

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

DAVIS MOREIRA ALVIM

Foucault e Deleuze

Deserções, micropolíticas, resistências

SÃO PAULO
2011

DAVIS MOREIRA ALVIM

Foucault e Deleuze

Deserções, micropolíticas, resistências

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Drº Peter Pál Pelbart

**SÃO PAULO
2011**

DAVIS MOREIRA ALVIM

Foucault e Deleuze

Deserções, micropolíticas, resistências

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 13 de maio de 2011

COMISSÃO EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa é feita de pedaços: pedaços de pessoas, lugares, ideias, crises, personagens, angústias, sons, amizades, amores ou inquietações. Pode acontecer de passarmos pelos pedaços sem dar atenção, mas que algo ali retorne sem aviso sobre nós, com a força de uma avalanche, nos empurrando para longe, nos obrigando a tomar um novo rumo ou nos soterrando definitivamente. Contudo, se chegamos a nos aproximar de um final é porque, forçosamente, fizemos uma parada, porque, ao menos momentaneamente, não estamos completamente soterrados. Cria-se, foga-se, enfrenta-se: *escrever é resistir*. Um texto é um conjunto de riachos, de aliados, um mosaico não nomeável. Pessoalizar tais forças é um esforço sempre insuficiente, mas é também uma declaração de amor.

Agradeço imensamente a Peter Pál Pelbart, pela sua delicadeza e leveza, diante das quais por vezes me sentia operando marretadas ríspidas, em quem descobri não apenas encontros formais e observações precisas, mas também cruzamentos ao acaso, textos pela rede ou ecos de aulas distantes.

Ao amigo, Aldo Ambrózio, que foi para esse trabalho mais do que troca, mas também condição de existência e transformação do que poderia ser fardo em risada. Entre nós houve sempre um pequeno pedaço de comum, um mergulho em outros mundos ou um mesmo mundo em nós. E foi assim, desde sempre, sopro de vida que surge nos espaços mais improváveis e áridos. Nossos trabalhos são, de alguma forma, confeccionados em dupla, a quatro mãos.

Ao amor indizível, Bel, que chegou tarde, perfeito exemplo do pequenino pedaço sobre a qual passei, mas que retornou para marcar a epiderme, amor incomensurável e antigo, que explode em outras peles e retorna, eternamente diferente. Amor sem interior, pleno e plano.

Aos alunos e ex-alunos que acompanharam minhas leituras, dúvidas e perturbações, principalmente aqueles que, em algum momento, frequentaram o Grupo de Estudos Nômades (GEN).

Aos que leram ou lerão as páginas a seguir, especialmente Edson Passetti, Giuseppe Cocco, Priscila Queiroz, Margarida Alvim, Mônica de Souza, Luiz Orlandi, Henrique Marcuzzo e Romualdo Dias.

Mas os nomes logo se tornam insuficientes e retornamos ao amor aos pedaços: os centros de São Paulo, as águas do Caparaó, os amores que se foram, o animal a espreita, as páginas que pensamos marcar, mas que marcam algo em nós, as melodias da escuridão...

RESUMO

Davis Moreira Alvim. **FOUCAULT E DELEUZE**: deserção, micropolíticas, resistências (tese de doutorado). Pós-Graduação Strictu Senso em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2011.

A lista de hipóteses sobre a pós-modernidade é extensa. De forma geral, aqueles que a pensam como um período histórico – e não apenas uma tendência estética – indicam ao menos dois traços importantes: primeiro, a vitória do efêmero e da banalidade sobre a potência crítica e contestatória existente na modernidade e, segundo, a nova modulação ou mutação do capitalismo do período pós-guerra. Outra direção tomada pelo debate contemporâneo caracteriza nossos tempos pela emergência de um novo poder soberano, que faz do estado de exceção uma regra e transforma o campo de concentração em um paradigma de governo. Em um caso como no outro, as resistências foram submetidas ao silêncio ou colocadas em segundo plano. Para começar a enfrentar o problema, propõe-se a seguinte questão: *como se dão as resistências no pós-moderno?* Contudo, seria preciso acrescentar ao problema certa inflexão inspirada em Deleuze: *como pensar uma resistência em si mesma, independente das categorias do negativo?* Assim, foi preciso investigar a noção de resistência, especialmente em alguns escritos de Michel Foucault e Gilles Deleuze e, dessa maneira, averiguar suas contribuições, divergências e encontros em torno do conceito. Busca-se pensar as resistências em si mesmas, livrando-as de condicionantes externos que determinem sua dinâmica, observando sua potência afirmativa, sua força ativa e criadora. Concluímos que as resistências possuem, por um lado, aspectos desertores e micropolíticos que são primordiais em relação ao poder e, por outro, características conectivas e inventivas.

Palavras-chave: Resistências; Micropolíticas; Deleuze; Foucault.

ABSTRACT

Davis Moreira Alvim. **FOUCAULT AND DELEUZE: desertion, micropolitics, resistances** (doctoral thesis). Pós-Graduação Strictu Senso em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2011.

The inventory of hypotheses about the post-modernity is extensive. Generally, those who think it like a historical period – and not only an aesthetic tendency – indicates at least two important features: first, the victory of the ephemeral and the banality against the critical power of the modernity and, second, the new modulation or mutation of the postwar capitalism. Another direction taken by contemporary debate characterizes our times by the emergence of a new sovereign power, which makes the state of emergency a rule and turns the concentration camp into to a paradigm of government. In both cases, the resistances were subjected to silence or placed in the background. To approach the problem we propose the following question: how the resistances occur in the post-modern times? However, we must add to the problem an inflection inspired by Deleuze: how to think a resistance in itself, apart of the categories of negative? It was necessary to investigate the notion of resistance, especially in the writings of Michel Foucault and Gilles Deleuze and, in this way, determine his contributions, disagreements and meetings around the concept. We attempt to think the resistance in themselves, freeing them from exogenous factors that determine their dynamics and observing its affirmative power. We conclude that the resistances contain, by one hand, defectors and micropolitical aspects, which are primary in relation to power, and, by another hand, connectives and inventive characteristics.

Keywords: Resistance; Micropolitics, Deleuze, Foucault.

SUMÁRIO

1. Introdução	09
2. Redes de conceitos como redes de resistência: o que aconteceu comigo? ...	18
3. O sétimo postulado de Foucault	31
3.1 Espirais: poder e prazer	33
3.2 O sétimo postulado de Foucault	37
3.3 Enxameação das resistências	40
4. O que é um contradispositivo?	43
4.1 Os dispositivos	43
4.2 Exercício do poder sobre os movimentos	47
4.3 Contracondutas e resistências	56
4.4 Contradispositivo	60
5. Resistência como método	66
5.1 Resistências como fim	67
5.2 Resistências como abertura	70
6. Resistência ativa: como resistir duas vezes	75
6.1 Primado das resistências	76
6.2 Preparação do terreno: Nietzsche-Deleuze	78
6.3 Relações entre forças	80
6.4 Ativo e reativo, resistências e poder	83
6.5 Oposição e niilismo	91
6.6 Resistir duas vezes	95

7. Genealogia de um silêncio	99
7.1 Um ou mais silêncios	101
7.2 Ruído	110
8. Micropolíticas de resistência	114
8.1 Deserção e segmentação	116
8.2 Macropolítica e Micropolítica	120
8.3 As coordenadas da megamáquina	128
8.4 Projeções de unidade	141
9. Considerações finais	146
10. Referências	150

Toda vez que o poder declara que a história terminou e que a natureza instaura uma ordem definitiva, de modo que feliz é o homem que, adequando-se à medida, a ela obedece e nela crê, então o monstro aparece para negar toda normalidade, para declarar miserável a obediência e tola a crença. O monstro nos salvará.

Antônio Negri

1. Introdução

O tipógrafo Nicolas Contat relatou em sua autobiografia uma sediciosa matança de gatos realizada pelos trabalhadores da gráfica de Jacques Vincent, no fim da década de 1730, em Paris¹. Utilizando os codinomes Jerome e Léveillé, ele narrou a participação de ambos no Grande massacre de gatos da Rua Saint-Séverin. A narrativa começa descrevendo a vida difícil dos dois aprendizes: eles dormem em um quarto sujo e frio, levantam-se antes do sol nascer, são constantemente insultados pelo patrão e, além disso, recebem, apenas, sobras para se alimentarem. Restos que, aliás, eram rejeitados até mesmo pelos gatos de estimação da esposa de seu chefe. Adorados pelos “burgueses”, como os chamavam os próprios operários, os gatos invadiram as ruas, sobretudo à noite, quando tinham o costume de miar e uivar pelos telhados, impedindo os aprendizes de ter uma noite de sono ininterrupta. Contat relata que, enquanto os donos da gráfica dormiam até mais tarde, os homens já começavam o dia em estado de esgotamento: “o patrão e a patroa: apenas ele (sic) gozam a doçura do sono”².

Os dois rapazes então decidem que não serão os únicos a sofrer com o barulho dos gatos. A ideia é simples: torturar o dono da gráfica e sua esposa com miados falsos durante a noite, atrapalhando ao máximo o sono do casal. Léveillé parece ter as habilidades necessárias para a tarefa: demonstra um talento excepcional para a arte de imitar animais, especialmente cães e gatos, além de ter facilidade para se mover pelos telhados, pois é filho de um telhador. Dessa forma, ele vai “trepando de um telhado para o outro, até chegar a uma calha próxima ao quarto do burguês e da burguesa. Dali, pode emboscá-los, com uma saraivada de miaus”³. O plano faz tanto sucesso que logo corre o boato de que alguma feitiçaria estava em ação na vizinhança. Quando os patrões não conseguem mais suportar o “sabá” que, noite após noite, era encenado por Léveillé, ordenam aos aprendizes que matem os animais “malévolos”. Mas, antes de começar a caçada, os dois trabalhadores

¹ DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1986. p. 103-139.

² A narrativa de Nicolas Contat foi publicada e editada por Giles Barber em *Anecdotes typographiques où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeur*. Oxford, 1980. p. 51-53. Robert Darton publicou o mesmo relato em seu artigo. Cf. DARNTON, 1986. p. 136-139.

³ *Ibid.*, p. 137.

recebem uma advertência da patroa: eles não devem tocar, nem mesmo assustar, sua gata favorita, la grise (a cinzenta).

Acompanhados pelos assalariados, munidos de cabos de vassoura, barras de impressora e um bastão retirado da sala de secagem, os aprendizes saem à caça dos gatos. O animal que procuram primeiro é a gatinha da “madame”, a grise. Quando a encontram, Léveillé é o primeiro atingi-la, mas é Jerome – versão um pouco ficcionalizada do próprio Contat – quem a mata. Com os corpos dos felinos já mortos, os trabalhadores encenam uma espécie de julgamento. Um carrasco, uma tropa de guardas e um confessor são designados e os gatos são condenados à execução pela força. Em meio ao espetáculo, chegam a Madame e o Monsieur. A primeira preocupa-se com o destino de sua gata, enquanto o segundo se enfurece diante da paralisação dos trabalhos. Os operários, por sua vez, garantem à Madame que ninguém seria capaz de fazer mal à cinzenta, pois “têm demasiado respeito pela casa”⁴, já a preocupação do patrão com a interrupção do trabalho é ignorada e os trabalhadores continuam “em liberdade”, deliciando-se “na desordem” e na “alegria”⁵.

*

A tentativa de infligir aos patrões noites de sono mal dormidas, o ataque à bem alimentada *grise*, a encenação de um ritual de condenação dos gatos, a dissimulação e a pretensa ignorância diante dos patrões são exemplos que podem parecer frágeis ou poucos conscienciosos se comparados aos grandes marcos revolucionários aos quais se costuma associar ao operariado. No entanto, começamos a notar que as resistências não são unívocas, ao contrário, comportam numerosos pontos de luta, pequenos pontos de instabilidade, conflito e inversão das relações de força. O massacre de gatos promovido pelos trabalhadores da gráfica de Jacques Vincent é um indício que sugere que as relações de poder não escapam ao constante choque contra uma multiplicidade de pontos de resistência⁶. Resistências que estão presentes em toda rede pela qual o poder circula e que,

⁴ CONTAT apud DARNTON, 1986. p. 138.

⁵ Ibid., p. 139.

⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

constantemente, operam fora da lógica das grandes rupturas radicais e das divisões sociais maciças. Improváveis, espontâneas, violentas, irreconciliáveis, elas são, antes, pequenos pontos de inversão (fazer os patrões vivenciarem noites mal dormidas, como os trabalhadores), de desobediência (com ferramentas de trabalho, atacar o animal que foi colocado fora de alcance por uma ordem) e de colocação das próprias relações de dominação em julgamento (simulação invertida de um ritual de suplício no qual os condenados são os gatos dos patrões).

Três séculos depois do massacre de gatos da Rua Saint-Séverin, em 1982, Fredric Jameson encerrou sua conferência, intitulada *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*⁷, proferida no Whitney Museum, perguntando-se pelas condições de resistência em nossos tempos: na condição pós-moderna, caracterizada pela transformação da realidade em imagem e pela fragmentação do tempo, seria possível observar a mesma potência crítica, contestatória, oposicionista e subversiva existente na modernidade? Cerca de uma década depois, concluiu outro de seus artigos insinuando uma resposta. Segundo ele, a “fantasia” de Francis Fukuyama sobre o “fim da história” seria um dos sinais de um bloqueio da imaginação histórica, fruto da impossibilidade de imaginar uma saída, uma forte recusa ou mesmo uma desconexão do sistema capitalista globalizado. A ideia de “fim da história” apresenta-se, assim, como uma expressão dos dilemas e dificuldades do mundo pós-moderno em resistir à nova lógica do capitalismo mundializado⁸.

A lista de hipóteses sobre a pós-modernidade é extensa: trata-se de uma época em que os ideais modernos do liberalismo e do socialismo faliram (Wright Mills); um jogo de indefinição e imanência que caminhou em direção à miscelânea, à paródia e à ironia, formando uma pilhéria eclética (Ihab Hassan); um momento de “atomização” do social, em que a ciência se tornou apenas mais uma das peças do jogo e se esvaeceram as narrativas mais grandiosas do mundo moderno (Jean-François Lyotard); uma interrupção abrupta do projeto moderno, levado à falência por alguns de seus próprios equívocos e por uma longa lista de neoconservadorismos (Jürgen Habermas); ou mesmo uma nova modulação do capitalismo pós-guerra, que poderia

⁷ JAMESON, Fredric. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, nº. 12, p. 16-26, junho de 1985.

⁸ JAMESON, Fredric. “Fim da arte” ou “fim da história”? In: _____. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 73-92.

ser apreendida pelas noções de pastiche e esquizofrenia (Fredric Jameson). Esse inventário, necessariamente simplificado, poderia estender-se, contudo, parece-nos que paira sobre ele um incômodo silêncio no que diz respeito ao problema das resistências, indicando um ponto comum entre tais hipóteses, a saber: a pós-modernidade, em especial para aqueles que a viram como um período histórico – e não simplesmente uma tendência estética –, foi concebida como derrota, falência, novidade, modulação ou mutação, mas, invariavelmente, como um *resultado de novas configurações dos mecanismos de poder*.

Não seria outra a insistência de Foucault. Em conferência proferida em Tóquio, em 1978, ele assim definiu o objetivo daquilo que chamou “Filosofia Analítica da Política”: tornar visível o que é visível; fazer aparecer aquilo que é tão íntimo de nós que se tornou, de alguma forma, imperceptível⁹. Se a ciência esforça-se para descobrir o que está oculto, a filosofia, por sua vez, faz ver aquilo que vemos, torna visível as visibilidades. Foucault não hesita em definir a tarefa: trata-se de uma análise das relações de poder. Ainda que de forma totalmente diversa da perspectiva foucaultiana, não é de se descartar a hipótese de que *boa parte do debate sobre a pós-modernidade tenha sido permeada por essa preocupação com os fenômenos do poder*. Aliás, termos como “estado de exceção”, “sociedade do espetáculo”, “capitalismo tardio”, “era dos extremos”, “tempos hipermodernos”, entre outros, indicam, justamente, sucessivas tentativas de apreensão de nossos tempos que colocam o poder em primeiro plano.

Nossos tempos parecem conferir um caráter acessório às resistências que, não raro, aparecem como manifestações secundárias, silhuetas reversas da dinâmica do poder, subprodutos ou ressonâncias que, no máximo, buscam barrar seus efeitos mais negativos e opressivos; são, assim, mais reação do que ação, mais oposição do que revolução¹⁰. Por vezes, entre poder e resistências, localizamos uma relação tão problemática quanto aquela que Gilles Deleuze encontrou entre o sadismo e o masoquismo. Para compreender o fenômeno que se convencionou chamar de “sadomasoquismo”, a psicanálise se dedicou principalmente à figura de Sade,

⁹ FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. In: _____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 37-55.

¹⁰ BIANCHI, Giorgio. RE.SIS.TÊN.CI.A. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Vol. 2. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 1114-1116.

enquanto o masoquismo acabou por se tornar uma inversão de signos em relação ao marquês, uma subversão de suas pulsões ou, simplesmente, o seu avesso¹¹. A união do masoquismo ao sadismo talvez tenha sido tão prejudicial ao entendimento do primeiro quanto o atrelamento especular das resistências ao poder. Em ambos os casos, a junção talvez não passe de uma *síndrome*, ou seja, um cruzamento que só é unitário em sua aparência, pois, na verdade, remete à linhas diferentes, técnicas distintas e problemas dessemelhantes.

Porém, a má compreensão das resistências não deve ser atribuída apenas à preocupação generalizada em desvendar o funcionamento do poder. O fim do socialismo soviético trouxe consigo um ambiente político que celebrou o capitalismo como sistema vencedor e, como desdobramento, proclamou a inutilidade ou o anacronismo das resistências. As últimas décadas do século XX foram marcadas por sintomas dessa nova aclimatação: o recuo da filosofia marxista, tentativas de despotencializar as lutas do presente e, no mesmo sentido, promover uma revisão histórica generalizada dos mais diversos tipos de encontros, rebeliões e revoluções do passado, anunciando seus supostos horrores e finais infelizes. Durante a celebração do bicentenário da Revolução Francesa, o primeiro-ministro “socialista” da República Francesa, Michel Rocard, declarou que “uma revolução é perigosa e, caso seja possível, é melhor passar sem ela”¹². No mesmo sentido, a moderna visão revisionista, ainda assombrada pelas revoltas de 1968, sustenta que a Revolução de 1879 era desnecessária para modificar a paisagem social do Antigo Regime e liberar as forças do capitalismo, uma vez que a ação revolucionária teria promovido mais estragos do que benefícios¹³. As disputas interpretativas sobre a Revolução Francesa são famosas por suas controvérsias, interessa-nos, aqui, somente indicar a atmosfera de hostilidade às resistências – que marcou o final do século XX – intensa o suficiente para não poupar grandes marcos revolucionários¹⁴.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 13.

¹² Publicado em *Le Monde*, 11 de janeiro de 1988. Citado por HOBBSAWM, Eric. *Ecos da Marselhesa: dois séculos revêem a Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b. p. 9.

¹³ HOBBSAWM, 1996a. p.39.

¹⁴ O chamado movimento revisionista não se limita à Revolução Francesa, caracteriza-se pela rejeição ou amenização dos principais conflitos históricos. Na mesma década de 1980 encontram-se obras que rejeitam, por exemplo, a existência de campos de concentração nazistas, que primam pela visão da escravidão brasileira como um pacto entre senhores e escravos ou argumentam que a radicalização política da esquerda durante a ditadura militar brasileira inviabilizou as reformas sociais.

No entanto, o ambiente talvez esteja um pouco mais ventilado para pesquisar abertamente as linhas de resistência, já que, aqui e ali, emergem novas perspectivas para pensá-las, que se afastam daquela confusão conceitual que via no fim da URSS o fim de toda *possibilidade e necessidade* de resistir. Ao menos dois pontos parecem estar mais claros: primeiro, as resistências não estão reduzidas ao modelo de luta operado pelos partidos, vanguardas e, mais genericamente, pela dialética entre as classes; segundo, o papel das resistências na dinâmica social precisa ser urgentemente repensado, já que não se trata mais compreendê-las e praticá-las como simples maneiras de bloquear um movimento ou impedir um ato – embora isso também seja possível. Ou seja, demonstraremos que o fim da resistência socialista não se confunde com o fim das resistências em geral e, em segundo lugar, que são forças não apenas combativas, mas conectivas e inventivas: existe uma espécie de *vitalidade social das resistências*.

