi enfiado o braço com que desferira o golpe. No dia seguinte o braço foi cortado, o qual, tendo caído a seus pés, ele teve de empurrar com o pé, de cima a baixo da escada. No terceiro dia, foi atezado pela frente nos mamilos e na parte dianteira do braço. No quarto, foi atezado por trás, no braço e nas nádegas. E assim, consecutivamente, esse homem foi martirizado no espaço de dezoito dias, no último dos quais foi submetido à roda e ao corpete. Ao cabo de seis horas, ele ainda pedia água, que não lhe deram. Enfim, solicitou-se ao tenente-penal que pusesse fim a ele, estrangulando-o, para que sua alma não desesperasse” (FOUCAULT, 2010, p. 72).

E o que nossa consciência (necessariamente a-histórica) não compreende é a singularidade formada por essa sucessão de atos. Ela diz: “esses homens foram *mortos* de forma brutal”, ao que a consciência, mais erudita responde: “sim, mas eles foram *executados* segundo o que prescrevia a lei penal dessa época bárbara que não é a nossa”. Matar, e matar de forma brutal, é algo que as pessoas fazem; executar é algo que a justiça penal faz. Mas são justamente essas palavras, matar e executar, esses objetos naturais ou parcialmente naturais, que camuflam a singularidade da prática do suplício. Supliciar supõe um conjunto de atos que obedecem a uma regularidade própria quanto ao lugar, ao tempo, aos instrumentos, aos efeitos

sobre o corpo do condenado e sobre a massa de espectadores: é uma prática específica e datada que só existe cercada de uma infinidade de práticas e discursos que lhe são correlatos.

O que se quer dizer, enfim, é que não se mata de qualquer jeito como não se ama de qualquer jeito; que “matar” e “amar” são, historicamente, palavras vazias, com que a consciência sintetiza um conjunto de práticas muito heterogêneas: práticas presentes com práticas desaparecida; e, entre estas, uma variedade de práticas que, para seus contemporâneos, nada tinham em comum. A prática é algo complexo, e, ao analisar cada momento, cada ato da prática, o que a analítica quer fazer aparecer é sua singularidade. Não é que cada época dê uma configuração diversa a esses fatos gerais da condição humana: amar, matar, fazer a guerra, punir, historiar, curar, dominar, comer e andar, até mesmo; é que a história mostra uma diversidade infindável de práticas que, às vezes, recebem o mesmo nome.

Toda prática, por fim, dá lugar a uma certa tática e, se não constitui por si mesma uma estratégia na guerra perpétua do poder, ao menos pode dar lugar a uma. Voltemos ao suplício. É evidente que supliciar é uma prática que se investe e toda uma maquinaria de poder que tem por efeito finalístico a reativação do poder soberano (poder de deixar viver e fazer morrer), mas gostaríamos de analisa-la agora da parte de baixo: o suplício como prática do supliciado. E, logo, parecerá absurdo falar de uma prática do supliciado (de Damiens, do assassino de Guilherme, etc.) quando tudo se podia fazer com seus corpos e nada eles próprios podiam fazer. Mas não é bem assim. Segundo o relato em que Foucault se apoia, a passividade aparente de Damiens constitui uma prática específica:

Afirma-se que, embora ele sempre tivesse sido um grande praguejador, **nenhuma blasfêmia lhe escapou dos lábios**; apenas as dores excessivas faziam-no dar gritos horríveis; e muitas vezes repetia: **“Meu Deus, tende piedade de mim; Jesus socorrei-me”**

[...]

O senhor Le Bretton, escrivão, aproximou-se diversas vezes do paciente para lhe perguntar se tinha algo a dizer. Disse que não; nem é preciso dizer que ele gritava, com cada tortura, da forma como costumamos ver **representados os condenados**: “Perdão, meu Deus! Perdão Senhor”. Apesar de todos esses sofrimentos referidos acima, ele levantava de vez em quando a cabeça e se olhava com **destemor**. [...] O senhor Le Bretton aproximou-se outra vez dele e perguntou-lhe se não queria dizer nada: disse que não. Achearam-se vários confessores e lhe falaram demoradamente; beijava conformado o crucifixo que lhe apresentavam; estendia os lábios e dizia sempre: “Perdão Senhor”.

[...]

Ele levantava a cabeça e se olhava.

[...]