Assim, queremos fazer nossa aquela questão levantada por Jameson, ou seja, *como se dão as resistências no pós-moderno?* Contudo, seria preciso acrescentar ao problema certa inflexão inspirada em Deleuze: *como pensar uma resistência em si mesma, independente das categorias do negativo*¹⁵? A questão é propositalmente dupla. A segunda pergunta remete diretamente ao desejo de investigar, conceitualmente, a noção de resistência, especialmente em alguns escritos de Michel Foucault e Gilles Deleuze para, dessa maneira, averiguar suas contribuições, divergências e encontros em torno do conceito. Por outro lado, a primeira questão sugere um transbordamento, ou seja, a busca de um diálogo ativo de nossa inquirição com outras tentativas de compreensão das resistências. Ou então, pensar uma resistência em si mesma significa livrá-la de condicionantes externos que deem origem a sua dinâmica, observando sua potência afirmativa, sua força ativa e criadora. Por outro lado, perguntar pelas condições das resistências em nossos tempos é encaixar a perspectiva conceitual da primeira questão com a busca de uma prática resistente contemporânea.

Cf. MELO, Demian Bezerra de. *Considerações sobre o revisionismo: notas de pesquisa sobre as tendências atuais da historiografia brasileira*. Disponível em: www.uff.br/iacr/ArtigosPDF/79T.pdf. Acesso: 10/11/2010.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 16.

Dividimos o trabalho em sete seções. Na primeira delas, *Redes de conceito como redes de resistência: o que aconteceu comigo?*, esboçamos uma comparação a propósito de como Foucault e Deleuze relacionam os conceitos de resistência e poder. Em um ataque veloz ao problema, apontamos mais divergências do que convergências, embora nossa intenção, ao final, não seja separá-los, mas fazê-los funcionar em conjunto. A separação inicial foi importante para encontrarmos os meios de pensar positivamente as resistências. Em *O sétimo postulado de Foucault* realizamos o que se pode chamar de uma escavação sobre como a noção de resistência funciona nas suas principais obras que tratam do maquinário do poder: *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*. No terceiro segmento, *O que é um contradispositivo?*, nos deparamos com Foucault dedicando-se mais aberta e diretamente ao tema da resistência em suas aulas sobre o poder pastoral e as contracondutas. Tentamos, contudo, avançar em relação ao problema específico das contracondutas, conectando-o à questão mais geral do dispositivo, arriscando encontrar ou inventar um novo vetor para pensar as resistências: o contradispositivo. Já no quarto capítulo, encontramos Foucault enfrentando o problema que chamou de “formação dos sujeitos”. Mostraremos o quanto, nesse momento de suas pesquisas, a ideia de resistência torna-se cada vez mais importante, a ponto de fazer parte do próprio método de trabalho do filósofo. Intitulamos esse capítulo de *Resistência como método*.

No capítulo *Resistência ativa: como resistir duas vezes?*, investigamos o diálogo aberto por Deleuze com o pensamento de Nietzsche. Trata-se de um capítulo essencial, pois sem a definição apropriada das noções de “força”, seja ela ativa ou reativa, e “vontade de potência”, seja ela afirmativa ou negativa, nosso trabalho perderia boa parte de sua coerência geral. Em diversos momentos do trabalho recorreremos a tais conceitos e o capítulo detém-se em sua explanação. Em *Genealogia de um silêncio*, analisamos as teorias sobre a pós-modernidade, buscando investigar, por um lado, seu silêncio sobre as resistências e, por outro, o rompimento em relação a tais teorias advindo, especialmente, da autonomia italiana. Por último, em *Micropolíticas de resistência* buscamos sintetizar nossas ideias, explorando o funcionamento das micropolíticas resistentes, investigando sua

potência desertora e também sua relação com o que chamamos de *megamáquina política*.

2. Redes de conceitos como redes de resistência: o que aconteceu comigo?

As histórias de Kafka começam pela ruptura com o habitual, por um *acontecimento* que precisa de tempo para ecoar pela obra. É Gregor Samsa que, repentinamente metamorfoseado em um inseto monstruoso, pergunta-se: “o que aconteceu comigo?”¹⁶. Vamos traçar, ainda que de forma breve e limitada, um mapa inicial das possibilidades de resistência no pensamento de Gilles Deleuze, levando em consideração suas colaborações com Félix Guattari, contrapondo a perspectiva desses autores à analítica do poder em Michel Foucault. Trata-se de arquitetar um ataque surpresa ao problema, um *blitzkrieg* que, porém, não remonta à guerra ou à ocupação territorial, mas, à moda de Kafka, almeja criar “mistério e zonas escuras”¹⁷, ou seja, esboçar as linhas ou as rotas de fuga a serem percorridas com a devida cautela nos capítulos seguintes. Como Samsa, nos momentos iniciais de sua metamorfose, não podemos senão levantar suspeitas: e suspeitamos que conceitos como “poder”, “linha de fuga”, “dispositivo”, “nomadismo”, entre outros, formam, como disse Claire Parnet, *redes de conceitos como redes de resistência*¹⁸. A suspeita parece justificada uma vez que se observa o aparecimento de noções como “biopolítica”, “multiplicidade”, “diferença”, “devir”, características das filosofias dos autores que tratamos, na renovação do léxico político dos movimentos sociais e, além disso, em diversas obras que buscam compreender as possibilidades das resistências no mundo global e mesmo na América Latina¹⁹.

Pensamos que uma boa maneira de começar a apreender a ideia de resistência talvez seja confrontar certos aspectos em que Deleuze e Foucault pareceram se contrapor, ao menos em certo momento. É importante observar que essa contraposição é inicial e bastante esquemática, uma vez que não leva em conta outros tantos vetores possíveis, assumidos pelas resistências no conjunto dos trabalhos de Foucault e Deleuze. Em outras palavras, trata-se de uma contraposição, localizada historicamente, mais precisamente nos anos de 1976,

¹⁶ KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 7.

¹⁷ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. No castelo da história só há processos e metamorfoses, sem veredicto final. In: PASSETI, Edson. *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2004. p. 14.

¹⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível em: http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51 Acesso: 19/06/2008.

¹⁹ Cf., por exemplo, NEGRI, Antônio; COCCO, Giuseppe. *Global: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

quando Foucault publica o primeiro volume de sua História da Sexualidade e, ainda, em 1977, ano em que Deleuze escreve a Foucault uma carta comentando e comparando alguns aspectos de seu pensamento aos trabalhos de Foucault.

Na carta intitulada *Desejo e Prazer*, Deleuze sugere que o livro *A vontade de saber* dá um novo passo em relação às obras anteriores de Foucault, pois o poder é agora visto como força constituinte, de tal forma que, além de não ser tomado como essencialmente repressivo ou ideológico, não é, simplesmente, normalizante²⁰. Inventivos, os poderes já não mais aludem a aspectos puramente negativos, tais como a loucura ou delinquência, ao contrário, referem-se principalmente a uma categoria positiva: a sexualidade. Para além das velhas interdições do poder soberano e suas intervenções pontuais, passa a ser exercido por meio de uma presença constante, atenta e curiosa. Foucault escreve belas páginas que têm como tema a sensualização do poder: poder que roça os corpos, “acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza momentos conturbados”²¹. Ao sensualizarem-se, os olhos vigilantes do poder são recompensados por uma emoção que os reforça, é-lhes permitido atrair as estranhezas, avançar, multiplicar seus efeitos, pluralizar seus alvos e ramificar suas articulações²².

Tomado como meramente repressivo, o poder, segundo Foucault, foi mal compreendido, pois mais do que proibir ou interditar, ele incita. Denunciar a repressão como sua forma fundamental de agir implica ocultar sua própria proliferação e esconder sua presença nas condutas mais delicadas e individuais do homem, ou seja, sua presença lá onde se imagina espaços subjetivos de pura intimidade e liberdade. Em *Vigiar e punir*, Foucault já anunciava que a humanidade que nos convidam a liberar, a deixar emergir, como se lá, nas profundezas, estivesse um “eu” puro e intocado pelas relações de poder já é, em si mesmo, efeito de uma sujeição. Isso ocorre, pois, ao menos desde as sociedades disciplinares, a “alma” que habita o homem é, ela mesma, uma peça dos dispositivos de poder que atuam sobre o corpo, como se a “alma” aprisionasse o corpo²³.

²⁰ DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993. p. 15.

²¹ p. 44.

²² FOUCAULT, 1988. p. 44-46.

²³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2004c. p. 29.

Estamos diante de um funcionamento do poder que não mais se contenta com mecanismos de barragem ou proibição, mas que se organiza em linhas de penetração intermináveis, em formas produtivas de atuação. Entre as personagens, fruto dos empreendimentos do dispositivo da sexualidade, estão, por exemplo, a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Uma vez mais, não se trata de censura, mas, ao contrário, da montagem de uma aparelhagem destinada a produzir discursos, empenhada em dizer tudo o que há para se dizer sobre sexo e, assim, fazer aparecer sua verdade. Não simplesmente para condenar ou tolerar, mas para gerir, regular e fazer funcionar segundo um padrão ótimo. A questão não é mais julgar o sexo, mas administrá-lo²⁴.

Contudo, a novidade do primeiro volume da história da sexualidade não está apenas em conceber os dispositivos de poder como inventivos, mas também em sua preocupação – relativamente inédita nas obras de Foucault – em abordar, metodologicamente, o estatuto das resistências. Segundo Foucault, se o poder existe numa rede vasta e multiforme de relações, os pontos de resistência também se apresentam como multiplicidade ou como “focos”²⁵. Tais pontos são o outro termo das relações de poder, o que não quer dizer que estejam fadados ao fracasso. Ao menos nesse momento do pensamento de Foucault, as resistências apresentam-se como pontos e nós irregulares que se distribuem com maior ou menor densidade no jogo relacional com o poder. Podem provocar levantes radicais, rupturas profundas, mas é mais comum serem pontos transitórios, móveis e precários. Da mesma maneira imanente, fragmentada e acentrada que funcionam as relações de poder, também as resistências suscitam reagrupamentos, introduzem clivagens e procedem por estratégias²⁶.

Os saberes também fazem parte do jogo instável entre resistência e poder. Eles podem ser instrumentos e efeitos de poder, mas, ao mesmo tempo, o ponto de partida de uma estratégia oposta, que mina, expõe, debilita e barra as estratégias de poder. Por exemplo, no século XIX, o aparecimento na psiquiatria, na jurisprudência e na literatura de um discurso que hierarquizava em categorias espécies e subespécies de homossexualidade, possibilitou o avanço do controle sobre essa

²⁴ FOUCAULT, 1988. p. 46-50.

²⁵ Ibid., p. 91.

²⁶ Ibid., p. 92.

região, mas também comportou a elaboração de um discurso de “reação”, permitindo ao dito homossexual falar de si mesmo e reivindicar sua legitimidade, apropriando-se de forma diversa de categorias do próprio saber médico que o desqualificava²⁷.

Em *A vontade de saber*, o problema das resistências parece ter recebido uma formulação mais consistente, contudo, seria exagero dizer que essa preocupação não se colocava anteriormente. Sem dúvida, é do funcionamento dos dispositivos de poder soberano e disciplinar que trata, centralmente, a obra *Vigiar e punir*, porém, não se deixa de abordar os momentos conturbados em que as resistências ganham espaço e se chocam contra o maquinário do poder. Diante do poder punitivo do soberano, Foucault demonstra que não era incomum a recusa e a revolta. Em relação ao espetáculo do suplício, alguns exemplos de práticas resistentes são: o impedimento de execuções consideradas injustas; a obtenção forçada do perdão para um condenado arrancado pela multidão das mãos do carrasco; eventualmente a perseguição, o assalto e até mesmo a morte dos executores; sem contar as práticas dispersas no ritual, tal como maldizer os juízes e fazer tumulto na hora da sentença²⁸.

Essas resistências fragmentadas e focais parecem estar bem expressas nas “vidas breves” que Foucault costumava encontrar em suas pesquisas nos arquivos do internamento do Hospital Geral e da Bastilha. São “exemplos que trazem menos lições para meditar do que breves efeitos cuja força se extingue quase instantaneamente”²⁹, trechos que noticiam fragmentos de vidas “desregradas” por meio de queixas, denúncias, ordens e relações, que tratavam de pequenas personagens obscuras, tais como monges vagabundos, soldados desertores, mulheres espancadas ou tabeliães usurários³⁰. Contudo, todos eles só puderam chegar até nós porque um feixe de luz os iluminou. Na penumbra em que se estavam, foram encontrados pelos holofotes do poder que, ao menos por um instante, prestou-lhes atenção, perseguiu-os ou os espreitou. Nesse ponto, Foucault faz a si mesmo uma objeção: parece haver uma incapacidade de ultrapassar a linha

²⁷ FOUCAULT, 1988., p. 96.

²⁸ FOUCAULT, 2004c. p. 50-54.

²⁹ FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: _____. *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. p. 203.

³⁰ Ibid., p. 207.

do poder, de passar para o outro lado, de tal forma que uma mesma escolha, de alguma forma, impõe-se, *o lado do poder*³¹. Uma formulação sugestiva surge daqui, pois, para Foucault, o ponto mais intenso das vidas, sua mais intensa capacidade de resistência estaria expressa, justamente, no instante em que elas colidem e se debatem com o poder:

Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força de uma relação com o poder? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas *se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas* [grifo nosso].³²

O enfretamento e o choque com o poder: esses seriam os pontos mais animados e veementes de nossa vivência. Sem dúvida, trata-se de uma formulação instigante. Curiosamente, é justamente nesse ponto que Deleuze sugere uma diferença importante em relação a Foucault. A noção de agenciamento, invocada em seus trabalhos com Félix Guattari, indica certa insegurança sobre a possibilidade de descrever o funcionamento dos microdispositivos em termos de poder e resistência³³, ao menos no sentido conciso que essa última palavra pode assumir, ou seja, o de conservar, sofrer, suportar ou opor-se ao movimento. Se, por um lado, os agenciamentos de desejo comportam dispositivos de poder, por outro, é fundamental distinguir os movimentos de territorialidades, reterritorialização e desterritorialização que atravessam esses mesmos dispositivos. O poder não seria o principal responsável pela ação constituinte, pois há um primado do desejo sobre as relações de poder que, na verdade, são formações secundárias, ou melhor, reterritorializações de um fluxo que se desterritorializou³⁴. Se para Foucault os dispositivos de poder normalizam e disciplinam, para Deleuze eles codificam e reterritorializam, o que quer dizer que os poderes funcionam, também, de forma repressiva, pois “esmagam não o desejo como dado natural, mas as pontas dos agenciamentos de desejo”³⁵. Dessa forma, as resistências ligam-se menos à noção de contradição e mais às maneiras como um campo social foge por todos os lados.

³¹ FOUCAULT, 2003a. p. 207.

³² Ibid.

³³ DELEUZE, 1993. p. 17.

³⁴ DELEUZE, 2003, p. 18.

³⁵ Ibid., p. 18.

Sob a ótica de Deleuze, *as linhas de fuga ou desterritorializações são primeiras*, embora não se trate de um primeiro cronológico. É claro que essas linhas de fugas não são necessariamente “revolucionárias”, mas são justamente elas que o poder tenta colmatar, enlaçar ou apreender em um movimento de reterritorialização. Tais dispositivos são forças que atuam em uma espécie de linha de segmentaridade dura, constituída pelo controle não somente dos grandes conjuntos molares – Estados, instituições, classes –, mas também pela identidade de cada instância, incluindo nossas identidades pessoais. Essa linha molar não tem qualquer função perturbadora ou dispersiva, ao contrário, é constituída de territórios bem delimitados e planejados. Nela tem-se um *porvir*, não um *devenir*³⁶.

Podemos encontrar três linhas. Primeiro, uma linha de compromisso *entre* os fluxos desterritorializados, ou seja, uma linha relativamente flexível que comporta códigos e territorialidades emaranhados, que compõe territórios e espaços sociais. Ela funciona como um povo bárbaro migrante que ora atravessa fronteiras, pilha e espolia, ora se integra e se reterritorializa. Em segundo lugar, uma linha dura que promove a organização dual dos segmentos e a sobrecodificação generalizada. Ela identifica-se, ainda que vagamente, com o Aparelho de Estado, pois reproduz segmentos por meio de oposições e faz os centros ressoarem, estendendo um espaço homogêneo, embora divisível, por todos os lados. Aqui encontramos, por exemplo, o Império Romano, com seu centro de emanação (Roma), mas também suas periferias, suas fronteiras e sua *pax romana*. Pode-se falar de centros de poder, ou seja, em caixas de ressonância que se voltam para outros tantos centros. Por último, uma ou mais linhas de fuga, “definidas por descodificação e desterritorialização”³⁷. Essa linha piloto, conecta e emite novos fluxos. A linha dura não para de tentar barrá-la e controlá-la enquanto, por outro lado, ela não se cansa de escorrer-lhe entre os dedos: são os nômades que saem da estepe em constante e fluente fuga. É importante notar que tais linhas não obedecem a nenhuma organização cronológica, antes coexistem de forma imbricada, transformam-se e passam umas pelas outras, desde que não se perca de vista que a primeira linha, a

³⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. p. 67.

³⁷ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 102.

linha de negociação, não para de oscilar entre as linhas de fuga e os segmentos endurecidos.

Nos sistemas sociais, existem sempre linhas de fuga, mas também endurecimentos para impedir essas fugas, ou, ainda, aparelhos que as integram, desviam ou detêm³⁸. Ou então, ao lado dos pontos que o poder conecta, existem também “pontos relativamente livres ou libertados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência”³⁹. Parece-nos que o desafio lançado por Deleuze e Guattari é o de pensar as resistências ao lado de uma linha maleável ou molecular, composta por fluxos, intensidades e partículas. Uma linha diferente, não necessariamente melhor, marcada pela desterritorialização de elementos rígidos. Nesse plano, uma resistência é compreendida como fluxo desterritorializante, não pode ser tomada como simples enfrentamento fragmentário ou foco de luta contra os mecanismos de poder, pois, em certo sentido, são os mecanismos de poder que oferecem “resistência” aos movimentos de desterritorialização. Se quisermos retomar o jargão marxista, diríamos que o desejo, as desterritorializações e as resistências estão do lado da infraestrutura. Eles a investem, fazem parte dela, contra eles o poder age, em um movimento secundário, de forma organizadora: há, portanto, uma *organização do poder*⁴⁰.

Essa orientação é sensivelmente diferente da perspectiva de Foucault, para quem a busca de contornos apropriados de luta está intimamente ligada ao esforço de compreensão do que é o poder⁴¹. Isso não quer dizer que Foucault ignore as resistências, ou mesmo que ele não tenha reservado a elas um espaço importante em sua analítica do poder. Na verdade, trata-se de observar que os autores partem de questões diferentes: se para Foucault é fundamental decifrar o funcionamento dos poderes para, então, opor-lhes resistências e lançar contra eles uma espécie de “réplica política”⁴², para Deleuze o problema é saber quais “são os fluxos de uma

³⁸ DELEUZE, Gilles. Sobre capitalismo e desejo. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 337.

³⁹ PELLEJERO, Eduardo. *Dos dispositivos de poder ao agenciamento da resistência*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=35&id=419&tipo=1> Acesso: 11/07/2008.

⁴⁰ DELEUZE, 2006b. p. 333.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 75.

⁴² FOUCAULT, 1988, p. 136.

sociedade, quais são os fluxos capazes de subvertê-la, e qual o lugar do desejo em tudo isso?”⁴³.

É sob essa perspectiva que Deleuze e Guattari invocam um conjunto de saberes nômades, exteriores ao Aparelho de Estado, não destinados a tomar o poder, mas, ao contrário, a “seguir o fluxo da matéria, traçar e conectar o espaço liso”⁴⁴. Saberes ambulantes que estabelecem sua relação com a terra por meio de uma forte desterritorialização. Ciências menores que seguem modelos hidráulicos, em vez de uma teoria dos sólidos, direcionadas ao devir, à heterogeneidade e às organizações turbilhonares, contrapondo-se às noções de estabilidade, eternidade, identidade, constância e linearidade⁴⁵. De um lado, um modelo legal ou legalista, que insiste em colocar constantes em evidência e construir equações; de outro, a preocupação em captar singularidades e colocar as variáveis em “estado de variação contínua”⁴⁶. São saberes que se desenvolvem extrinsecamente em relação ao aparelho estatal, ainda que não parem de ser barrados, disciplinados, inibidos ou proibidos pelas condições das ciências de Estado. Retornaremos ao nomadismo, por ora é importante notar que, perante essa linha fugidia, os poderes agem, preferencialmente, por estratificação, seleção e administração, enquanto as resistências, paradoxalmente, operaram linhas de fuga, colocando-se como matéria desestratificada e desterritorializada.