Tendo voltado os confessores, falaram-lhe outra vez. Dizia-lhes ele (ouvi-o falar): “Beijem-me, reverendo”. O senhor cura de Saint-Paul não teve coragem, mas o de Marsilly passou por baixo da corda do braço esquerdo e beijou-o na testa. Os carrascos se reuniram, e Damiens **dizia-lhes que não blasfemassem**, que cumprissem seu ofício, pois não lhes queria mal por isso; rogava-lhes que orassem a Deus por ele e **recomendava ao cura de Saint-Paul que rezasse por ele na primeira missa**” (FOUCAULT, 2009b, p. 9-11)

Reduzido a cinzas, o supliciado está acabado e o poder soberano triunfa. Não é bem assim: Damiens está morto, mas não reduzido a nada; o poder soberano ainda não assegurou seu triunfo. A primeira tática consiste, na palavra e na ação do condenado, em fazer o poder eclesiástico se voltar contra, ou ao menos, entrar em um tipo de oposição com o poder civil. Damiens, seguindo fielmente a regra de confissão³ do suplício, que o deveria lançar na infâmia, acaba por elevá-lo; perdendo o corpo, ganha sua alma: e é sempre a Deus, e a Deus somente, que ele pede perdão. O supliciado confessa e se redime, aos olhos de Deus, o que dá lugar a um conflito entre a autoridade civil e a penitência religiosa: “O condenado se tornava herói pela enormidade de seus crimes” e se “era mostrado arrependido, aceitando o veredicto, pedindo perdão a Deus e aos homens por seus crimes, era visto purificado; morria, a sua maneira, como um santo” (FOUCAULT, 2009b, p. 64).

Em segundo lugar, falta considerar o terceiro “parceiro” da prática do suplício: o povo, porque “nas cerimônias do suplício, o personagem principal é o povo, cuja presença real e imediata é requerida para sua realização” (FOUCAULT, 2009, p. 56) E, contudo, é daí que podem surgir essas “práticas populares que contrariam, perturbam e desorganizam muitas vezes o ritual dos suplícios” (FOUCAULT, 2009, p. 58). O discurso da confissão e da contrição, ou da revolta e da obstinação, previsto e requerido pelo mecanismo do suplício, acaba por voltar-se outra vez contra ele, não apenas no momento em que é pronunciado, mas daí por diante na “lembrança”: o corpo esmagado pelo poder faz surgir um “herói negro ou criminoso reconciliado, defensor do verdadeiro direito ou força indomável, o criminoso dos folhetins, das novelas, dos almanaques, das bibliotecas azuis” (FOUCAULT, 2009b, p.65).

A genealogia é, em segundo lugar, segundo a definição dada em *História da Sexualidade I, uma “analítica do poder”*, ou seja, uma “definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo”

³ Assim, a confissão funciona em dois registros diferentes: da prática penal nos rituais de suplício, que Foucault analisa em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2009b) e da prática eclesiástica no mecanismo da penitência, que Foucault analisa na *aula de 1975* (FOUCAULT, 2010) e n’*A vontade de saber*. É no interstício desses dois mecanismos, que a palavra do supliciado estabelece sua primeira tática.

(FOUCAULT, 1988, p. 80). Construída entre 1970, ano em que Foucault ingressa no *College de France*, e 1975, em que aparece *Vigiar e Punir*, a analítica do poder se baseia em dois postulados fundamentais: o *postulado da bi-implicação* poder-saber e o *postulado da estratégia*.

O primeiro, afirma, na elaboração que lhe é dada em *Vigiar e Punir*, que: [a] “o poder produz saber [...]; não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, [b] nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2009b, p. 30). Tendo partido da analítica do discurso e do saber na década de 60, naturalmente este é o primeiro postulado que Foucault elabora para a análise das relações de poder: a análise do saber reivindica uma análise do poder, de modo que já no primeiro curso no *College de France* (*Lições sobre a vontade de saber*), Foucault (2011) esboça uma análise da correlação dos saberes e dos poderes que lhes são correlatos na Grécia Antiga e da “elisão entre poder e saber”, “a transformação grega”, que constitui a forma geral da vontade de saber no Ocidente (FOUCAULT, 2005). O postulado aparece, também, no Curso de 1975 sobre *Os Anormais* (FOUCAULT, 2010, p. 45); no curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*, implicando na orientação da análise “para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber” (FOUCAULT, 1999, p. 40); e, finalmente, no Curso de 1977, *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008, p. 5).

O segundo postulado, com o qual Foucault (2009, p. 29) caracteriza, intrinsecamente, o poder como estratégia, implica em proposições fundamentais: a) o poder não é substancial, mas relacional; b) o modelo geral das relações de poder não é a soberania, mas a guerra; c) o poder constitui uma relação recíproca. De modo que, considerar o poder como estratégia significa:

“[a] que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele sempre uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, [...], [b] que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio. [...] [c] Finalmente, não são unívocas; definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão pelo menos transitória da relação de forças” (FOUCAULT, 2009b, p. 29-30).