Camile Dumoulié captou de forma admirável o caminho indicado por Deleuze e Guattari. Citando o mestre de capoeira Almir das Areias e sua fórmula (“em todos os movimentos tu deves ser como a corrente do rio que contorna o rochedo”), Dumoulié indica a questão paradoxal das resistências: não é a obra de arte nem o jogador que se opõem a uma ordem ou força, “inversamente, é uma certa ordem do mundo ou

⁴³ DELEUZE, Gilles. Deleuze e Guattari explicam-se. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 292.

⁴⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b. p. 41.

⁴⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1997b. p. 25.

⁴⁶ Ibid., p. 36.

uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida”⁴⁷.

Se, em certos trabalhos de Foucault, as resistências emergem como um contrapoder, para Deleuze as mesmas guardam uma afirmatividade própria. Ou melhor, com Foucault, encontramos resistências que promovem o enfrentamento generalizado do poder; com Deleuze, trata-se, sobretudo, de uma defecção inventiva. Talvez não seja possível resistir sem ambos os vetores. Nômade e microfísica, as resistências não podem deixar de captar uma potência que envolve a um só tempo o enfrentamento, a recusa e a criação.

Maurizio Lazzarato observa nos movimentos pós-socialistas dois vetores similares ao que encontramos em Foucault e Deleuze. Segundo ele, ambos os vetores não se movem pela lógica da contradição, pois sua energia, tal como a força de Bartleby, personagem de Melville, não está no conflito, mas na recusa absoluta⁴⁸. São, contudo, dois planos assimétricos. O primeiro movimento, a princípio, parece operar por divisão, separando “nós e eles”, amigos e inimigos, reproduzindo a lógica do movimento operário, mas, na verdade, rejeita por completo a política e as regras tradicionais da representação. Essa recusa, contudo, duplica-se em uma nova direção, quando se procura criar novas formas de estar junto e de vida em comum. O primeiro movimento introduz o enfrentamento e a fuga das instituições, dos partidos e mesmo dos sindicatos. Todos partem, ainda segundo Lazzarato, como se recitassem a fórmula de Bartleby: “eu preferiria não”⁴⁹.

Por sua vez, o segundo movimento acontece pela abertura de um devir, pela invenção de uma nova forma de estar junto, pela composição de um comum não totalizável. Se o primeiro plano é um plano de enfrentamento e fuga, o segundo é marcado pela “constituição (criação e atualização de mundos)”⁵⁰. No primeiro vetor, deparamo-nos com táticas de subtração, no segundo, com práticas de

⁴⁷ DUMOULIÉ, Camille. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência: Simpósio Internacional de Filosofia* (2004). Rio de Janeiro: Forense Universitária, Fortaleza, CE: Fundação da Cultura, Esporte e Turismo, 2007. p. 1.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997a. p. 80-103.

⁴⁹ LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 204-205.

⁵⁰ LAZZARATO, 2006. p. 205.

empoderamento (*empowerment*). O segundo plano sugere que a criação é a mais intensa energia das resistências, pois é no ato de criação que reside sua força, do contrário, como bem sabia Nietzsche, o niilismo negativo triunfa. Como ainda veremos, quando se deixa de dizer “criar” e passa-se a “querer o poder” ou “desejar dominar”, temos uma vitória da reação e das forças do negativo⁵¹.

Se lavarmos em conta os dois planos apontados por Lazzarato, notamos que as resistências *movem-se de um lado a outro*, constantemente desterritorializando-se e reterritorializando-se em um e outro vetor. Água e rochedo, resistências e poder, são dois vetores que não possuem uma mesma natureza. Parece-nos que esta possível separação – que aqui poderemos meramente insinuar – remete ao problema dos mistos mal analisados, do qual Deleuze já tratava em sua obra sobre Henri Bergson. Segundo Deleuze, para Bergson, as coisas nos são apresentadas como misturas, pois a experiência só nos proporciona mistos. Contudo, o fio condutor do método de Bergson está precisamente na ideia de que é necessário desfazer tais mistos e encontrar neles suas linhas puras, ou seja, dividi-los de acordo com suas articulações naturais⁵². Na verdade, a dificuldade na separação dos mistos está intimamente ligada à incapacidade de enxergar a diferença, de tal forma que ali onde há diferença de natureza, só se vê diferença de grau. Negligenciar a verdadeira diferença engendra todo tipo de problemas mal formulados, que adveem do fato de:

(...) não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos⁵³.

Poder e resistências estariam em duas linhas de força diferentes por natureza? Trata-se de uma hipótese que precisa ser pensada. Se ela é correta, essa diferença é fundamental para captar o aspecto precisamente fugidio das resistências. Sabemos que sua lógica escapa, ou melhor, não se reduz à constituição de um Aparelho de Estado, que se situa em outra linha. Dessa forma, pensar uma resistência como linha pura, separada do misto mal analisado que é concebê-la como pertencente ao mesmo plano das relações de poder, é também sugerir que ela

⁵¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d. p. 24.

⁵² DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999. p. 14-15.

⁵³ DELEUZE, 1999, p. 18.

muda, diferindo de si mesma, talvez de forma ativa e afirmativa, possuidora de uma lógica e um movimento próprio que não acompanha mecânica ou dialeticamente os movimentos do poder. Por isso, o que vale, para Guattari, não é uma instância unificadora dos desejos – ou seja, um misto que, apenas por ser mal analisado, torna-os homogêneos – mas sim algo como uma “enxameação ao infinito” das resistências⁵⁴. O poder, por outro lado, opera ações secundárias de totalização, manipulação, repressão e canalização dos múltiplos desejos. A lição é não tomar os mistos por uma realidade homogênea, de forma a fazer perceber que as instâncias molares esforçam-se para capturar o movimento, e, no limite, pará-lo, o que só pode ocorrer em uma operação secundária ou uma reação.

Sem dúvida o problema das resistências não é novo. No século XIX, como sabemos, não se deixou de perguntar pelas formas de luta contra a miséria. Por exemplo, o *Manifesto Comunista* coloca as seguintes questões: como constituir o operário em classe? Como superar a revolta dispersa em conflitos pontuais (destruição de mercadorias, quebra de máquinas, incêndio de fábricas) em direção ao processo revolucionário “de dissolução da classe dominante”⁵⁵? Contudo, tais questões talvez soem deslocadas na atmosfera política e filosófica de nossos tempos. Segundo Foucault, o grande problema do século XIX não foi o poder, mas a pobreza e a miséria. Como era possível que a crescente riqueza das novas sociedades industriais fosse acompanhada da pauperização das mesmas populações que trabalhavam na produção de sua opulência? Que entranho mecanismo é esse que gera, simultaneamente, tamanha riqueza e pobreza? A tais questões, o século XX acrescentou outras. Não mais a escassez econômica, mas o excesso de poder. Era das guerras mundiais, do fascismo e do stalinismo, o século XX impôs aos intelectuais novas urgências, entre elas o problema de saber como foram possíveis tantos descomedimentos do poder⁵⁶. Não existem, em nossas sociedades, “virtualidades” tão intrínsecas a nossos sistemas que, perpetuamente, ameaçam gerar espécies de “excrecências do poder dentre os quais os sistemas

⁵⁴ DELEUZE, 2006b, p. 337.

⁵⁵ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 55.

⁵⁶ FOUCAULT, 2004a. p. 39.

mussoliniano, hitlerista, stalinista (...) são apenas exemplos, e exemplos incontornáveis⁵⁷?

Se as últimas décadas do século XX foram marcados pela celebração geral de uma nova ordem mundial hegemônica, um passeio pelos subterrâneos dessas mesmas décadas nos mostra que a busca pela compreensão das novas modulações do poder que acompanharam o capitalismo triunfante nunca cessou, como demonstra a própria análise do poder em Foucault. Esse último, como é sabido, não deixou, aliás, de avançar em relação à questão do poder ao encontrar a dimensão da *subjetivação*. Esse movimento do pensamento de Foucault em direção a uma estética da existência, capaz de resistir ao poder ou se furtar ao saber, parece também indicar um deslocamento no sentido de repensar as possibilidades de resistência⁵⁸. Parece-nos, ainda, que os pensamentos de Foucault e Deleuze indicam ser possível que a resistência, concebida em termos de “vanguarda”, “consciência de classe” ou “revolução proletária” nos pareça, hoje, datada, não apenas pela dita vitória plena do capitalismo global, mas também porque as resistências se metamorfosearam e desertaram suas antigas modalidades dialéticas e, assim, perderam pernas e braços e, agora, possuem numerosas pernas que “fazem, sem cessar, os movimentos mais diversos e que, além disso, não se pode dominar”⁵⁹.

⁵⁷ FOUCAULT, 2004a. p. 39.

⁵⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, rachar as palavras. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 116.

⁵⁹ KAFKA, 1997. p. 12.

3. O Sétimo postulado de Foucault

É possível encontrar resistências no pensamento de Michel Foucault? Em meio à diversidade de sua produção, teria ele nos deixado pistas para pensar o ato de resistir? Parece que, ao direcionar sua produção intelectual para os dispositivos de poder, rompendo radicalmente com as formas tradicionais (os modelos legal e estatal) de conceber as relações de dominação, ao invocar a figura do intelectual específico e ainda, nos anos finais de sua vida, voltando-se para a constituição das subjetividades, Foucault nos provê com uma forma singular de conceber e operar resistências. No capítulo anterior, descrevemos de forma um tanto superficial e circunscrita os contornos da noção de resistência no seu pensamento. Agora, devemos assumir mais claramente a multiplicidade e a diversidade dos seus trabalhos e investigar atentamente as mutações sofridas pelo conceito.

Dividiremos nossa exposição em três vetores diversos, mas não necessariamente opostos. Primeiro, aquele apontado em *Vigiar e punir* e, mais explicitamente, em *A vontade de saber* – além de aparecer, também, alguns de seus cursos no Collège de France do mesmo período – quando as resistências figuram como imagem invertida, mas também coextensiva do poder, guardando em relação a ele características análogas. Esse direcionamento já foi tratado brevemente na seção anterior, mas precisa ser analisado com mais cuidado. Em seguida, perguntamo-nos sobre a relação entre resistências e dispositivo: seria possível falar em um *contradispositivo*? Para responder à questão, recorreremos às noções de contraconduta e poder pastoral como exemplos privilegiados de análise. A terceira direção indica que as resistências são pontos de partida ou apoio fundamentais para as questões que Foucault enfrenta em seus trabalhos, tornando-se parte essencial de seu próprio *método* de pesquisa.

3.1 Espirais: poder e prazer

Começaremos pela *História da Sexualidade*, último projeto de Foucault antes de sua morte em 1984. Projeto heterogêneo, marcado por deslocamentos em relação ao seu ponto de partida e outras tantas metamorfoses⁶⁰. Se seguirmos a divisão proposta por Gilles Deleuze, *A vontade de saber* sinaliza o último momento do enfoque no eixo do poder e inicia o movimento que direciona a investigação de Foucault para a constituição dos sujeitos⁶¹. É preciso observar ao menos dois pontos importantes em relação a essa obra, pontos que, aliás, explicam por que iniciamos nossa discussão por ela. Primeiro, se ela representa o limite dos trabalhos dedicados principalmente ao poder, talvez por isso aponte também a preocupação em tocar diretamente no tema das resistências. Segundo, é operado um desvio, ou melhor, uma reformulação sutil em relação à forma como o poder foi tratado em seu livro anterior, *Vigiar e punir*.

Em *A vontade de saber*, Foucault se coloca diretamente contra aquilo que chama de “hipótese repressiva”. O que nos diz essa hipótese? Sinteticamente, que ao menos até o início do século XVIII, no mundo ocidental, vigorava uma espécie de franqueza em relação às práticas sexuais e que, em torno delas, era possível “falar e fazer” sem um disfarce excessivo, como se o sexo desfrutasse de certa complacência, ao menos em comparação com a intensa repressão posta em prática no mundo burguês. Apóiam esse tipo de interpretação obras como a do historiador Philippe Ariès, que busca demonstrar a ausência, durante o período medieval e início da modernidade, do sentimento de infância como um estágio específico do desenvolvimento humano. Essa categoria – e todos pudores que a cercam em nossos tempos – teria sido constituída na transição dos séculos XVII e XVIII, quando não mais se permitia a livre circulação dos pequeninos, por exemplo, em meio aos bordéis ou locais onde se praticava o sexo e, ao contrário, passa-se a defini-los como frágeis, ingênuos, desprovidos de sexualidade e alvo de mimo, em especial nas famílias mais abastadas⁶².

⁶⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 9-16.

⁶¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

⁶² ARIES, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

Gestos, práticas e discursos circulariam de forma relativamente livre até o advento das monótonas noites da burguesia vitoriana, que teriam, cuidadosamente, encerrado o sexo no âmbito do espaço privado da casa, da família conjugal e das severas normas da procriação monogâmica. A partir de então, teríamos apenas o encobrimento, o silêncio ou o decoro das palavras limpas dos discursos. Nesse modelo de sexualidade reduzido ao quarto dos pais, a anormalidade tornou-se uma noção generalizada: o estéril era colocado em silêncio, as crianças foram destituídas de desejo sexual, a prostituta e o cliente encerrados em espaços fechados ou esquinas escuras, enfim, todo tipo de “sexo selvagem”, embora tivesse o direito a uma existência real, estaria condenado à clandestinidade. Dessa forma, o puritanismo moderno teria decretado a interdição, a inexistência e o mutismo em relação ao sexo.

Qual é, então, a proposta de Foucault? Não se trata, simplesmente, de mostrar que a “hipótese repressiva” é falsa, mas de inscrevê-la e recolocá-la como elemento fundamental no discurso sobre o sexo das sociedades modernas. Menos que denunciar seu equívoco, trata-se de examinar sua existência no interior de uma sociedade que, ao contrário do que propõe tal interpretação, constantemente incita e é incitada a falar de sexo. Busca-se determinar o funcionamento e as razões de ser de um regime de “poder-saber-prazer” que sustenta o discurso da sexualidade. É importante notar a inversão de perspectiva que se apresenta aqui. Ao contrário de denunciar as opressões dirigidas às práticas sexuais, a pesquisa direciona suas interrogações para o fato de se falar, cada vez mais, de sexo. Quem fala, a partir de que lugares ou instituições se pode falar, em suma, como o sexo foi colocado em discurso? Como aponta o próprio Foucault, trata-se de um discurso paradoxal, pois ao mesmo tempo que incita, fustiga e tem vontade de saber, também denuncia a repressão e oculta sua própria proliferação, além de ser uma proposta incômoda, pois busca os canais através dos quais o poder consegue chegar às condutas consideradas mais delicadas e individuais, em espaços aparentemente íntimos e intocados.

Ora, a sociedade que se desenvolve a partir do século XVIII não reage ao sexo por meio da recusa, mas instaura um aparelho ruidoso que objetiva falar a verdade

sobre ele⁶³. Estamos diante de um dispositivo que elege alvos e pontos de fixação, verdadeiros empreendimentos de poder-saber que investem na criação de novas personagens. Era essa a linha tênue que Foucault pretendia seguir inicialmente em sua história da sexualidade: a linha que durante séculos ligou o sexo e a procura da verdade⁶⁴. A linha que inscreveu o sexo não somente numa economia dos prazeres, mas num regime de saberes; que progressivamente fez dele objeto de grande suspeita e que lhe pediu, incessantemente, que dissesse a verdade sobre nós.

Desde já podemos observar qual a inflexão basilar que se insinua no deslocamento da “hipótese repressiva” para a ideia de “gestão do sexo”: não só a sexualidade, mas o próprio poder tornou-se positivo. O poder passa a ser exercido por meio da presença constante, atenta e curiosa. Por exemplo, o controle da sexualidade e, mais especificamente, do onanismo infantil, faz comparecer o médico e o pedagogo não simplesmente para punir, mas para adestrar. Pais e educadores são incitados a permanecerem constantemente alertas ao “vício” da criança, “vício” que comparece menos como um inimigo do que como um suporte. Nesse e em outros casos, a imensa quantidade de anotações, relatórios e exames parecem ter como objetivo dizer “não” às sexualidades periféricas, mas, na verdade, funcionam como um mecanismo de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer o poder de questionar, fiscalizar, espreitar, investigar, apalpar; poder que se afirma no prazer de escandalizar-se, de saber a verdade, de exibi-la, descobri-la.

Para Foucault, trata-se de denunciar o poder e sua penetração no microcosmo da “alma” humana, de apontar a maneira como ele coloniza os corpos pela via da incitação, da invenção e da produção. Essa é a grande heresia foucaultiana: levar o poder a sério. Essas considerações de Foucault complicam imensamente a tarefa de pensar uma resistência e, para alguns, parecem chegar ao limite de afirmar sua impossibilidade, uma vez que não se trata do enfretamento de um Poder repressor, localizado em um ponto específico, mas de uma rede, uma multiplicidade de presenças que, por meio da incitação, da ploriferação, do investimento e da solicitação, penetram as condutas em suas capilaridades.

⁶³ FOUCAULT, 1988. p. 68.

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. Não ao sexo rei. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003c. p. 229-242.

[...] nunca tantos centros de poder, jamais tanta atenção manifesta e prolixa, nem tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e obstinação dos poderes para se disseminarem mais além⁶⁵.

Em suma: nunca tantas espirais de poder e prazer, nunca tantos pontos de excitação. Mas é preciso ser um pouco mais claro. É necessária uma noção demasiadamente confusa sobre o funcionamento do poder para crer que todo esse imenso ruído provocado em nossa civilização pelas vozes que dizem quem somos, do que gostamos, o que não suportamos, o que fazemos, a quem ou a que nos filiamos, o que lembramos e o que pensamos inadvertidamente, que tudo isso, todo esse movimento coletivo, é uma demonstração de nossa liberdade. Ao contrário, a narração de si mesmo aparece como um mecanismo inscrito num projeto científico que não quer mais somente descobrir e tratar o que o sujeito pretende esconder dos outros, mas aquilo que se esconde *no* próprio sujeito e que escapa ao seu próprio conhecimento. Herança pastoral, como veremos: *é preciso confessar*. Continuidade, portanto, mas também ruptura. Não é um retorno mecânico à velha prática do confessionário religioso, uma vez que se opera um deslocamento da antiga noção de verdade confessional. O sujeito agora é incapaz de revelá-la de forma pronta e acabada. A verdade só pode completar-se, só se torna visível, naquele que a recolhe, naquele que irá decifrá-la. A função do ouvinte torna-se hermenêutica e a interpretação torna-se condição para que a verdade possa aparecer⁶⁶.

O importante para nós é que, na “hipótese repressiva”, o que está em jogo não é apenas o sexo, mas certo conceito de poder. Talvez devêssemos nos perguntar por que a insistência em definir o poder em suas relações puramente negativas? Por que reduzir sua atuação ao ato de dizer “não”? Foucault vê aí uma razão geral e tática, a saber: “é somente mascarando uma parte fundamental de si mesmo que o poder é tolerável”⁶⁷. Ou então, quando o poder preserva sua imagem opressora e negativa, cede aos sujeitos a possibilidade de imaginar espaços, ainda que reduzidos, de liberdade e libertação. Essa é a forma paradoxal de sua aceitabilidade: o poder deve parecer repressivo e castrador.

⁶⁵ FOUCAULT, 1988. p. 49.

⁶⁶ Ibid., p. 64-67.

⁶⁷ Ibid., p. 83.

3.2 O sétimo postulado de Foucault

Até aqui, falamos de uma forma muito geral da ideia de poder, mas sabemos que Foucault fez questão de precisá-la. A discussão do conceito já é bastante conhecida, por isso não nos deteremos longamente sobre ela. Podemos encontrar uma exposição teórica sistematizada sobre o funcionamento do poder em *Vigiar e punir*, cuja primeira edição data de 1975, sistematização que é retomada um ano mais tarde em *A vontade de saber* e também em seu curso, do mesmo ano, no *Collège de France*⁶⁸, entre outros.

Poder é, antes de tudo, uma multiplicidade de forças imanentes que se relacionam, mas poderíamos enunciar seis postulados, discriminados por Foucault⁶⁹. O primeiro deles é o *postulado de propriedade*. O poder não é concebido como propriedade de uma determinada classe, portanto, não se “possui”, se “ganha” ou se “perde”. Ao contrário, ele é uma estratégia exercida a partir de pontos múltiplos, desiguais e móveis. Não se “exerce”, mas “funciona”. Deve ser analisado como algo que circula de forma tensa e que só funciona em cadeia⁷⁰. É preciso que lhe seja dado como modelo a batalha perpétua, e não o contrato que se apodera de um domínio⁷¹. De acordo com Deleuze, não se trata de negar a existência das classes e suas lutas, mas de colocar a questão no quadro dos procedimentos e da transitoriedade das relações de força⁷².