Ao dizer que o poder é relacional, Foucault reafirma a orientação nominalista de sua analítica do discurso: fenômenos históricos não são objetos naturais pré-disponíveis à

descoberta do historiador nem fatos estabelecidos que requerem uma explicação em termos causais, mas conjuntos de relações que a pesquisa histórica tem de traçar.

Consideremos novamente o fenômeno da possessão. O que interessa a Foucault – e é aqui que seu procedimento começará a se especificar – é a formação na qual o fenômeno da possessão poderá tomar seu lugar, é o mecanismo do qual é um produto e uma engrenagem; é, por fim, a tecnologia na qual está envolvido. Se, anteriormente, Foucault estava interessado em descrever formações discursivas no interior das quais certos acontecimentos discursivos (enunciados) tornam-se possíveis e nenhuns outros em seu lugar; agora, trata-se de descrever formações históricas que dispõem o espaço no qual certos fenômenos podem emergir: tais formações são, via de regra, *mecanismos de poder*. A penitência é uma prática de sujeitos, mas é também, inversamente, uma prática *sobre* sujeitos, um mecanismo que produz efeitos de poder sobre individualidades humanas. O sacramento da penitência, centrado no ritual da confissão, na Igreja Tridentina é um mecanismo, dentre outros, da tecnologia de governo das almas (Pastoral) que o Concílio de Trento instituiu.

Aqui, contudo, nos deparamos com um problema de ordem exegética, o qual não poderemos contornar: nas análises de Foucault o poder tem sempre um caráter mecânico? Inicialmente acreditávamos que a partir das pesquisas da década de 1970 Foucault teria introduzido um método de análise mecânica das relações de poder, sob o conceito teórico de mecanismo ou dispositivo de poder.

Embora alguns pronunciamentos de Foucault pareçam endossar essa tese, pesa contra ela o seguinte trecho de sua resposta a Léonard, a respeito das análises desenvolvidas em *Vigiar e Punir*:

A automaticidade do poder, o **caráter mecânico** dos **dispositivos** em que ele toma corpo não é absolutamente a *tese* do livro. Mas é a ideia, no século XVIII, de que um tal poder seria possível e almejável, é a pesquisa teórica e prática de tais **mecanismos**, é a vontade incessantemente manifestada, então, de organizar semelhantes **dispositivos** que constituem o *objeto* da análise. Estudar a maneira como se quis racionalizar o poder, como se concebeu, no século XVIII, uma nova ‘economia’ das relações de poder, mostrar o papel importante que nele ocupou o tema da máquina, do olhar, da vigilância, da transparência, etc., não é dizer nem que o poder é uma **máquina**, nem que tal ideia nasceu maquinalmente. É estudar o desenvolvimento de um tema **tecnológico** que acho importante na história da grande reavaliação dos **mecanismos de poder** no século XVIII, na história geral das **técnicas de poder** e, mas globalmente ainda, das relações entre racionalidade e exercício do poder, importante também no nascimento de estruturas institucionais próprias às sociedades modernas, importante enfim para compreender a

gênese ou o crescimento de certas formas de saber, como as ciências humanas, em particular.

Ficando entendido, é claro, que permanece aberta toda uma série de domínios conexos: o que aconteceu com os efeitos dessa **tecnologia** quando se tentou fazê-las funcionar? (FOUCAULT, 2012, p. 333)

Assim, resta claro que “mecanismos” e “dispositivos” são conceitos empíricos construídos para descrever uma organização específica das “técnicas de poder” a partir do século XVIII. Se consideramos o modo como Foucault se refere ao suplício em *Vigiar e Punir*, veremos que em momento algum ele utiliza termos mecânicos para descrevê-lo, mas principalmente os termos “espetáculo” (FOUCAULT, 2009b, p. 14), “cerimônia” (FOUCAULT, 2009b, p. 50), “ritual” (FOUCAULT, 2009b, p. 55). Contudo, em alguns momentos Foucault parece utilizar o termo mecanismo no sentido geral (FOUCAULT, 2009b, p. 55) ou diretamente para denotar o suplício como “mecanismo da atrocidade” (FOUCAULT, 2009b, p. 56), mas não como “mecanismo de poder”.