Há também o *postulado de localização*: contra as sugestões de Louis Althusser⁷³, o poder não se exerce pelo Estado ou a partir de aparelhos que, em sua dispersão, seriam, ainda, prolongamentos ou tentáculos do poder estatal. É o próprio Estado que se apresenta como efeito de um conjunto plural de forças e engrenagens que se situam em um nível microfísico. Trata-se de uma tecnologia que atravessa os mais diversos tipos de instituições e não possui uma fonte de emanção. É um poder local porque não possui centro; mas não localizável porque é difuso, ou seja, sua

⁶⁸ Cf. FOUCAULT, 2004b. p. 26-28; FOUCAULT, 1988. p. 88-97; FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina: curso do Collège de France, 14 de janeiro de 1976. In: MACHADO, Roberto. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003d. p. 179-191.

⁶⁹ FOUCAULT, 1988. p. 88.

⁷⁰ FOUCAULT, 2003d. p. 183.

⁷¹ FOUCAULT, 2004b. p. 26.

⁷² DELEUZE, 2005. p. 35.

⁷³ Cf. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

organização se dá por um dispositivo⁷⁴, pois coloca em movimento relações múltiplas e imbricadas que atravessam a sociedade como um todo. Ele procede por redistribuição, alinhamento, arranjo de série. É claro que existem grandes dominações, mas elas só podem ser sustentadas por movimentos que vêm de baixo. Ou seja, trata-se de capturar (para compreender) o poder em suas ramificações, nas quais ele se torna capilar e se corporifica em técnicas bastante concretas⁷⁵.

No *postulado de subordinação*, observamos ainda que as relações de poder não se encontram em relação de exterioridade e subordinação com respeito a outros tipos (econômicos, saberes, sexualidades), mas lhe são imanentes, possuindo um papel produtor. Assim, não há submissão do poder aos modos de produção e determinação econômica em “última instância” conforme sugerem certas versões do marxismo. Poder e saber estão diretamente implicados, ou seja, não há relação de poder que não provoque produção de saberes, assim como não há um saber desinteressado e livre em relação aos sistemas do poder.

Em quarto, temos o *postulado de essência*. Não há essência do poder, de tal forma que exista, de um lado, dominantes, e do outro, dominados. Ele investe e atravessa a todos. Não se busca a equipe que preside sua racionalidade uma vez que, dificilmente, existem responsáveis hipócritas pela sua formulação. É mais comum haver um conjunto de estratégias anônimas, quase mudas, que embora tenham uma lógica perceptível e efeitos concretos, acontecem muitas vezes de não haver quem as tenham concebido.

Com o *postulado de modalidade*, vemos que o poder não está reduzido à dualidade “ideologia ou violência”, como se ora reprimisse, ora enganasse, ora fosse polícia, ora propaganda. Num profundo nietzscheanismo, o poder, para Foucault, é a relação da força com outra força, uma ação sobre outra que, antes de reprimir, produz realidade; que antes de mascar, produz a verdade. Enfim, o sexto postulado, o *postulado de legalidade*. Nele, elimina-se a oposição entre lei e ilegalidade, inaugurando uma correlação entre ilegalismos e lei. Abandona-se o entendimento da lei como cessação voluntária ou forçada de uma guerra e que se opõe a uma

⁷⁴ DELEUZE, 2005. p. 36. Para um discussão sobre o termo “dispositivo” ver seção 4.

⁷⁵ FOUCAULT, 2003c. p. 182.

ilegalidade definida por exclusão. A lei passa a ser concebida como uma gestão dos ilegalismos, permitindo que alguns deles funcionem como privilégio, tolerando outros como forma de compensação aos grupos oprimidos e, finalmente, tomando outros como objeto de proibição.

Contudo, esses seis postulados, discutidos outras tantas vezes por intérpretes e comentadores, necessitam de um reparo que, de toda forma, já se encontra em algumas elaborações de Foucault. Poderíamos, então, invocar um sétimo postulado de Foucault, *o postulado da resistência*: onde há poder, há resistências⁷⁶. Essa ideia aparece rapidamente formulada em *Vigiar e punir*, quando a noção de resistência surge impedindo a univocidade das relações de poder, constituindo pontas de instabilidade e luta, insinuando conflitos e inversões⁷⁷. Posteriormente, em *A vontade de saber*, Foucault explica que esses dois termos (poder e resistência) não se encontram em relação de exterioridade. Estamos sempre “no” poder e, nesse sentido, não há escapatória; o que não quer dizer que o poder sempre vença ou que as resistências sejam inúteis. Se o poder existe numa rede vasta e multiforme de relações, os pontos de resistência também se apresentam como multiplicidade e como focos. Assim, como não existe um grande Poder, não existe um local único de Recusa: “a” resistência se move para a pluralidade. Torna-se, dessa forma, uma multiplicidade de acontecimentos possíveis, improváveis, espontâneos, planejados, violentos, irreconciliáveis, mas que, de qualquer forma, só podem se dar no campo estratégico das próprias relações de poder⁷⁸. Elas são o outro termo das relações de poder, o que em absoluto quer dizer que estejam fadadas ao fracasso ou sejam apenas subprodutos dessas relações.

As resistências funcionam como pontos e nós irregulares que se distribuem com maior ou menor densidade no tempo e no espaço. Podem provocar levantes radicais, rupturas profundas, mas é mais comum serem pontos transitórios e móveis, precários e, ao mesmo tempo, constantes. Poderíamos tomar emprestado a expressão de Georges Rudé e falar em uma “cotidianidade da revolta”⁷⁹. Esse é um ponto fundamental. Se o poder circula de forma imanente, fragmentada e acentrada,

⁷⁶ FOUCAULT, 1988. p. 91.

⁷⁷ FOUCAULT, 2004c. p. 27.

⁷⁸ FOUCAULT, 1988. p. 91-93..

⁷⁹ RUDE, Georges. *The crowd in history, 1730-1848*. Nova-York, 1964. p. 35.

também as resistências introduzem clivagens e procedem por (contra)estratégias. Estamos diante de uma pulverização da noção de resistência, sem, contudo, excluir seus movimentos maciços. O que é uma revolução para Foucault? Ela só é possível por meio de uma codificação estratégica desses pontos de resistência, um pouco como o Estado só é possível apoiando-se sobre uma multiplicidade institucional de relações de poder⁸⁰.

Antes mesmo do fim do “socialismo real”, Foucault insinua que as resistências que seguem os moldes do Partido, da Vanguarda e da Revolução de uma só Classe estava datada. Pode-se até mesmo dizer que a produção intelectual de Foucault responde a certa dificuldade das últimas décadas do século passado em teorizar sobre os novos contornos das resistências. Porém, a resposta para tais questões não é, nem poderia ser, direta, pois não se trata de constituir uma nova vanguarda. A resposta é oblíqua, tangencial e não assume a forma de uma cartilha ideológica.

3.3 Enxameação das resistências

Ainda é cedo para colocar com precisão conceitual necessária o problema da resistência, mas podemos ao menos destacar algumas de suas inovações. A primeira delas é a sugestão de uma espécie de *enxameação das resistências*: contra todas as perspectivas que localizam, no aparelho de Estado, um espaço privilegiado, como se ali residisse um núcleo de irradiação para o qual todas as lutas devessem dirigir-se, para apenas, em seguida, transformar suas bordas e adjacências, Foucault insiste em uma concepção múltipla da resistência. Assim, diante do aspecto fluído e circular das relações de poder, as próprias resistências assumem uma feição difusa, podendo ocorrer em toda parte, desde que não se busque sua relativa coerência em um programa previamente estabelecido. Ou então, contra os múltiplos alvos de ação do poder, encontramos outros tantos pontos de resistências.

Deparamos-nos com um exemplo dessa luta difusa quando, em 1971, Foucault encontra-se as voltas com os questionários realizados em casas de detenção pelo

⁸⁰ FOUCAULT, 1988. p.92.

GIP. Ele os chama de “inquirições-intolerância” e os situa em um plano geral de luta. Segundo ele, o objetivo das lutas não é tentar tornar a opressão mais tolerável, mas atacar diretamente os pontos onde ele se exerce em nome da justiça, da técnica e do saber. Esse ataque possui alvos precisos, como administradores, responsáveis e dirigentes, mas também combate linhas gerais de apoio das relações de poder, como hierarquias sociais e interesses econômicos, sem os quais o funcionamento do poder seria mais difícil, senão impossível. Cada uma dessas inquirições constitui “um *front*, e um *front* de ataque”⁸¹, que tem por objetivo fazer com que os próprios explorados tomem a palavra e possam formular o que para eles é considerado intolerável.

Simone Sampaio descobre, em Foucault, um profundo deslocamento na forma de pensar as resistências. Segundo a autora, a esquerda tradicional só considera legítimas as lutas quando visam promover “a quebra total do sistema capitalista”⁸². Ou seja, todo embate deveria ter sempre em vista a contradição central do modo de operação do capitalismo, caso contrário, haveria o risco de sua reabsorção pelas malhas do sistema. Dessa forma, as lutas que escorrem por fora da luta de classes e que não encontram no operariado um sujeito fundamental da transformação é considerada “menor” ou de pouca importância para a mudança social: “a acusação mais frequente a esses movimentos (...) era a pecha de ‘reformismo’”⁸³. O termo “reformismo” aparece aqui como uma forma de indicar a insuficiência das lutas não revolucionárias, aquelas que não fariam mais do que atacar cegamente um ou outro ponto desimportante do grande sistema dominante. Ao contrário disso, Foucault opera uma análise estratégica que investiga a maneira específica com que as resistências atingem o funcionamento do poder. Ou seja, mesmo quando não realizam uma totalização ou articulação entre si e não se dirigem diretamente para a destruição do capitalismo, é preciso, primeiro, observar os modos de ação específicos de cada resistência e, segundo, situá-la em relação a uma intolerância e reconhecê-la como um *front*.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o poder. In: _____. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. p. 29.

⁸² SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Ed. da UFG, 2006. p. 74.

⁸³ SAMPAIO, 2006. p. 73.

O enfrentamento se dá, portanto, em toda parte. Não apenas na arena política do Estado, mas na escola, na prisão, no hospital, até mesmo sobre a sexualidade, o corpo e a vida. Essa formulação leva, contudo, a uma segunda questão. Se as resistências promovem uma investida contra o poder e seus efeitos, o que se busca é a tomada do poder? Não se trata de prescrever uma finalidade para as lutas, mas é inevitável observar que o problema se moveu para um novo terreno. Ora, quando busca a tomada do Estado ou de sua estrutura, não é raro que não se faça mais do que uma espécie de *mudança de proprietário*. O enfrentamento do poder não tem, necessariamente, como objetivo a “tomada do poder”, mas principalmente enfrentá-lo localmente, barrá-lo, impedi-lo de agir, obrigá-lo a recuar e a rearticular-se, ou, até mesmo, construir novos espaços de luta. Nas palavras de Foucault, “se queremos mudar o poder de Estado, é preciso mudar as diversas relações de poder que existem na sociedade”⁸⁴. Desloca-se, portanto, toda uma perspectiva de combate que via como vitoriosa apenas a mudança de toda a estrutura social, para outra, que reconhece vitórias em planos mais concretos e específicos.

⁸⁴ FOUCAULT, 2003a. p. 268.

4. O que é um contradispositivo?

O que é um dispositivo? Apenas na obra *A vontade de saber* a expressão aparece 70 vezes⁸⁵. Pela constância com que se apresenta no vocabulário de Foucault, alguns de seus comentadores a consideram vital, não apenas para a compreensão de seus trabalhos em particular, mas para o conjunto do seu pensamento. Por exemplo, Giorgio Agamben sugere que o termo é tão decisivo para Foucault quanto a noção de Ideia na filosofia de Platão, embora não encontremos, em um caso como no outro, uma definição acabada de tais terminologias⁸⁶.

4.1 Os dispositivos

Para Edgardo Castro, o aparecimento do conceito está relacionado à mudança de perspectiva que desloca as investigações de Foucault da arqueologia do saber para a genealogia do poder. O termo dispositivo veio para responder aos problemas e ambiguidades geradas pela noção mais antiga de *episteme*, uma vez que permite relacionar os elementos discursivos aos não-discursivos (como instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos, por exemplo). A partir do aparecimento desse conceito, as formas discursivas passam a ser *atreladas* ao funcionamento das relações de poder. Para defini-lo, Castro indica cinco traços. Primeiro, o dispositivo tece uma rede de relações que interliga corpos heterogêneos, como a arquitetura, as leis, as normas, as medidas administrativas ou as proposições filosóficas. Segundo, o nexos que ele cria admite intercâmbios, por exemplo, permite que o discurso legitime certas práticas e que as práticas suscitem novos campos discursivos. O terceiro traço remete à função estratégica do dispositivo, pois ele responde a determinadas “urgências”, ou seja, fornece respostas imediatas para problemas práticos como a reabsorção de excessos populacionais, o controle e a sujeição da loucura e da criminalidade. Quarto, Foucault divide o dispositivo em dois momentos: sua gênese, momento em que predomina o referido aspecto estratégico e, em seguida, a constituição ou

⁸⁵ PELLEJERO, 2008.

⁸⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: *Outra Travessia*. Florianópolis. Editora da UFSC, 2005. p. 9.

concretização propriamente dita do dispositivo. Por fim, uma vez constituído, o dispositivo é sobredeterminado, provoca ressonâncias, conflitos e reajustes que direcionam seus elementos para novos fins, deslocando seu funcionamento original⁸⁷.

Agamben define o dispositivo por meio de três pontos, não muito diferentes dos indicados por Castro. Segundo ele, trata-se de um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que compreende discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, “virtualmente qualquer coisa”, pois o dispositivo é uma rede que conecta elementos. Em segundo lugar, o dispositivo desempenha uma função estratégica e se inscreve em relações de poder. Por fim, encerra em si uma *episteme*, permitindo distinguir aquilo que é ou não aceito como enunciado válido em uma formação histórica⁸⁸. Agamben adverte ainda que não se deve reduzir o dispositivo a uma tecnologia específica do poder (por exemplo, a disciplina ou a biopolítica), pois ele admite antes um novo que atravessa cada uma dessas técnicas, forma uma rede de conexão, um *reseau*. Por outro lado, não devemos nos iludir ao achar que com esse conceito encontramos o funcionamento universal do poder, obtido pela somatória de todos ou por abstração, pois ele está “dentro de um campo historicizado”⁸⁹.

Já para Deleuze, os dispositivos comportam quatro dimensões⁹⁰. As duas primeiras são duas máquinas: a primeira faz ver, a segunda faz falar. Ou então, todo dispositivo contém, por um lado, um regime de visibilidades que permite distinguir entre zonas de luz e escuridão e, por outro, um regime de enunciados que distingue palavras, frases e proposições⁹¹: o asilo como lugar 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, ou seja, discursividades e evidências. Em seu livro sobre Foucault, Deleuze explica que “cada estrato, cada formação histórica implica uma repartição do visível e do enunciável”⁹². A máquina visual não

⁸⁷ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. p. 101-102.

⁸⁸ Cf. AGAMBEN, UFSC, 2005. p. 9-16.

⁸⁹ EIZIRICK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Ed Ijuí, 2005. p. 76.

⁹⁰ DELEUZE, Gilles. What is a dispositif? In: *Michel Foucault Philosopher*. New York: Routledge, 1992d. p. 159-168.

⁹¹ DELEUZE, 2005. p. 20.

⁹² Ibid. p. 58.

ilumina formas pré-existentes, ao contrário, verdadeiramente cria objetos que, sem sua luz, não existiriam. A máquina de enunciação coloca o enunciado em relação com outros enunciados, mas também com sujeitos, objetos e conceitos. O saber é formado justamente pela combinação entre o visível e o enunciável.

A terceira dimensão do dispositivo é constituída pelas linhas de força. São elas que retificam, manejam e operam o movimento entre o “ver” e o “dizer”, ou seja, funcionam como flechas que entrecruzam as coisas e as palavras e, assim, levam adiante as lutas entre elas. Trata-se de uma dimensão fluida que imprime dinâmica ao dispositivo, uma vez que arranja e rearranja suas regiões e impõe-lhes certo funcionamento. Elas estão presentes em todo o dispositivo, atravessam-no, preenchem-no. Estão tão embaraçadas às dimensões anteriores que é difícil – mas não impossível – distingui-las. Ou seja, a terceira dimensão é constituída pelo campo das relações de poder. Contudo, para além dessa linha de força que *envolve*, existe também a *ultrapassagem* ou *transposição* dessas mesmas linhas. Nesse sentido, Deleuze indica ainda a subjetivação como quarta dimensão do dispositivo. Enquanto o poder funciona por uma espécie de compromisso entre uma linha e outra, a subjetivação implica uma dobra, quando a linha volta-se para si mesmo e escapa das dimensões do poder e do saber. Nessa dimensão, a linha de força perde sua concordância linear com as outras forças, recurva-se ou volta-se para si mesma. Advinda da Grécia Antiga, a noção de “cuidado de si” – essa espécie de “agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência”, que “constitui um princípio de agitação” ou “de permanente inquietude no curso da existência”⁹³ – traduz bem o movimento de retorno a si mesmo, característico dessa dimensão. Por exemplo, o dispositivo da cidade ateniense inventa uma linha de força que faz com que o homem livre comande outros (poder), mas cria também uma relação muito diferente, segundo a qual aquele que comanda os homens livres deve, ele mesmo, ser mestre de si (subjetivação).

As definições anteriores sugerem, portanto, que a noção de dispositivo comporta os diferentes temas atravessados pelo pensamento de Foucault: o saber, o poder e a subjetivação (apenas para Deleuze), embora esse último plano não tenha presença garantida em todos os dispositivos. Diante disso, a pergunta que gostaríamos de

⁹³ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 11.

colocar é a seguinte: *que lugar ocupa ou que relações é possível estabelecer entre as resistências e o dispositivo?* Dentro dos limites que seu trabalho comporta, Castro parece não se colocar a questão, uma vez que sua preocupação principal é demonstrar que o dispositivo é fruto de um deslocamento em relação à noção de *episteme*. Por sua vez, Agamben não a ignora, mas busca fora da noção de dispositivo – mais precisamente na noção de “profanação” – as formas de resistência ou, como ele mesmo chamou, o “corpo-a-corpo” que deseja “liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos”⁹⁴. Mesmo Deleuze só enfrenta a questão quando Fati Tricky o questiona sobre como ou onde introduzir nos dispositivos a possibilidade de destruição das técnicas de servidão. Em resposta, Deleuze argumenta que apenas uma análise apropriada de um dispositivo em particular pode dizer se as linhas de fratura encontram-se no nível do poder, do saber ou da subjetivação⁹⁵. Contudo, não estamos plenamente satisfeitos com esse diagnóstico. Sentimos que não avançaremos se não retornamos à Foucault, não para buscar uma definição mais verdadeira do conceito em questão – trabalho já feito de maneira brilhante pelos autores a quem recorreremos –, mas para explorar um exemplo privilegiado de resistência, indicar algumas de suas categorias históricas para, em seguida, recolocar o problema da resistência e o dispositivo.

4.2 Exercício do poder sobre os movimentos

Foucault encontrou dois eixos do que chamou de “tecnologias políticas da vida”⁹⁶. O primeiro deles é individualizante, detalhista, aproxima-se, espreita de perto, podemos chamá-lo de *poder disciplinar*. De forma um tanto esquemática, digamos que a disciplina e seus mecanismos buscam o adestramento dos corpos, a intensificação ou distribuição de forças, querem economizar e direcionar energias, vigiar de forma infinitesimal e controlar de forma constante. No segundo eixo, encontra-se a *biopolítica das populações*, marcada por efeitos genéricos e globais. Esse vetor atua por meio de medidas maciças e cálculos estatísticos sobre questões como a criminalidade, a natalidade e a mortalidade, ou seja, intervenções que se

⁹⁴ AGAMBEN, 2005. p. 14.

⁹⁵ DELEUZE, 1992d.

⁹⁶ FOUCAULT, 1988. p. 136.

voltam para o corpo social como um todo, tomado globalmente. De um lado, temos técnicas de individualização e, de outro, procedimentos de totalização⁹⁷.

Diversos intérpretes e, claro, o próprio Foucault, detiveram-se no detalhamento do poder soberano, disciplinar e, enfim – um dos conceitos elaborados por Foucault que mais ressonou nas últimas décadas – a biopolítica⁹⁸. Porém, gostaríamos de dar um passo atrás e nos situar no período do aparecimento e desenvolvimento de uma técnica que não apenas precedeu o biopoder, mas possibilitou sua posterior rearticulação em uma tecnologia política que governa os homens e regula a vida.

Para estudar o problema do Estado e da população, Foucault realiza uma retomada histórica da noção de governo. Nessa abertura, encontra não exatamente a raiz, mas um ponto de apoio fundamental de sua investigação na organização de uma modalidade mais antiga do poder, na qual gostaríamos, por hora, de nos ater: o poder pastoral⁹⁹. Mas por que retornar? Qual a importância do poder pastoral para o pensamento de Foucault e, principalmente, para o tema das resistências? Devemos lembrar que a incorporação da questão pastoral às pesquisas de Foucault não se deve à pastoral em si, mas ao próprio horizonte da investigação sobre o biopoder e, por conseguinte, ao fato de que a decadência da instituição pastoral, na modernidade, não faz seus traços desaparecerem, ao contrário, suas técnicas e seu funcionamento são absorvidos por outras instituições, como, por exemplo, o Estado e a polícia. O poder pastoral é importante para Foucault uma vez que, menos do que a extinção, ele sofreu uma redistribuição, especialmente a partir do século XVIII. É a pastoral – e não o poder soberano – que figura como verdadeira antecessora da arte de governar os homens¹⁰⁰. Ou seja, os dispositivos disciplinares e biopolíticos – guardadas as necessárias distâncias e mutações – são reconfigurações, novas modulações ou rearranjos do pastorado cristão.

Além disso, nossa opção por tratar o tema leva em conta uma questão de ordem prática. Foucault dedica ao poder pastoral boa parte de seu curso de 1977-78 e, o mais importante, destina a aula de 1º de março de 1978 às chamadas “revoltas de

⁹⁷ PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 61.

⁹⁸ Cf., por exemplo, AGAMBEM, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

⁹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 155-303.

¹⁰⁰ FOUCAULT, 2008. p. 219.

conduta”, retomando, historicamente, as resistências contra o pastorado, fornecendo-nos um material privilegiado sobre o problema que ora enfrentamos. Na aula em questão, Foucault encara o problema das resistências de frente e o aborda de forma menos dispersa, como encontramos ao escavar alguns de seus livros e entrevistas em busca indícios do conceito de resistência, como fizemos nas seções anteriores.

Como funciona o poder pastoral? Trata-se de um dispositivo que não se exerce sobre um território, mas nomeadamente sobre um rebanho, ou, de forma ainda mais precisa, ele *funciona sobre uma multiplicidade em movimento*. Contra os deuses gregos, que têm seus lugares privilegiados e suas cidades, o Deus hebraico caminha, desloca-se; é um Deus errante. Sua presença mais grave e intensa se dá quando seu povo se desloca pelo deserto e migra. Trata-se de um Deus que indica o caminho, ou seja, pastoreia. A linhagem desse dispositivo não deve ser buscada na Grécia Antiga, mas no Oriente pré-cristão, especialmente entre os hebreus e, em seguida, no próprio Ocidente cristão.

O poder pastoral é, ainda, um poder de fazer o bem e promover a salvação do rebanho, pois o bom pastor é aquele que cuida. Cuida não apenas do rebanho como um todo, mas de cada um de seus elementos individualmente, assim, se necessário, volta para buscar os desgarrados e cura aqueles que se encontram feridos. A pastoral é individualizante, mas justamente por isso é paradoxal. Ao contrário da lógica soberana, com seus teatrais e vertiginosos espetáculos de suplício e morte, o poder pastoral é caracterizado pelo zelo, pela vigilância atenta a propósito de tudo que pode ser considerado nefasto ao rebanho. O pastor, ao menos o bom pastor, é aquele que está completamente a serviço de seu rebanho e age como um intermediário entre suas ovelhas e a salvação¹⁰¹. Ao zelar pelo seu rebanho de forma coletiva e individual, a pastoral situa-se sempre em um paradoxo que lhe é inerente, a saber: o “sacrifício de um pelo todo” ou o “sacrifício do todo por um”¹⁰². Em entrevista à Claire Parnet, Deleuze sugere que Nietzsche foi o primeiro a indicar uma psicologia do sacerdote, que trata a comunidade como “rebanho” e a dirige por meio da má consciência e do ressentimento. Em outro contexto, Foucault

¹⁰¹ FOUCAULT, 2008. p. 168-172.

¹⁰² Ibid. p. 173.

redescobre o poder pastoral, definindo-o como individuante, como aquele que pretende se apropriar das formas de individuação da comunidade¹⁰³.

Porém, esse primeiro delineamento do poder pastoral é insuficiente, pois seu sentido mais forte encontra-se em sua transformação em pedra angular da Igreja. Como tema hebraico, a pastoral está duplamente limitada. Por um lado, a relação entre o pastor e o rebanho figura apenas como mais uma das relações possíveis entre os homens e Deus. Além de pastor, Deus é também legislador, e pode, ainda, se afastar de seu próprio rebanho, por exemplo, por cólera. Uma segunda limitação consiste no fato de que não existia, entre os hebreus, uma instituição pastoral propriamente dita. Os reis (talvez com exceção de Davi) não eram considerados pastores. Apenas com a Igreja cristã veremos a pastoral tornar-se essencial, sobrepondo-se às outras formas de relação com a divindade e, principalmente, cercado-se de um conjunto coerente de leis, técnicas e procedimentos de conduta¹⁰⁴.

O primeiro sintoma da institucionalização do pastorado é a multiplicação dos pastores. Cristo, sem dúvida, foi pastor, mas não apenas ele, também os apóstolos passam a ser considerados pastores. Do mesmo modo – a partir do livro de Gregório, o Grande, o *Liber pastoralis* – os bispos e os abades também são apontados como pastores. Mais tarde, com o aparecimento do protestantismo, inaugura-se ainda uma disputa em torno da figura do pastor, quando a categoria passa a ser estendida até mesmo aos padres. O importante é que, somente a partir do século III, o pastorado pode transforma-se em uma gigantesca e inédita rede institucional. “O poder religioso é portanto o poder pastoral”¹⁰⁵, conclui Foucault.

Sabemos que, durante o medievo, e mais além, o poder religioso esteve em constante relação com o poder político; muitas vezes confundindo-se e conflitandose com ele. Isso ocorre porque, para encarregar-se das almas dos indivíduos, a pastoral não pode deixar de intervir na conduta cotidiana, na gestão da vida, dos bens e das riquezas dos cristãos. Contudo, Foucault insiste que o poder pastoral permanece ao longo do cristianismo medieval, um fenômeno distinto do poder

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. Um retrato de Foucault. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34. p. 145.

¹⁰⁴ FOUCAULT, 2008. p. 201.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 203.

político. Suas técnicas e seu funcionamento guardam distância, ou melhor, certa autonomia em relação ao poder secular. Ao menos até o século XVIII, o rei continua sendo rei, pois exerce seu poder de forma imperial, já o pastor continua sendo pastor, pois exerce seu poder de modo místico. Cristo é o pastor por excelência, enquanto César é o soberano¹⁰⁶. Entre o poder pastoral e o político houve, sem dúvida, interferências mútuas, intermediações e apoios, ou seja, formas de comunicação e interpelação que não devem nos cegar para suas peculiaridades ou para os diferentes planos em que se situam, de um lado, o pastorado cristão, e, de outro, o poder soberano. Mas em que reside, exatamente, essa peculiaridade? O pastorado, segundo Foucault, distingue-se de outros dispositivos em ao menos três direções: a salvação, a lei e a verdade. Essa distinção não reside na simples presença desses três eixos, mas antes na forma mais complexa com que o pastorado ocidental trata essas questões. Vejamos.

No que diz respeito à salvação, o pastorado hebraico é marcado por uma espécie de “comunidade de destino”, pois há uma afinidade direta entre o destino do pastor e o de suas ovelhas, assim, ao salvar suas ovelhas, o pastor também se salva. Por outro lado, ao ter suas ovelhas condenadas, o pastor também se perde. Na pastoral cristã, essa relação de reciprocidade permanece, porém, mais do que uma simples rede global de responsabilidade, o novo pastorado torna essa relação mais complexa, delineada e infinitesimal. No cristianismo, o pastorado assume um aspecto integral, ou seja, é preciso assegurar a salvação de todos, de toda a comunidade, no limite, do próprio *orbis terrarum*. Contudo, tal integralidade deve ser balanceada por uma segunda característica distributiva. Se, em um primeiro movimento, o pastor lança seu olhar para todo o rebanho, em seguida, é preciso também observar de forma detalhada, próxima e atenta cada uma de suas ovelhas, permitindo-se assim um cálculo mais seguro de quais delas merecem ser sacrificadas, abandonadas ou expulsas para garantir a salvação do conjunto ou, ao contrário, quais merecem a luta para trazê-las de volta, ainda que isso implique arriscar o rebanho.

Para que a vigília do rebanho possa ser feita da maneira mais eficiente possível, o pastorado lança mão de uma série de técnicas. Entre elas está a “responsabilidade

¹⁰⁶ FOUCAULT, 2008. p. 203.

analítica”, quando o pastor deve, ao final de cada dia, prestar contas de todas as suas ovelhas, relatar e ponderar sobre os bons e maus atos de cada uma delas. A isso se deve somar o princípio da “transferência instantânea”, já que os méritos e deméritos de cada uma delas devem ser considerados, também, pertencentes ao próprio pastor. Mas ele deve ir mais além, pois não apenas perde-se *com* sua ovelha, deve também aceitar perder-se *por* ela. Isso significa estar disposto a expor seu corpo físico à morte para salvar o corpo de suas ovelhas, bem como expor sua alma ao perigo da tentação para salvar a alma de sua ovelha. Por exemplo, a condução das consciências envolve risco, uma vez que, ao conhecer os pecados e descobrir o mal que há nas pessoas, o pastor está arriscando a exposição de sua alma à tentação em nome da salvação de suas ovelhas.

Juntos, aspecto integral, paradoxalmente distributivo, responsabilidade analítica e transferência instantânea formam uma espécie de “economia dos deméritos e méritos”¹⁰⁷ que regula e particulariza o funcionamento do poder pastoral. Contudo, é preciso ainda relacionar o pastorado com seu segundo vetor: a lei. Para Foucault, o pastor cristão não é um homem da lei, pois não deve impor um mandamento geral. Ou melhor, essa não é sua função mais importante, uma vez que cada caso deve ser analisado de forma particular. O pastor deve assemelhar-se mais a um médico (que observa de perto seus pacientes) do que a um juiz (que submete os casos, relativamente únicos, a uma ordenação geral). Uma vez mais, observa-se que a ação do pastor é, essencialmente, individualizante e atenta. O que é próprio do pastorado cristão é que a relação entre o dirigido e o dirigente, não estando amparada principalmente na lei, transforma-se em uma relação de *obediência pura e incondicional*.

Trata-se de uma forma de submissão bastante diferente da submissão a princípios legais fixos, isto é, quando um indivíduo submete o outro por meio da aplicação de um código. No pastorado, ao contrário, temos a sujeição direta de um indivíduo a outro de forma que a “vida inteira deve ser codificada pelo fato de que cada um dos seus episódios, cada um dos seus momentos deve ser comandado, ordenado por alguém”¹⁰⁸. Foucault cita um exemplo relatado por Cassiano para ilustrar esse

¹⁰⁷ FOUCAULT, 2008. p. 229.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 232.

modelo de obediência. Uma ordem é dada a um noviço que estava ocupado com a cópia de um texto da Sagrada Escritura. Ao receber a ordem, ele interrompe, imediatamente, a cópia, não no fim de um parágrafo ou frase, nem mesmo no fim de uma palavra, mas no meio de uma letra, que é deixada para ser concluída apenas depois que a ordem tivesse sido cumprida¹⁰⁹.

Servidão integral, portanto, de um indivíduo a outro indivíduo, que, contudo, não é temporária e nem implica em um momento de finalização ou emancipação. A obediência pastoral tem como objetivo ela mesma, ou melhor, objetiva a produção de um estado de pura obediência. O intuito desse estado é “mortificar a vontade”¹¹⁰, quebrá-la e submetê-la plenamente. Ao contrário da *apathéia* grega, a pastoral quer eliminar a vontade própria. Temos, assim, um conjunto de práticas de obediência, colocadas em uma rede de comando na qual, mesmo aqueles que comandam, só o fazem porque são também comandados. Ou então, cria-se uma hierarquia de obediência e submissão que, em última instância, só se completa em Deus.

Além da salvação e da lei, o terceiro vetor da pastoral se manifesta em sua relação com a verdade. Vamos encontrar, aqui, uma espécie de “pedagogia da pastoral”: o pastor deve ensinar. O pastor-educador realiza o mesmo movimento particularista que encontramos nos vetores anteriores, ou seja, não ensina da mesma maneira para todos, uma vez que adéqua o ato educativo a cada tipo de ouvinte, o rico, o pobre, o alegre, o triste, o são, o doente, entre outros. Mas isso não basta para caracterizar a produção da verdade na pastoral. A educação pastoral ambiciona a modulação direta da vida cotidiana, fazendo uso da vigilância da forma menos descontínua possível, exercitando um olhar exaustivo sobre o mundo dos homens de modo que o que resulta disso é “um *saber perpétuo* [grifo nosso] que será o saber do comportamento das pessoas e sua conduta”¹¹¹.

Outro aspecto da produção de verdade pelo poder pastoral é a direção contínua da consciência. Ao contrário dos procedimentos vindos da Antiguidade, quando a direção da consciência era, essencialmente, episódica, voluntária e, por fim, tinha o objetivo de tornar a pessoa senhora de si, na pastoral observaremos vários casos

¹⁰⁹ FOUCAULT, 2008. p. 233.

¹¹⁰ Ibid., p. 235

¹¹¹ Ibid., p. 239.

em que a direção da consciência era não apenas obrigatória (como no caso dos monges), mas absolutamente permanente. Ou seja, é algo que se deveria fazer por toda a vida, independentemente do estado – alegria ou tristeza, saúde ou doença – em que o indivíduo possa se encontrar. Seu objetivo era diverso do exame conforme praticado na Antiguidade, pois deixa de ser um instrumento de controle de si para tornar-se um instrumento de dependência em relação ao outro.

Em resumo, a pastoral cristã desloca o problema da salvação de sua temática geral para recolocá-lo em economia infinitesimal dos méritos e deméritos, desarticula a aceitação global que se coloca em relação à lei para criar uma relação de obediência absoluta de um indivíduo para com outro e, por fim, em relação à verdade, não apenas insiste na imposição de uma verdade externa, mas também na implantação de um tipo de poder no qual algo como uma verdade secreta, ou melhor, interior aos indivíduos, transforma-se em objeto de exercício do poder, buscando assegurar uma relação de obediência integral. Dessa forma, o poder pastoral situa-se em um plano de vigilância significativamente diferente do poder soberano. Esse último, em *Vigiar e punir*, é caracterizado como uma espécie de “física do poder”, quando a autoridade emana, corporificada, da marcante personalidade do soberano¹¹². O soberano tem direito de vida e de morte sobre seus súditos, o que significa que ele pode *fazer morrer e deixar viver*, ou seja, em última instância, é apenas por causa do soberano que o súdito tem o direito de estar vivo e, eventualmente, de estar morto; ou seja, é um poder negativo, que limita, subtrai e expropria. Esse poder, contudo, não é exercido em termos absolutos ou incondicionais, pois desempenha, no limite, um direito de réplica, exercido principalmente em dois momentos. Primeiro, quando expõe os súditos à morte no caso de ameaça de inimigos externos ou, segundo, quando um dos súditos se rebela contra as leis do soberano.

O poder soberano comanda a vida através da morte, é um direito de causar a morte. Sua ação é marcada pela subtração de riquezas, pela extorsão de produtos, bens, serviços e pela apreensão de coisas – o tempo, os corpos e, enfim, a vida¹¹³. Em

¹¹² Cf. ROSA, Ronney Muniz. Subjetividade produzida: poder e disciplina em uma problematização foucaultiana. In: BAPTISTA, et al. *Cidadania e subjetividade: novos contornos e múltiplos sujeitos*. São Paulo: Imaginário, 1997. p. 229-263.

¹¹³ FOUCAULT, 1988. p. 127-128.

muitos sentidos, sua lógica é contrária ao poder pastoral que, por sua vez, pretende *conduzir* por meio do cuidado, da atenção e da aproximação direta da vida cotidiana, incidindo menos sobre o corpo e mais diretamente sobre as subjetividades. Ou ainda, o poder soberano é puntual, sua presença é inconstante, descontínua e, talvez por isso, compense sua relativa raridade com a forma espetacular com que se apresenta, por exemplo, nos rituais de suplício e punição dos corpos dos condenados. São, portanto, duas lógicas diferentes. Em oposição à relativa “exterioridade” da soberania, ou seja, sua despreocupação com a condução das almas e sua ação direta, embora inconstante, sobre os corpos, a pastoral apresenta um interesse especial pelos pensamentos secretos e os desejos escondidos do indivíduo – de certa forma, preenchendo os espaços negligenciados pelo soberano. Ou então, diante da ação fragmentada e intensa do soberano, a pastoral acomoda um sistema de vigilância disperso e potencialmente ininterrupto. Nesse sentido, podemos ver com mais clareza o porquê de Foucault insistir na especificidade dos dois vetores, a despeito de todos os seus contatos e intercâmbios.

Da mesma forma, podemos visualizar, ainda que esquematicamente, todo um campo de proximidade entre a ação da pastoral e as sociedades disciplinares. A disciplina atua de forma discreta e contínua sobre a “alma” dos indivíduos, estabelecendo parâmetros de pensamento e ação, prescrevendo comportamentos normais ou desviantes. De forma semelhante à pastoral, ela não se sustenta por meio de ações negativas ou proibitivas, ao contrário, funciona com base na vigilância e na incitação. Passa a *produzir forças*, não mais a destruí-las. Esse dispositivo faz parte da formação de uma sociedade burguesa e foi um instrumento fundamental da constituição do capitalismo industrial¹¹⁴. Na disciplina, como na pastoral, não é mais exclusivamente ao corpo que se dirigem as punições. O corpo e o sangue, objetos da punição do soberano, são substituídos por uma realidade incorpórea, quando o castigo volta-se para o coração, o intelecto, a vontade e as disposições¹¹⁵.

Aparentemente, o poder pastoral não desenvolveu um dispositivo tão abrangente como a disciplina moderna. Foucault falou em uma “sociedade disciplinar”, mas

¹¹⁴ FOUCAULT, 2003c. p. 188.

¹¹⁵ FOUCAULT, 2004c. p. 18.

nunca de uma “sociedade pastoral”. Porém, a pastoral não deixa de configurar um dispositivo, um dispositivo de conduta, forte o suficiente a ponto de ser considerado opressivo por certos indivíduos ou grupos.

4.3 Contracondutas e resistências

Embora deixe fora de sua análise o que chamou de “grandes limitadores externos do pastorado católico”¹¹⁶, para Foucault, a crise do pastorado está ligada às resistências contra esse dispositivo. Ele divide os grandes limitadores em dois tipos, as resistências passivas e as ativas. As “resistências passivas”¹¹⁷ eram aquelas praticadas pela parte da sociedade que ainda estava em processo de cristianização, ou melhor, que era apenas parcialmente cristianizada e que permanecia reticente a certas práticas ou técnicas utilizadas pela pastoral como, por exemplo, a obrigação da confissão, estabelecida pelo Concílio de Latrão em 1215. Em segundo lugar, estão as resistências ativas, ou seja, as que se chocaram frontalmente contra o pastorado – ainda que, em alguns casos, para se apropriar dele –, como a bruxaria, os cátaros ou mesmo a Reforma.

Não é sob essa ótica que Foucault pretende abordar a crise do pastorado. Em suas próprias palavras, seu objetivo é “pesquisar alguns pontos de resistência, das formas de ataque e contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado”¹¹⁸. Para nós, essa é uma observação importante, pois se ele não deixa de levar em conta outras ações que limitaram o exercício da pastoral, sua escolha e seu interesse residem justamente nas resistências “internas” ao pastorado, ou seja, nas práticas que se colocam diretamente contra seu funcionamento. Trata-se de um campo relacional, no qual o que está em jogo é aquilo que é mais caro, que é alvo e objeto tanto da pastoral quanto das resistências: a conduta. Não por acaso Foucault evita termos como revolta, desobediência, insurreição e, principalmente, dissidência, nomeando as resistências ao pastorado de *contracondutas*. O poder pastoral anseia por conduzir, assim, correlativamente, aparecem movimentos que ambicionam outra

¹¹⁶ FOUCAULT, 2008. p. 255.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., p. 256.

forma de condução, para outros objetivos, por meio de outros procedimentos ou procuram escapar da própria conduta externa e reivindicar o direito de conduzir a si próprio. Ou então, como o próprio Foucault não coloca em questão o conceito de resistência, pode-se dizer que a *contraconduta é uma forma história específica assumida pelas resistências quando se encontram às voltas com o poder pastoral*.