Do mesmo modo, quando tem de falar da mutação que leva do espetáculo ao mecanismo, Foucault utiliza o termo “arte de punir” (FOUCAULT, 2009b, p. 99): “é a passagem de uma arte de punir a outra, não menos científica que ela. Mutação técnica.” (FOUCAULT, 2009b, p. 241). Fala ainda de uma “nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir” (FOUCAULT, 2009b, p. 86). Assim, embora o pronunciamento em *A poeira e a nuvem* não seja inequívoco nesse sentido, o único modo de evitar a confusão entre o conceito empírico e o conceito teórico, e assim poder formalizar o instrumento de análise das práticas não-discursivas, é deixar as noções de “mecanismo” e “dispositivo” valerem como conceitos empíricos construídos historiograficamente e fazer o termo “tecnologias” ou “técnicas” denotar o objeto geral da analítica do poder. Nesse sentido, pode-se afirmar que as práticas não-discursivas, no sentido político, são organizadas por certas “tecnologias políticas específicas”: o suplício, o panopticismo; o primeiro como arte do espetáculo, o segundo como mecanismo punitivo.

Assim, em conclusão a este ponto, todo poder remete a uma *tekné* (arte, técnica), a um modo de se exercer, que não necessariamente segue um modelo mecânico e cuja descrição nem sempre será mecânica.

A analítica das relações de poder é, portanto, um vetor formalmente isolável das pesquisas foucaultianas. O que não significa que seja um vetor autônomo. De fato, em primeiro lugar, ele se articula com o projeto arqueológico, na forma de um prolongamento do

questionamento da morfologia histórica da vontade de saber: “em que medida”, se questiona o Foucault (2011, p. 5), “é possível articular essa vontade de saber com os processos reais de luta e dominação que se desenrolam na história das sociedades?”.

Em segundo lugar, a analítica das relações de poder decorre da analítica das práticas e, mantém com ela uma relação de dependência na especificidade, ou seja, a analítica do poder é uma analítica das práticas sobre o ponto de vista das relações de poder. Inversamente, por trás, ou através, da emergência de uma prática, está o jogo de forças que torna possível essa emergência: relações de poder.

Finalmente, a analítica das relações de poder se articula com a dinástica, uma vez que o poder é o elemento a partir do qual a procedência de uma prática pode ser determinada.

A genealogia estabelece, para todos os fatos discursivos ou não, uma *dinástica*: traça-lhes a árvore genealógica e aponta as familiaridades mesmo as mais improváveis. O termo aparece pela primeira vez, em 1972, na entrevista *Da Arqueologia à dinástica*, definido como “a relação que existe entre esses grandes tipos de discurso que podem ser observados em uma cultura e as condições históricas, as condições econômicas, as condições políticas de seu aparecimento e de sua formação.” (FOUCAULT, 2012, pp. 49).

Mas não se deve tomar a “dinástica” como sinônimo de “genealogia”. Ainda que a genealogia e a dinástica estejam centradas no elemento procedência, o direito das palavras, para usar uma expressão cara a Foucault, nos autoriza a tomar, no âmbito desse elemento, a dinástica como um caso particular de genealogia. É o caso de traçar uma dinástica quando e somente quando seu objeto possui uma dignidade específica: o discurso portador de um saber possui uma dinástica porque o saber é, em nossa cultura, um bem valioso; e o sábio, um dignitário.

Por outro lado, a genealogia, como a vemos Foucault praticar no fim da década de 70 é um desenvolvimento dessa “dinástica do saber” que visava encontrar a procedência do discurso típico das ciências humanas e cujo resultado é a tese da relação entre estas e a tecnologia política do exame exposta em *Vigiar e Punir*.

A arqueologia é a história dos sistemas de pensamento. Conjuntamente, se por pensamento entendermos mais que o discurso sério (incluindo a ética, a política e a estética) e se levarmos em conta que não há prática que não seja atravessada pelo pensamento, arqueologia e genealogia perfazem um método único de pesquisa em vista de uma história que sirva como “etnologia interna da nossa cultura” (FOUCAULT, 2008, p. 78).

Referências

DE CERTEAU, Michel. *La possession de Loudun*. Paris : Gallimard, 2005.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*; tradução de Denize de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *A arqueologia do saber*. São Paulo: Vozes, 1972.

_____. *A ordem do discurso*; trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Em defesa da sociedade*; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009a

_____. *Vigiar e Punir*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. *Os anormais: curso no College de France (1974-1975)*; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Ditos e Escritos, volume II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Leçons sur la volonté e savoir/Le savoir d'Œdipe*. Paris: Gallimard, 2011.

_____. *Ditos e Escritos, volume IV: Estratégia, poder-saber*; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Foucault; seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.