Voltaremos a esse ponto, por enquanto, basta observar que, contra a economia da salvação, da obediência e da verdade promovida pela pastoral, a contraconduta assume múltiplas formas de resistir. A primeira delas é o ascetismo. Ora, entre os séculos III e IV, o pastorado cristão institucionalizou-se. Como vimos, esse movimento provocou uma significativa mudança na organização do antigo pastorado com o aparecimento de novas técnicas como a obrigatoriedade da vida comum para os monges, a hierarquia em torno do abade e seus subordinados, as regras reguladoras do comportamento cotidiano e a relação de obediência pura ao superior. Para Foucault, o que estava em jogo, ou melhor, o que precisava ser controlado e limitado pelos novos arranjos institucionais da Igreja eram os “excessos” cometidos pelas práticas ascéticas, ao menos conforme eram praticados pelas religiosidades antigas – a anacorese egípcia ou síria, por exemplo¹¹⁹.

Em muitos aspectos, o ascetismo opõe-se à obediência. Por exemplo, o ascetismo antigo funciona como “um exercício de si sobre si”¹²⁰, como uma relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, por isso, trata-se de algo significativamente diferente da relação de obediência pura, estabelecida pelo pastorado cristão. No mesmo sentido, o asceta antigo, em suas práticas, em sua dor – ele se recusava a comer e impunha a si mesmo o chicote –, passava por um processo de dificuldade crescente até que atingisse o estágio em que se tornava dirigente do seu próprio ascetismo. Tudo isso faz com que ascetismo e obediência sejam duas estruturas diferentes. Não que o primeiro seja completamente estranho ao cristianismo mas, em certos aspectos, não há dúvida de que ele conflita-se com o poder pastoral, uma vez que:

(...) o ascetismo é (...) uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pelo qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essa estrutura de poder [o pastorado]. O

¹¹⁹ FOUCAULT, 2008. p. 270.

¹²⁰ Ibid., p. 271.

ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e controvertida, que se tornou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessabilidade por um poder superior.

Em outras palavras, o ascetismo tornou-se uma forma de sufocamento da obediência externa. Foi, portanto, uma maneira de resistir ao poder pastoral. Contudo, houve outro modo menos individualizante de não se submeter a tal poder: a formação de comunidades. Algumas comunidades medievais se agrupam justamente para questionar ou recusar a autoridade do pastor, por exemplo, partindo do princípio de que Roma é representante do anticristo e representa, ainda, a nova Babilônia. Outras se perguntam se um pastor, ao ser nomeado pela Igreja, mantém sua autoridade ao encontrar-se em estado de pecado mortal – ao que Wyclif, e depois Jan Hus, responderão negativamente, uma vez que, às vezes, é bom não obedecer ao pastor. Ou então, em certos casos, há certa heresia na obediência¹²¹. O que está em jogo aqui é a recusa do poder sacramental e da prática de se batizar a criança ao nascer, como se pode encontrar, por exemplo, entre os valdenses, os hussitas e, claro, os anacoretas.

As comunidades de contraconduta tendem ainda a recusar o dimorfismo entre padres e leigos, conforme se vê na organização pastoral, substituindo-o por relações mais provisórias, mediadas, por exemplo, por eleições, como fazem os taboritas. Ou seja, é uma maneira de colocar em xeque o sacramento conforme determinado pela Igreja. Existem também as curiosas inversões de hierarquia, quando, em certas comunidades, as pessoas de pior reputação ou honra, os tidos como mais depravados, são escolhidos para pastorear o rebanho. Na Sociedade dos Pobres, Jeanne Dalbenton foi escolhida como líder por, supostamente, ter a vida mais desregrada de toda a comunidade. Nesse e em outros, casos trata-se da organização de uma “contrasociedade”, de uma “inversão das relações e de hierarquia social”¹²².

A terceira configuração da resistência ao poder pastoral é a mística. Com ela, um jogo de visibilidades completamente oposto ao sistema do pastorado é colocado em funcionamento, pois a alma de um indivíduo não mais se mostra a outro para ser examinada, como acontece na prática do confessor, ao contrário, ela vê a si

¹²¹ FOUCAULT, 2008. p. 276.

¹²² Ibid., p. 279.

mesma, escapando ao exame externo. Ou seja, Deus se oferece diretamente à alma, sem necessidade da verdade transmitida pelo pastor. Ocorre, assim, uma espécie de revelação imediata, que coloca em curto-circuito toda a hierarquia de obediência construída pela pastoral. Na pastoral, “nenhuma comunicação da alma com Deus podia ser feita se não fosse, ou relegada, ou pelo menos controlada pelo pastor”¹²³; já, na mística, há uma comunicação imediata em forma de diálogo, de chamado e resposta ou mesmo “na declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus”¹²⁴.

Finalmente, os dois últimos contornos de resistência ao pastorado são o retorno ao texto sagrado e à escatologia. A pastoral é conhecida por colocar as escrituras em segundo plano, uma vez que o essencial era o ensino, a intervenção e a palavra do pastor. Por isso, muitas resistências à condução das almas realizaram um movimento de retorno à Escritura. Nesse quarto vetor da contraconduta, encontraremos a concepção de que o texto sagrado fala por si mesmo, ou seja, sua leitura e compreensão independem da mediação de um pastor. O pastor pode intervir, mas para esclarecer, para explicar, estando sempre subordinado ao texto. Quando ocorre a intervenção, esta só deve ser realizada para colocar o leitor em contato com o texto sagrado. Ou seja, é importante que ele se encontre diretamente com a palavra revelada, pois, segundo essa concepção, Deus quis revelar a si mesmo aos homens. E, por fim, a última forma de desqualificar o poder pastoral é afirmar a proximidade do fim dos tempos quando o único e verdadeiro pastor retornará. Nesse momento, os homens que se querem pastores estão dispensados de seu trabalho de condução das almas, já que Cristo está prestes a voltar. Por exemplo, segundo Joaquim de Fiore, quando o terceiro tempo se aproxima, é o próprio Espírito Santo que desce à Terra. Ora, o Espírito Santo não se encarna exclusivamente, mas se dissemina entre os fiéis, distribuindo para todos e cada um a centelha de sua santidade. A era dos pastores estaria, portanto, encerrada.

Escatologia, retorno à Escritura, mística, comunidade e ascese são, portanto, vetores fundamentais da contraconduta medieval, ou seja, “elementos-fronteira”¹²⁵ do cristianismo, meios táticos da luta antipastoral. Porém, apresentar as principais

¹²³ FOUCAULT, 2008. p. 281.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., p. 283.

linhas do poder pastoral para, em seguida, analisar as resistências pode passar a impressão de que as contracondutas se organizaram secundariamente, como se fossem contra-ataques ou reações. Nada disso. Foucault levanta uma hipótese diferente: desde seu processo inicial, ou melhor, de forma paralela ao seu desenvolvimento, encontramos relações de enfrentamento ou hostilidade entre poder pastoral e contraconduta. Ou então, o próprio poder pastoral se constituiu contra certa embriaguês dos comportamentos religiosos antigos, como, por exemplo, a destruição do mal que há na matéria por meio da exarcebação (cometer todos os pecados possíveis, ir até o fim no domínio do mal, pecar ao infinito) ou a inversão do reinado daquele que criou o mundo (amar Esaú, glorificar Sodoma). Em resumo, haveria uma “correlação imediata e fundadora entre conduta e contraconduta”¹²⁶.

4.4 Contradispositivo

Poder e resistências são concebidos como estando *em relação*, sem determinismos, uma vez que a dinâmica de um é modificada pelo movimento do outro. Essa interdependência garante a especificidade – e não a autonomia – das resistências. Por exemplo, ao assumir a forma de contraconduta ela se torna distinta, em sua configuração e em seus objetivos, das resistências ao poder soberano ou das revoltas contra a exploração econômica. Não são nem primárias nem secundárias em relação aos poderes, mas constituídas em seu contato incessante com ele; estão encerradas em uma espécie de impossibilidade de escapar por completo, enquanto, ao mesmo tempo, recusam-se a participar inteiramente do funcionamento do dispositivo, por isso, muitas vezes optam por pervertê-lo, desqualificá-lo, deturpá-lo ou recusá-lo.

O poder pastoral encerra um dispositivo que faz circular submissão por meio da conduta. Contudo, não nos parece apropriado conceber esse ou outro dispositivo sem levar em consideração suas linhas de resistência. Vimos que as resistências são imanentes ao funcionamento do poder, agem como réplicas políticas, sempre múltiplas, acentradas, o que nos leva a pensar também que, sem elas, os próprios

¹²⁶ FOUCAULT, 2008. p. 258.

dispositivos tornar-se-iam estáticos e, no limite, vazios. Ou então, se o dispositivo é um vínculo que compreende e conecta as relações de poder, as resistências funcionam como *contradispositivos* na medida em que não cansam de inverter, recusar, reorganizar e perverter o seu funcionamento.

Quando busca responder à questão “o que é um dispositivo?”, vimos que Deleuze indica, como uma de suas dimensões, as *relações de força*. Porém, um ponto curioso e que talvez precise ser repensado é o seguinte: para explicar esse vetor que maneja, canaliza e retifica visibilidades e dizibilidades, essa força que é invisível e indizível e que se embaraça em todas as outras linhas do dispositivo, é ao “campo do poder” que Deleuze se remete. Contudo, não seria mais exato definir essa dimensão como constituída, ao mesmo tempo, por um vetor-resistência e um vetor-poder? O próprio Deleuze já havia se perguntado sobre certa inconveniência do conceito de poder para definir as relações de força¹²⁷. Por isso, se o saber é definido como uma relação entre duas máquinas irreduzíveis uma a outra (*a fala é cega, a visão é muda*), o mesmo não aconteceria com a dimensão das relações de força? Somos levados a pensar que a linha de força é, na verdade, dupla. Ou então, trata-se de duas linhas imanentes, dispersas e fluidas, que circulam em conjunto pelo dispositivo e nele se embaraçam. Assim, poderíamos conceber as resistências como algo além de um sétimo postulado que define ou complementa o poder, mas também como um vetor próprio do dispositivo, um traço do qual ele não consegue livrar-se e com o qual ele entra em combate; uma linha que ele persegue e espreita, mas que, por outro lado, ameaça-o, o enfrenta-o e o recusa. Duas linhas que não são equivalentes. Para distingui-las, precisaríamos dizer (adiantando-nos um pouco em relação aos capítulos procedentes) que uma delas *pende* para a ação, a outra, para a reação.

A linha difusa das resistências nunca é suprimida. Ela irrompe de maneira cega ou muda por todo o dispositivo, em geral guardando com a linha do poder uma relação bastante próxima, embora, para nós, exterior e heterogênea. Ameaça formar um contradispositivo na medida em que transporta o potencial de contaminar o dispositivo, infectando fragmentos do visível e do dizível ou intensificando processos de subjetivação. As resistências tornam-se contradispositivo quando, menos do que

¹²⁷ Cf. DELEUZE, 1993. p. 16-18.

atacarem uma manifestação específica, elas desestabilizam a própria circulação de poder no dispositivo, afetando sua ação administradora. Ou seja, as resistências são uma ou mais linhas que circulam por todo o dispositivo e não há dispositivo que não comporte essas linhas. Já o contradispositivo se forma quando essas linhas atingem uma velocidade tal que ameaça desestabilizar o dispositivo, pois há um momento em que elas *escapam*, a ponto de forçar o movimento (reativo) da linha do poder e impeli-lo a organizar uma nova configuração que, sem dúvida, almeja capturar as linhas fugidias. Trata-se de um campo interior ao dispositivo, mas que é também capaz de atravessar seus limites ou perfurar suas extremidades. *Toda linha de resistência comporta essa ameaça virtual: inventar um contradispositivo por contaminação, perfuração ou fuga.*

O final das sociedades feudais só foi possível porque um encontro incomum entre diferentes linhas resistentes se operou. De fato, as contracondutas atravessam o medievo, desviantes e heréticas, apenas para eclodir em um contexto em que os mais diferentes escorrimentos resistentes se cruzam e formam um fluxo comum: os trabalhadores se desterritorializam e abandonam as obrigações feudais, as propriedades passam a ser vendidas, novos meios de produção emergem e os descontentamentos religiosos se aglutinam, por exemplo, nas instituições reformadoras. Quando tudo está preparado, quando as linhas de resistência entram em um fluxo comum, elas produzem uma força tamanha que é até mesmo possível encontrar aqueles diversos vetores que apareciam, de maneira dispersa, nas revoltas de contraconduta em um único corpo. Domenico Scandella, mais conhecido como Menocchio, era um moleiro que viveu durante o século XVI, na região da Itália, e foi perseguido pela Inquisição. Carlo Ginzburg investigou os processos inquisitoriais contra ele e encontrou, em suas palavras, uma verdadeira ebulição de críticas ao poder pastoral. De uma só vez, Menocchio defendeu o contato sem intermediários de todos com o Espírito Santo, dizendo que a “majestade de Deus distribuiu o Espírito Santo para todos: cristãos, heréticos, turcos, judeus, e tem a mesma consideração por todos, e de algum modo todos se salvarão”; atacou os inquisidores e os membros da Igreja, associando-os às forças do mal, “E vocês, padres e frades, querem saber mais do que Deus; são como o demônio, querem passar por deuses na terra, saber tanto quanto Deus da mesma maneira que o demônio”; recusou o batismo, já que, “quando nascemos, já estamos batizados por

Deus” e, além disso, “o batismo é um invenção dos padres, que começam a nos comer a alma antes do nascimento”. Sobre a confissão disse ainda que “Ir se confessar com padres ou frades é a mesma coisa que falar com uma árvore”; rejeitou por completo a hierarquia da Igreja, “Acho que a lei e os mandamentos da Igreja são só mercadorias e que se deve viver acima disso”. E, por fim, perguntou-se: “E o que é esse tal Deus a não ser terra, água e ar?”¹²⁸. Menocchio vivia em meio à formação de um ou mais contradispositivos que ameaçam a circulação do poder pastoral e logo se tornou uma de suas manifestações. Isso quer dizer que ele expressa um movimento impessoal de comunhão de fluxos resistentes, que pode arrastar consigo Estados, formações econômicas, instituições religiosas e, também, indivíduos.

O mesmo movimento que vai das resistências difusas à configuração de um contradispositivo pode ser encontrado no sistema escravista brasileiro. Durante toda a vigência da escravidão, os escravos praticavam pequenos furtos, fingiam ignorância diante das ordens, promoviam sabotagens, incêndios e fugas. Essas recusas não se dirigiam necessariamente à instituição da escravidão *in totum*, era mais comum que se voltassem contra questões precisas, como um rompimento brusco das relações afetivas por ocasião de uma venda ou contra castigos considerados excessivos¹²⁹. Tais resistências geravam um impacto real sobre as forças sociais, modificando seu funcionamento e provocando rearticulações nas relações de poder. Porém, quando o tráfico interno de escravos – ou seja, o transporte de escravos em viagens terrestres que iam das regiões ao norte para os cafezais do sudeste – foi interrompido em 1880, alguns historiadores atribuíram o fato à necessidade de evitar o desequilíbrio na quantidade de escravos entre as províncias do norte e do sul ou mesmo ao espírito “progressista” dos novos fazendeiros do oeste paulista, que estariam decididos a acabar com o trabalho compulsório¹³⁰. Tais explicações, contudo, não levam em conta as revoltas dos próprios escravos. Quando Joaquim Nabuco propõe a proibição do comércio de

¹²⁸ Cf. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 51-54.

¹²⁹ CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 57.

¹³⁰ Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 207-212; COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difel, 1966. p. 465.

escravos entre as províncias, alega que São Paulo arrisca seu desenvolvimento “ao receber escravos que eram elementos ‘de desordem e de perturbação’”¹³¹. O peso dessas revoltas nas decisões dos políticos profissionais está também expresso na imensa quantidade de comutações de penas de escravos condenados à prisão – em todo o Brasil cerca de metade dessas “graças” dirigiam-se aos escravos revoltados do sudeste. O vigor das resistências escravas era ainda potencializado pelo medo da elite brasileira de que os escravos brasileiros repetissem a fórmula da Revolução do Haiti (1791-1804). Mesmo as mudanças que lentamente levam ao fim da escravidão no Brasil, como as leis do Ventre Livre (1871), a nº 3.310 (1886) – a que proíbe a aplicação de castigos corporais aos escravos foragidos – e a dos Sexagenários (1887), o movimento abolicionista e a proibição do tráfico, só se tornaram eficazes porque foram acompanhadas do avolumamento das fugas, ataques, revoltas e da formação de quilombos que ameaçam a circulação do poder por meio de uma conexão entre as lutas.

Recapitulando, encontramos duas grandes linhas heterogêneas (poder e resistências) que encerram toda sorte de apoios, intercomunicações e ondulações, que se rebatem uma na outra sem, contudo, torná-las homogêneas nem tampouco determinantes. As contracondutas são, precisamente, manifestações históricas específicas dessa realidade mais difusa que é *a resistência ao dispositivo*. Elas estão para o poder pastoral como a desorganização e a destruição dos rituais de suplício ou as revoltas camponesas contra os impostos estão para o poder soberano, ou ainda, como as lutas pelo pleno “direito” à vida, à satisfação, à saúde e ao corpo estão para a entrada da vida nos cálculos do poder. As resistências podem, contudo, encontrar um *devoir comum* que envolve, em um só movimento, as maneiras de produzir, os questionamentos religiosos, as migrações, os saberes e as revoltas de trabalhadores – o moleiro Menocchio é uma expressão, microscópica, de um movimento comum das resistências, tal como as fugas e os “crimes” cometidos pelos escravos podem entrar em um *devoir* resistente coletivo, sem a necessidade de um órgão central de coordenação. Trata-se de minar um ponto de apoio das relações de poder, mas também subverter e reinventar a rede que faz o poder circular. Quando levadas ao seu termo, as resistências *contradispositivam*, o que

¹³¹ CHALHOUB, 1990. p. 58.

quer dizer que elas deixam o poder em defasagem, nem que seja apenas por um momento.

5. Resistência como método

A inquietação em relação às resistências percorre o pensamento de Foucault como o fio de Ariadne. Funciona como um novelo que, à medida que se desembaraça, toma lentamente a forma de uma linha. Sua função, contudo, não é indicar a saída, pois mais importante que escapar do labirinto é desfazer o carretel. E Foucault só o desfaz para refazer, para suturar a linha à pele e inventar corpos insubordinados. Trata-se de uma linha que, por um lado, reencontra a ordem dos saberes para contaminá-la e, por outro, torna-se a própria condição de elaboração. Ou seja, Foucault faz mais do que analisar resistências; ele as *inventa*, fazendo do seu trabalho intelectual uma forma de resistir e transformando as resistências em parte do seu *método de pesquisa*.

5.1 Resistências como fim

Uma das primeiras criações resistentes de Foucault consiste em fazer com que os extratos do saber se voltem contra o poder. Em conhecida conversa com Gilles Deleuze, Foucault explicou como compreende o papel dos intelectuais diante dos sistemas de opressão. Segundo ele, houve um momento em que enfrentar a exploração significava, sobretudo, duas coisas: expor a verdade para aqueles que não a conheciam e dizer o real em nome daqueles que não podiam dizê-lo. Esse intelectual “universal” pretendia, nada menos, que representar a consciência de todos, por isso levantava sua voz contra as ideologias dominantes e tentava dissipar as ilusões das massas incultas. Porém, os deslocamentos históricos das resistências e do poder no século XX impõem aos intelectuais uma nova condição, a saber: o abandono da posição de “porta-voz” dos oprimidos e o reconhecimento de que os explorados não apenas sabem onde se encontram no sistema social, como são também capazes de dizer o que lhes é intolerável. O problema enfrentado pelo “intelectual específico” não é a falta de consciência das massas, mas a existência de um sistema de poder que barra, proíbe e invalida seus discursos¹³². Ou seja, a luta não se volta exatamente para uma tomada de consciência, mas contra o *silêncio imposto* ou *fala tomada* pelo poder.

¹³² FOUCAULT, 1979. p. 71.

A ação resistente do intelectual específico costuma ser colocada em oposição ao trabalho do intelectual universal, não raras vezes relacionado aos marxistas, mas é menos lembrado que não é esse o inimigo. Trata-se antes de combater normas, instituições, técnicas administrativas e pedagógicas, além de saberes e funcionários que não apenas se furtam a colocar em questão os efeitos opressivos produzidos pelo poder, mas trabalham diligentemente para aperfeiçoar suas tecnologias de vigilância e exploração. Para polir as lentes e reencontrar o oponente talvez pudéssemos recorrer a Slavoj Žižek que, em visita ao Brasil, comentou sobre a generalização do que chamou de perspectiva “*fukuyamista*”, quando não mais pensamos em recusar o poder e enfrentar sistemas econômicos e políticos. Segundo ele, esquerda e direita hoje se perguntam, respectivamente, “como tornar o sistema em que nos situamos mais justo, mais humano?” ou “como torná-lo mais eficiente, mais ágil?”¹³³. Em conformidade com Foucault, Žižek considera que a teoria deve ser convocada como elemento de luta, embora sugira contornos diferentes para o combate. Sem dúvida, são dois momentos distintos os que marcam os dois discursos dos filósofos. Isso deve ser levado em consideração quando notamos que Žižek aponta para a necessidade de inventar novas formas de ações coletivas e encontrar formas alternativas e radicais de enfrentamento em nível global, enquanto Foucault espregueia o chão e alude a um combate por meio de um sistema regional e localizado de resistências. Para ele, as grandes ideias engenhosas e a retórica inflamada não são eficientes no combate ao poder microfísico, mas sim a capacidade de utilizar a competência de forma crítica em situações específicas¹³⁴. No entanto, um mesmo problema se apresenta: a luta para ultrapassar a lógica do poder.

Ora, já que a verdade é um produto ou resultado de um jogo de forças, uma resistência se dá de forma específica, como uma espécie de contraestratégia, uma luta contra o poder na ordem do saber. Ou seja, se há uma “verdade do poder”, deve haver também um “poder da verdade”. Em artigo escrito para o *Le Monde*, em 1979, Foucault resume de forma admirável como concebe o seu próprio trabalho. Segundo ele, se o estrategista é o homem que diz: “Que importa tal morte, tal grito, tal

¹³³ ŽIŽEK, Slavoj. *Entrevista com Slavoj Žižek, programa Roda Viva*. Gravado em 15/10/2008 e exibido em 02/02/2009.

¹³⁴ ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 15-38.

insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos”¹³⁵, o antiestrategista é:

(...) respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho: não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi”¹³⁶.

Em torno desse deslocamento que vai do intelectual universal ao específico, está uma mudança na ação resistente da própria filosofia. Vimos que, no século XIX, a desigualdade, a miséria e o crescente empobrecimento dos trabalhadores se apresentavam como problemas a serem enfrentados pelo pensamento crítico. Já no século XX, o problema da miséria se encontra duplicado por outro: a *superprodução de poder*. Realizar uma analítica das relações de poder não é uma opção pessoal, mas uma imposição de uma “era dos extremos”¹³⁷, marcada por excrescências do poder, como o fascismo, o nazismo e o stalinismo. Contudo, em nossos tempos, não é tarefa simples fazer da filosofia um pensamento resistente. Após a ligação entre Rousseau, a Revolução de 1789 e o império napoleônico, entre Hegel e o Estado prussiano, entre Marx, o leninismo e o Estado soviético e, por paradoxal que seja, entre Nietzsche, Wagner e o Estado hitlerista, é possível pensar em uma filosofia que, efetivamente, resista? Em todos esses casos, filosofias da liberdade transformam-se em terror ou burocracia de Estado, filósofos que se colocaram em oposição direta ao poder transformaram-se, ainda que involuntariamente, em formas de autorizar ações excessivas das instituições políticas¹³⁸.

Foucault pensa que a filosofia pode desempenhar um papel de *contrapoder*, com a condição de que deixe de tentar impor suas leis ao poder, ou seja, que recuse sua posição de legislar, educar e prescrever. A filosofia que ele chamou de “analítica da política” não deseja participar do jogo da ciência e do poder, nem mesmo na posição de opositora, ao contrário, deseja repudiar o próprio jogo, fazer aparecer as relações de poder em sua forma crua e generalizada para enfrentá-lo adequadamente. A

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se? In: _____. *Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 81.

¹³⁶ FOUCAULT, 2004b. p. 81.

¹³⁷ Cf. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996a.

¹³⁸ FOUCAULT, 2004b.

tarefa do intelectual específico é espreitar e vigiar os excessos de racionalização do poder. Porém, essa tarefa só é possível se feita de maneira fragmentada e particular, observando experiências como a loucura, a doença, a morte, o crime ou a sexualidade, em que elas se manifestam de forma mais concreta.

5.2 Resistências como abertura

Indicamos, portanto, que é possível fazer do trabalho intelectual, de uma forma geral, e da filosofia, em específico, uma maneira de lutar contra o poder. Porém, suspeitamos que o papel das resistências vá ainda mais longe. Gostaríamos de nos perguntar se as resistências se apresentam não apenas como consequências desejáveis da atividade filosófica, mas como fundamentos do próprio método de pesquisa praticado por Foucault.

Para justificar a formulação dessa pergunta, há um texto importante escrito por Foucault chamado “O Sujeito e o Poder”, publicado em anexo na obra “Michel Foucault, uma trajetória filosófica”, de Dreyfus e Rabinow, que pode esclarecer algo. Nesse artigo, Foucault explica que sua pesquisa não teve como alvo os mecanismos de poder, mas compreender as diferentes formas com que os sujeitos são constituídos. Sua investigação, segundo essa interpretação, assume três direcionamentos. O primeiro deles é o estudo sobre os saberes e como eles buscam atingir o estatuto de ciência. Em segundo lugar, o estudo dos modos como os sujeitos são colocados em relação às instituições e são divididos (o louco e o são, os criminosos e os bons cidadãos, etc). E, por último, um estudo sobre o modo como os seres humanos tornam-se sujeitos por meios de “técnicas de si”, ou seja, a maneira com que os sujeitos lidam com sua própria subjetividade¹³⁹.

Porém, se o objetivo central de Foucault não era principalmente o poder, e sim a formação dos sujeitos, cabe perguntar por que tamanha dedicação ao tema? Isso só ocorreu porque ele não encontrava instrumentos metodológicos adequados para trabalhar o poder fora do modelo legal (que se pergunta “o que justifica o poder?”) e

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-251.

do modelo institucional (que se pergunta “o que é o Estado?”). Aproximamo-nos assim de uma questão importante. Segundo Foucault, é fundamental investigar as resistências, pois somente por meio delas é possível fazer a história do funcionamento do maquinário do poder¹⁴⁰. As resistências ocupam um papel fundamental na metodologia de Foucault, pois é somente por meio daquilo que está à margem, que está interdito e que se coloca contra a ação do poder, é possível entender, de forma adequada, as estruturas sociais ou as regularidades políticas de um campo social qualquer. Ou melhor, para compreender os dispositivos de poder, é preciso, antes, observar as estratégias antagônicas que se colocam, de uma ou de outra maneira, contra o mesmo.

Assim, um dos pontos nodais do pensamento de Foucault parece ter sido sumariamente ignorado, mesmo por aqueles que buscam investigar os dispositivos de poder contemporâneos. Por exemplo, os poderes midiáticos, as multinacionais e as novas instituições transnacionais (OMC, FMI, Banco Mundial) são mecanismos de dominação fundamentais do mundo global, porém, não raramente são investigados de forma isolada, sem considerar como parte importante de sua lógica aquilo que pretendem proibir, afastar ou capturar. A própria história do capitalismo foi, em alguns casos, narrada em forma de um simulacro que remete apenas a si mesma e pouco ou nada se refere aos movimentos de resistência¹⁴¹. Na perspectiva de Foucault, seria preciso perguntar contra que “ilegalidade” tal organização do poder se coloca, se quisermos compreendê-la de maneira mais intensa. Ou seja, trata-se de um método que parte em busca das oposições: insanidade contra a sanidade, criminalidade contra a lei, mulheres contra a opressão masculina, população contra a medicina, crianças contra os pais.

Dessa forma, encontramos, ao menos, duas maneiras de criar resistências. Na primeira delas, a resistência toma forma de um efeito do trabalho do intelectual específico: não só enfrenta o poder, mas recusa seu funcionamento administrativo e dá vazão a um saber menos comprometido com o potencial reativo e regulador do poder, um saber que se conecta à outra linha de força, aquela linha fantasma que assombra o poder, a linha vital da criação resistente. Em segundo lugar, deparamo-

¹⁴⁰ FOUCAULT, 1995. p. 234.

¹⁴¹ Cf., por exemplo, ARRIGHI, Giovanni. *O Longo Século XX*. Editora Unesp, São Paulo, 1996.

nos com as resistências como método de invenção/investigação de um saber que resiste *a priori*, desde seu próprio procedimento, um saber que nasce resistindo. Alguns poderão dizer que esse não foi, realmente, um método de Foucault, pois se trata, na verdade, de uma descoberta tardia a qual ele apenas fez reencontrar seus trabalhos mais antigos. Porém, como bem sabia Nietzsche, as compreensões mais valiosas são cridas tardiamente, as “compreensões mais valiosas são os métodos”¹⁴².

O método das resistências não é, contudo, uma simples técnica, está profundamente conectado às resistências no presente e, por isso, relaciona-se com certas características dessas lutas: são lutas transversais e que não respeitam as fronteiras nacionais; não criticam apenas o acúmulo de riqueza, mas o excesso de opressão política que a concentração de riqueza implica; são, ainda, lutas imediatas, pois não visam ao inimigo “mor” e a construção de uma utopia futura, mas sim enfrentar os pontos locais e reais em que os poderes atuam; inauguram uma nova relação com a individualidade, pois, por um lado, enfatizam o valor da diferença e reivindicam o direito à singularidade e, por outro, criticam as forças que separam e impedem a vida comum, ou seja, não são a favor nem contra o indivíduo, mas são contra o governo das individualidades. Tais lutas realizam uma crítica dos “regimes de saber”, ou melhor, sobre a maneira como os saberes são monopolizados e impedidos de circular livremente e, finalmente, são lutas contra as respostas “científicas” e administrativo-burocráticas para a pergunta “quem somos nós?”. Reivindica-se, portanto, o direito de encontrar mecanismos próprios de identificação e de construção subjetiva¹⁴³.

A investigação dos dispositivos de poder no passado se tornou importante para Foucault justamente porque as lutas do presente não se colocam, apenas, contra uma instituição ou classe específica, mas contra determinadas “técnicas de poder”. Ou, melhor ainda, são lutas contra todos os poderes atuantes que querem tomar posse ou controle da formação dos sujeitos (que querem formar nossa consciência e até mesmo nosso autoconhecimento). Tais lutas marcam duas formas de uma mesma insatisfação: a primeira em relação ao modelo de luta política apresentado

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a. p. 255.

¹⁴³ FOUCAULT, 1995. p. 234-237.

por certo marxismo, e, a segunda, contra as tecnologias do desejo e de interpretação de si advindas da psicanálise.

Insistimos, portanto, em nossa hipótese: o deslocamento ou a busca de novas configurações possíveis de resistência incidem diretamente sobre a investigação histórica dos dispositivos de poder. Dessa forma, as resistências estão diretamente ligadas às rupturas na produção filosófica de Foucault. Saber, poder e subjetivação remetem diretamente ao “presente” e a três tipos de lutas. No primeiro caso, a luta contra os saberes que pretendem tomar para si os discursos e que enunciam a verdade sobre o sujeito (uma religião, uma etnia, uma teoria, uma tendência política) – esse é o momento em que Foucault dedica-se à arqueologia dos saberes. No segundo caso, a oposição contra as formas de poder que separam os indivíduos entre si e daquilo que eles produzem (momento da genealogia, em que Foucault investiga as tecnologias do poder). E, em terceiro lugar, a luta contra os dispositivos que interpretam e controlam as relações dos indivíduos consigo mesmo – esse é o momento da Ética, quando Foucault investiga os processos de subjetivação.

Os três tipos de luta não se separam mecanicamente, porém *prevalecem* em certos momentos históricos. Por exemplo, na Idade Média, as “heresias” sugerem a insatisfação com o monopólio da verdade por parte da Igreja. Já nos séculos XIX e início do XX, ocorrem lutas operárias ou camponesas em diversas partes do globo contra o monopólio da riqueza. Em meados do século XX, predominam os combates contra os modelos de subjetivação, ou melhor, de submissão das subjetividades. Essa última prevalência de uma “guerrilha subjetiva” ocorre porque os dispositivos nunca tiveram, como hoje, tamanho poder de individualização, ou seja, de formatar nossas individualidades. Contudo, o intrigante no trabalho de Foucault é que a formulação, segundo a qual o poder atua diretamente na formação das subjetividades, não o leva ao estudo direto de instrumentos midiáticos e informacionais do presente, ao contrário, ele nos mostra que tal técnica é muito antiga e remete, por exemplo, à pastoral cristã. A filosofia se transforma assim em uma forma de dizer o presente, de “espreitar a emergência de forças que se sublevam”¹⁴⁴, uma ontologia do presente ligada às formas de resistência ao poder.

¹⁴⁴ ARTIÈRES, Phillipe. Dizer a atualidade: o trabalho diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 17.

Nesse sentido, nos dias “atuais”, a questão não é a de uma “liberação” (sexual ou não) que nos leva a perguntar “quem somos nós?” ou “quem sou eu?”, mas nos liberarmos desse Eu que foi constituído ou instituído em nós pelos poderes de individualização das múltiplas instituições, incluindo a psiquiatria e o próprio Estado.

Com o que expusemos até aqui não desejamos reduzir a complexidade e multiplicidade do pensamento de Foucault, transformando-o naquilo que Marc Bloch chamou de “devoto do imediato”¹⁴⁵. Importa-nos, contudo, destacar a urgência da ontologia das lutas no presente. Seu retorno ao passado e à investigação histórica sobre os sistemas de encarceramento ou sobre o dispositivo da sexualidade são, entre outras coisas, uma busca de uma nova compreensão do funcionamento do poder realizada por meio das lutas no presente.

¹⁴⁵ BLOCH, Marc. *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 60.

6. Resistência ativa: como resistir duas vezes?

No mundo contemporâneo, encontramos alguns sintomas de que as ações resistentes e também a compreensão sobre o que são as resistências mudaram. Trata-se de um deslocamento que envolve tanto o pensamento quanto a prática (sem que eles se separem mecanicamente). Vejamos, rapidamente, alguns exemplos que indicam essa mudança.

6.1 Primado das resistências

Já demonstramos que, para Foucault, as resistências são imanentes, descontínuas, específicas, além de pontos de partida investigativos. Essa formulação indica que o filósofo-historiador não é apenas responsável por hipóteses inéditas sobre as tecnologias do poder, mas que as encontrou por meio de um diagnóstico das resistências do presente. Em um segundo exemplo, o historiador inglês Edward Thompson, discordando de boa parte da tradição marxista a qual ele mesmo se reconhece vinculado, recusa a interpretação clássica que enxerga a formação da classe operária inglesa como consequência do processo de industrialização capitalista. Para ele, o advento da indústria moderna é que resulta da luta de classe operária, ou seja, a formação da classe operária é condição para a que a própria industrialização possa ocorrer, e não seu simples resultado. O modo de produção e as forças produtivas são vistos como um efeito do processo histórico real de luta dos trabalhadores. Essa inversão tem consequências políticas importantes, entre elas uma renovada noção de “classe social”, uma vez que sua formação se dá *na e pela* luta e não como resultado da conscientização realizada por uma vanguarda política ou intelectual¹⁴⁶.

Se a luta operária está na base da constituição do mundo industrial, não é ainda mais sugestivo entrever a emergência do capitalismo como fruto de ações resistentes? Pois é o que sugere Robert Brenner quando recusa explicações

¹⁴⁶ Cf. THOMPSON, Edward Palmer. Algumas observações sobre Classe e “Falsa consciência”. In: NEGRO, A.L.; SILVA, S (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. p. 269-281. Cf. ainda SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. In: NEGRO; SILVA, 2001. p. 59-69.

demográficas ou comerciais e defende que, em meados do século XV, foi o campesinato quem rompeu definitivamente com os controles feudais e, por meio da migração e do enfrentamento, construiu novos espaços de liberdade em relação ao regime medieval¹⁴⁷.

Outro exemplo da importância da noção de resistência pode ser encontrado na obra escrita por Michael Hardt e Antônio Negri, *Império*. Para explicar o confronto entre o que chamam de “multidão” e a organização política do Império, os autores recorrem ao emblema do Império Austro-Húngaro: a águia de duas cabeças¹⁴⁸. Porém, ao contrário do símbolo original, no Império contemporâneo, as cabeças se voltam para dentro, como se estivessem encarando e atacando uma a outra. A primeira cabeça é constituída por uma máquina de comando biopolítica que, constantemente, propõe a ordem e a paz, apesar de efetivamente exercer seu poder por meio de uma ação militarista e policial. A outra cabeça representa uma pluralidade de subjetividades interligadas, que trabalham e produzem no mundo globalizado, é produtiva, criativa e está em constante animação. Trata-se de uma multidão que vive *dentro* e *contra* o Império, em uma espécie de nomadismo universal. Contudo, as duas cabeças não se encontram no mesmo nível, pois a águia imperial se ergue contra a multidão e a submete ao seu comando, como um Leviatã pós-moderno. O Império revela-se uma força produtora de submissão e obediência, mas é vazia, espetacular e parasitária. Segundo Hardt e Negri, a multidão é a força viva da nova ordem contemporânea, ao passo que o Império funciona como um aparelho de apropriação, que sobrevive à custa da vitalidade dessa multiplicidade a quem submete.

O que gostaríamos de mostrar com esses exemplos, descritos tão rapidamente e, aparentemente, tão distantes e estranhos uns dos outros? Parece que um novo reconhecimento paira sobre o trabalho dos operários ingleses da primeira Revolução Industrial, as sedições camponesas do fim do medievo, os loucos ou os prisioneiros encarcerados pelos regimes disciplinares e biopolíticos e sobre as multidões que vivem sob o mando imperial: o reconhecimento da *afirmatividade das resistências*. Conforme vistos por Thompson, os operários são elementos constitutivos da radical

¹⁴⁷ BRENNER, Robert. Agrarian class structure and economic development in Pre-Industrial Europe. In: ASTON, T. H; PHILPIN, C. H. E (org.). *The Brenner debate*. New York: Syndicate of Oxford University. 1985. p. 10-64.

¹⁴⁸ Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005a. p. 78-84.

mudança econômica e social promovida pelo nascimento da indústria moderna, além de serem, ainda, agentes de sua própria constituição como classe, dispensando a conscientização da Vanguarda e noções como a de “falsa consciência”. Por sua vez, Foucault reconhece a dívida que suas inovadoras concepções sobre o poder possuem com as resistências do presente e também sugere a impossibilidade de uma compreensão adequada da dinâmica desses dispositivos sem recorrer às resistências. Brenner destaca as revoltas e migrações camponesas como uma importante força de desestruturação do universo feudal, enquanto Hardt e Negri vão ainda mais longe quando veem na multidão a força produtiva fundamental de nossos tempos e tomam os dispositivos de poder contemporâneos como parasitários em relação à criatividade daquela.

Os quatro exemplos citados são esforços muito diferentes, em certos aspectos opostos¹⁴⁹, mas que indicam a necessidade de reconhecer a capacidade, ao mesmo tempo criativa e resistente, que advém dos que convivem com as tecnologias do poder, mas mantêm em relação a elas certa “distância”, muitas vezes conflituosa. Em outras palavras, trata-se de notar a importância dos movimentos de recusa e luta, reconhecendo sua diferença em relação à organização do poder. Isso sugere a possibilidade de abandonar a perspectiva segundo a qual o poder é o núcleo da criatividade e da invenção humana e, no mesmo sentido, recusar a enxergar a vida pelos olhos do poder, dando-lhe um crédito que deve ser buscado em outra linha de força.

6.2 Preparação do terreno: Nietzsche-Deleuze.

O pensamento de Gilles Deleuze é extremamente profícuo para buscar conceitos que seguem de perto os movimentos de fuga que o poder busca, constantemente, barrar ou capturar. Em sua obra sobre Nietzsche, encontramos ao menos três vetores importantes para compreensão das resistências, sem os quais parte do que dissemos até aqui perde seu vigor. Primeiramente uma questão metodológica: a

¹⁴⁹ Para uma oposição entre Foucault e Thompson Cf. ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. Experiência: uma fissura no silêncio. In: _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007. p. 133-148.

possibilidade de pensá-la como *força*, portanto livre das noções enrijecidas de “sujeito” e mesmo de “classe social”. Segundo, a capacidade ativa e afirmativa das resistências, sua especificidade, sua lógica própria e, principalmente, sua potência criativa. E, por fim, a observação de seu movimento não-dialético, ou seja, nômade, livre das categorias do negativo e da submissão da diferença.

A obra de Deleuze sobre Nietzsche foi escrita em momento crítico. Surgiu após um intervalo de oito anos sem publicações, tempo significativo, se levarmos em consideração a intensa produção dos anos posteriores. Porém, esse “buraco de oito anos”¹⁵⁰ não indica inatividade. Ao contrário, Deleuze sugere que talvez sejam essas lacunas que comportam os verdadeiros deslocamentos do pensamento. Um indício da importância de incluir Nietzsche como aliado encontra-se na carta que escreveu a Michel Cressole¹⁵¹. Nela, comenta sobre as maneiras que arquitetou para escapar às castrações da História da Filosofia e explica que concebeu sua relação com os filósofos de quem se ocupou como uma espécie de “imaculada concepção”: imaginava-se chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho. Ou seja, era importante que os autores tivessem dito efetivamente tudo aquilo que ele os fazia dizer, no entanto, era também fundamental que sua fala resultasse em um híbrido e que o filho gerado fosse monstruoso, “sujeito a deslizos, quebras e omissões secretas”¹⁵². Ou então, como sugeriu Juliano Peçanha, para falar em filosofia talvez fosse preciso um *solóquio* entre quatro paredes bem fechadas, locomover-se até a última rua da cidade de Guarulhos, fugir para onde não há instituição filosófica¹⁵³.

Segundo Roberto Machado, a filosofia de Nietzsche é a inspiração vital de Deleuze quando se trata de tomar posição diante do legado da Filosofia. Deleuze, afirma Machado, é um filósofo de alianças, e Nietzsche o permite estabelecer uma dicotomia entre duas tradições filosóficas que são representadas, de um lado, por Platão e, de outro, pelo próprio Nietzsche. Com Platão nasce a imagem do “filósofo ascendente”, que se purifica à medida que se eleva na busca pela Verdade e pelo Bem (a saída da caverna se encontra no alto). Na outra extremidade está Nietzsche,

¹⁵⁰ DELEUZE, Gilles. Sobre a filosofia. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992c. p. 172.

¹⁵¹ DELEUZE, Gilles. Carta a um crítico severo. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992a. p. 11-22.

¹⁵² DELEUZE, 1992c. p. 14.

¹⁵³ Cf. PEÇANHA, Juliano Garcia. *Certeza do Agora*. Ateliê Editorial, 2006.

para quem a saída indica também uma entrada, para outra caverna talvez, ou para um abismo além de toda fundação. A presença de Nietzsche, na constelação dos filósofos com os quais Deleuze produz seus duplos, é fundamental para a elaboração do projeto de “subversão da filosofia da representação”, que visa a estabelecer o primado da diferença sobre a identidade¹⁵⁴. Ao pensar o problema da resistência nos seus escritos, encontramos, na ética da afirmação nietzschiana, uma espécie de *preparação do terreno*, uma vez que é nesse horizonte que descobriremos possibilidades para pensar uma resistência como força, sua atividade própria e, enfim, seu movimento não dialético.

6.3 Relações entre forças.

Deleuze não se cansou de mostrar que a investigação filosófica concedeu um longo e estranho privilégio à questão “Que é?”. Em certa tradição, ela foi considerada a maneira mais adequada para descobrir a Ideia e buscar a essência, opondo-se a questões menores ou vulgares que “remetem apenas ao exemplo e ao acidente”¹⁵⁵. Essa forma de colocar problemas é atribuída à tradição platônica, embora, em outras ocasiões, Deleuze tenha a remetido exclusivamente à Hegel¹⁵⁶. Em “Nietzsche e a filosofia”, ele associa esse tipo de questão especialmente a Sócrates e a Platão, para quem não se responde à questão “o que é o belo?” apenas citando exemplos – tais exemplos seriam o belo apenas como acidente ou devir –, mas sim buscando a essência do belo¹⁵⁷. Assim, ao ser respondida adequadamente, a questão “Que é?” garante a separação entre a essência e a aparência, estabelecendo o privilégio da primeira.

Se o idealismo platônico se perguntava “*Qu’est-ce?*” (por exemplo, “o que é a beleza?”), Nietzsche modifica a questão para “*Qui?*” (“a quem interessa um valor?” ou “a quem interessa a beleza?”)¹⁵⁸. No primeiro caso, temos a busca de um ideal transcendental, de um princípio acima de todos os valores, a segunda questão é

¹⁵⁴ MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 34-.

¹⁵⁵ DELEUZE, Gilles. O método da dramatização. In: _____. 2006. p. 130.

¹⁵⁶ Cf. DELEUZE, 2006. p. 131 e DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto-Portugal: Res-Editora, 2001. p. 115.

¹⁵⁷ DELEUZE, 2001. p. 115.

¹⁵⁸ HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 67.

materialista e faz do *perspectivismo* a única forma de respondê-la. A primeira questão busca a essência, a segunda decompõe o produto final para, a partir dele, escutar o barulho de sua fabricação e levar ao terreno das relações de força.

Segundo Michael Hardt, Deleuze faz uma leitura não personalista de Nietzsche ao sugerir que a resposta para a questão “Quem?” não será encontrada em um indivíduo, nem mesmo em uma coletividade, pois não se trata de buscar o sujeito individual que cria um valor específico, nem de atribuir a uma classe ou grupo o papel de motor da história. As vidas tomadas individualmente são apenas sintomas de algo mais importante. Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que não ataca pessoas, mas delas se serve como uma espécie de “lente de aumento” que torna visível “um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”. Atacar um indivíduo (como Wagner ou Strauss) é apanhar uma “cultura em flagrante”¹⁵⁹. Por isso, a pergunta “Quem?”, que pode também ser traduzida por “Qual?”, remete a um acontecimento, não a um sujeito, é sempre respondida de maneira impessoal porque, quando a colocamos, estamos tentando encontrar forças pré-subjetivas, ou melhor, uma vontade de potência e uma força¹⁶⁰. Ou então, a questão “Quem?” “não reclama pessoas, mas forças e querereres”¹⁶¹.

A definição de Deleuze é precisa. A “questão ‘Quem?’”, segundo Nietzsche, significa o seguinte: sendo uma coisa dada, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui?”¹⁶². Deixando de lado, por enquanto, a distinção entre força e vontade, notamos que não nos perguntaremos “o que é a resistência?”, mas sim “Quem resiste?” ou “Qual resistência?”. A resposta vem em termos de uma força que se exprime e se manifesta em um corpo. O método da dramatização trata um conceito, uma crença ou uma ação como sintomas de uma relação entre forças. A questão “Que é?” é inadequada porque deve ser traduzida pela questão “Que é para mim?” ou “Que é para os meus?”¹⁶³. Colocar a questão dessa forma nos leva a procurar uma essência indiferente às relações entre as forças, ou seja, não se faz

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 30.

¹⁶⁰ HARDT, 1996. p. 67.

¹⁶¹ DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997b. p. 114.

¹⁶² DELEUZE, 2001. p. 116.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 117.

mais do que esconder de forma grosseira tais relações, tomando o resultado final de um jogo incerto como o único possível.

Vê-se assim em que se fundamenta a crítica de Nietzsche ao “realismo” e a todos os que desejam o verdadeiro. Em sua busca pela verdade não encontram nada além do produto de uma relação entre as forças, contudo, isolam tal resultado do seu processo de criação e cometem um duplo equívoco. Primeiro em relação ao próprio objeto, pois se tornam cegos às forças que nele se exprimem e não são capazes de realizar sua crítica (no sentido nietzschiano). O segundo erro é isolar a força que levou um corpo (social, biológico ou mesmo físico) ao seu estado atual, tornando impossível observar seu processo de criação. Dessa forma, a tendência é que nos tornemos também incapazes criar, uma vez que só vemos essências prontas e não as forças que forjam seus sentidos. Ao desconhecermos o processo inventivo em que os corpos estão mergulhados, a tendência é que não nos apoderemos deles, eclipsando a criação.

Mas, afinal, o que é uma força? Segundo Deleuze, “qualquer força é apropriação, dominação, exploração de quantidade de realidade”¹⁶⁴. Segue-se que a história de um corpo qualquer só pode ser reconstituída quando recuperamos a sucessão de forças que lutaram para se apoderar dele. Qualquer nova dominação equivale a uma mudança de sentido e requer uma nova interpretação. Por isso, a relação de forças é o agente propriamente dinâmico da historicidade, é ela que determina as mudanças bruscas, os grandes deslocamentos, mas é também quem pode garantir períodos de constância. Nesse sentido, não existem palavras, indivíduos, deuses ou civilizações cujo sentido não seja múltiplo, pois são todos dependentes das forças que deles se apoderam.

Para compreender a relação entre forças são necessárias duas observações. Primeiro, a noção de essência não está sendo rejeitada, mas tomada caso a caso. Ao perguntar “Quem?”, a arte pluralista de Nietzsche-Deleuze nos leva diretamente à essência, desde que a mesma seja determinada por forças que possuem com ela mais ou menos afinidade. A própria coisa não é neutra, possui afinidade com certo tipo de força. Por exemplo, Nietzsche não nega às religiões múltiplos sentidos, mas

¹⁶⁴ DELEUZE, 2001. p. 117.

é preciso perguntar: com que forças elas possuem afinidade? A interpretação é justamente a arte que revela a complexidade do jogo de forças que se exprime em algo, que retoma, caso a caso, suas batalhas, seu aspecto dinâmico e ainda não plenamente constituído, ou seja, o momento da definição ou construção de seu sentido. Encontrar o *sentido* de qualquer fenômeno é conhecer qual a *força* que explora, que apropria ou se exprime em algo¹⁶⁵.

Segunda observação: é preciso cuidado para não separar a noção de força e objeto (ou corpo), até aqui vistas sem a precisão necessária. Na verdade, não há objeto que não esteja “possuído” por uma força. É preciso abandonar a ideia de uma origem na qual o objeto encontra-se em estado puro, como se não estivesse ainda tomado por uma força, como se lá estivesse sua identidade purificada. O historiador Marc Bloch nos convida a abandonar o que chama de “obsessão das origens”, ou seja, a busca por um começo que explica, que bastaria explicar, para determinar todo o desencadeamento de um processo. Segundo ele, esse procedimento indica uma contaminação do devir e da historicidade pelo cristianismo, religião para a qual a identidade se funda em uma origem¹⁶⁶. A leitura que Deleuze faz de Nietzsche também acena para a noção de que um corpo já é constituído, desde sempre, por relações de forças. Aliás, o que o define enquanto corpo é justamente o fato de estar nessa relação¹⁶⁷. Quando em relação, as forças constituem um corpo, ou melhor, a relação entre duas forças, sendo desiguais, constituem um corpo precisamente no momento em que entram em relação uma com a outra. Qualquer corpo vivo é um produto de uma relação de forças que o compõe, ou seja, é um fenômeno múltiplo, sua aparente unidade é uma “unidade de dominação”¹⁶⁸.

6.4 Ativo e reativo, resistências e poder.

Deleuze encontra em Nietzsche uma alternativa para o jogo dialético dos opostos, substituindo a negação pelo elemento mais prático da diferença. Segundo Michael Hardt, Deleuze partilha com o pós-estruturalismo o projeto de rejeição à tradição

¹⁶⁵ DELEUZE, 2001. p. 8.

¹⁶⁶ BLOCH, 2001. p. 51-68.

¹⁶⁷ DELEUZE, 2001. p. 62.

¹⁶⁸ Ibid., p. 63.

hegeliana sem, contudo, limitar-se ao mero trabalho negativo¹⁶⁹. Isso quer dizer que o afastamento da dialética não se reduz à negação de princípios teóricos, mas toma forma de um exercício de criação de novos fundamentos filosóficos e políticos. Não se trata apenas de uma oposição dialética que, ao final, acaba por comprometer-se com o inimigo, compondo uma síntese, mas de uma recusa da própria dialética, ou melhor, uma crítica total, que nada conserva de sua força e que não recupera ou perdoa seus oponentes¹⁷⁰. Para Deleuze, a crítica kantiana permite a sobrevivência dos antigos valores, mas com Nietzsche o momento negativo da crítica, que Hardt chama de “*pars destruens*”, limpa completamente o terreno e deixa o espaço livre para o momento positivo, ou seja, a instância ativa que cria novos valores (*pars construens*)¹⁷¹.

Retornaremos a esse ponto. Por enquanto, é importante observar que, dirigida pelo negativo, a dialética não consegue produzir um verdadeiro ataque, pois a “contradição e a oposição podem apenas produzir resultados abstratos e somente levar a uma determinação abstrata do ser, cega às suas nuances sutis, às suas singularidades”¹⁷². Para Hardt, o ser da lógica hegeliana é incapaz de afirmar-se por si mesmo, pois só se afirma passando para o seu oposto e não produz uma verdadeira diferenciação. Ou seja, a diferença real nunca ocorre pela oposição ao outro¹⁷³. Podemos pensar que a inflexão fundamental do pensamento de Deleuze é o ataque à dialética, esse é o fio condutor que o arrasta de um filósofo a outro¹⁷⁴. Tal fuga só é possível com a substituição da oposição ou contradição (“que tenho eu a ver com refutações”¹⁷⁵) pela busca da afirmação da diferença. A leitura de Nietzsche desloca os elementos e os conceitos em jogo, uma vez que, ainda para Hardt, as categorias que em Bergson eram puramente lógicas, agora são apresentadas em termos de valor. Assim, por exemplo, noções como as de “diferença interna” e “diferença externa” dão lugar a categorias como “afirmação” e “negação”¹⁷⁶.

¹⁶⁹ HARDT, 1996. p. 9-10.

¹⁷⁰ HARDT, 1996. p. 64

¹⁷¹ Ibid., p. 65.

¹⁷² Ibid. p. 68.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ “O que mais detestava era o hegelianismo e a dialética”. Cf. DELEUZE, 1992c. p. 14.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

¹⁷⁶ HARDT, 1996. p. 69.

A interpretação das forças deve levar em conta não apenas sua relação, mas também sua distinção. Em cada corpo, é preciso observar quais são os tipos de força superiores ou dominantes. Deleuze chama esse trabalho de “hierarquia”: reconhecer a diferença entre as forças conforme sua qualidade, ou seja, as forças *ativas* e *reativas*. Ora, as metamorfoses fundamentais do pensamento de Nietzsche são o camelo que se torna leão e, em seguida, o leão que se transmuta em criança¹⁷⁷. O camelo carrega o fardo dos valores estabelecidos, o leão destrói as estátuas e lança críticas sem piedade a esses mesmos valores para, em seguida, tornar-se criança e criar. Apesar do risco de enunciar essa fórmula de maneira tão rápida, é importante indicar a condição fundamental que ela impõe: a necessidade da avaliação da distinção das forças, pois elas não são idênticas.

As forças inferiores são chamadas de “reativas”. Tais forças exercem funções de *conservação*, de *adaptação* e de *utilidade*. Exercidas por meio de regulações, elas exprimem o poder das forças dominadas¹⁷⁸. A consciência está mergulhada em reatividade, uma vez que enxerga o mundo por meio das funções inferiores, como a nutrição, a reprodução, a conservação e a adaptação. As forças ativas são inconscientes, superiores, espontâneas, agressivas, conquistadoras e transformadoras, indicam incessantemente novas direções, ou seja, exercem uma misteriosa “primazia fundamental”¹⁷⁹. Deleuze segue Nietzsche de perto quando afirma: ser ativo é tender para a potência¹⁸⁰. Ou seja, apoderar e dominar. Contudo, é preciso deixar tais termos claros para evitar contra-sensos. “Apoderar-se” quer dizer ser capaz de impor formas, ou melhor, criar formas, explorando as circunstâncias, pois “todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação”¹⁸¹. A força ativa está mais próxima de Lamarck do que de Darwin, ela é plástica, agressiva e predomina sobre a simples adaptação ao meio. *É uma força de transformação, a força de Dionísio.*

Uma das características centrais da reatividade talvez seja sua dependência em relação às forças ativas. Ela só pode existir quando se coloca em relação ao ativo. Sua existência é “relativa à”, ou seja, não é capaz de afirmar-se por si própria.

¹⁷⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d.

¹⁷⁸ DELEUZE, 2001, p. 64.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, 1998. p. 67.

¹⁸⁰ DELEUZE, 2001. p. 66.

¹⁸¹ NIETZSCHE, 1998. p. 66.

Temos aqui uma primeira aproximação entre poder e a reatividade. O poder tem afinidade com a reação, sua função é re-agir por meio do controle das forças ativas, exerce ficção em relação a tudo aquilo que tende a agir ativamente. Sua situação instável, sujeita a mudanças, advém do fato de estar ameaçado por forças que desejam ultrapassar sua lógica adaptativa, nutritiva e reguladora. Justamente por isso ele precisa barrá-las, impedi-las e não deixar que cheguem ao seu termo. O *poder funciona separando*. Uma das grandes ilusões das resistências pode ter sido imaginar que as forças poderiam igualar-se, comprometer-se, ou seja, sonhar com a harmonia entre as partes e a redução das forças ao estado de neutralidade. Quando Nietzsche critica o conceito de quantidade, combate precisamente a ideia que as quantidades tendem à “igualização da unidade que a compõe”¹⁸² e convergem para uma anulação da diferença. Anulação, equalização ou compensação, nada disso ocorre na relação entre as forças, ao contrário, o que temos é uma verdadeira irreduzibilidade diferença em relação à igualdade¹⁸³. *As forças não são equalizáveis*. O reativo predomina sempre que prevalecem noções como a de conservação da energia, quando se supõe que as diferenças de quantidade se anulam ou quando se busca o indiferenciado. Em todos esses casos, há um princípio que anseia pela anulação das diferenças, mas *não há compromisso possível entre afirmação e negação*, pois as forças não são redutíveis a um estado homogêneo de igualdade.

As resistências não cessam de opor-se ao poder, mas só podem continuar o fazendo quando diferenciam de si mesma. Elas não buscam o equilíbrio das forças, nem cessar de devir. Sua presença constante nos dispositivos só ocorre porque seu retorno é sempre diverso. Não se trata de uma mudança que acompanha dialeticamente ou de maneira defasada os deslocamentos do poder, não é uma mudança relacional, mas uma *mudança em si*. Deleuze encontrou muitas pistas desse tipo de dinâmica, as quais vamos apenas indicar rapidamente. Por exemplo, em Bergson ele depara-se com a ideia de transformação temporal, quando não apenas se adiciona ou subtrai algo (transformação espacial), mas varia-se qualitativamente, produz-se algo que difere “de todas as outras [coisas] e de si mesma”¹⁸⁴, ou seja, uma verdadeira *alteração*. Em Espinosa, ele encontra o conceito

¹⁸² DELEUZE, 2001. p. 68.

¹⁸³ Ibid. p. 69.

¹⁸⁴ DELEUZE, 1999. p. 22.

de *distinção*, quer dizer, a mudança que não se relaciona com o outro, que não opera por oposição, mas leva às formas positivas da essência e às forças afirmativas da existência¹⁸⁵. Assim, quando dizemos que tudo retorna, não é à uniformidade ou à fatalidade que nos dirigimos, nem a um desdobramento, uma adição, um progresso ou uma evolução, mas à tentativa de estender ao máximo a alteração e a distinção do *dever resistente*. Desejamos devastar as imagens que buscam exaurir o tempo histórico e escapar ao *dever*, proclamando a eternidade da ordem – o fim da história –, criando a permanente sensação de uma “animação congelada”¹⁸⁶.

As linhas de resistência reclamam a crítica radical do estado terminal, de equilíbrio e das falsas mudanças, proclamam o *dever* que não cessa, o puro *dever*. Para compreendermos isso precisamos recorrer a outro princípio: a vontade de potência¹⁸⁷. De acordo com Deleuze, a vontade potência é um *querer interno à força*, uma complementação necessária. Quando colocamos a questão “Quem?” não respondemos que é a força quem quer, mas seu elemento diferencial e genealógico, de onde derivam as diferenças de quantidade e qualidade das forças. Ou então, a força *pode*, a vontade *quer*. Mas o que pode uma força? Justamente, ela pode dominar. Sua vitória, porém, depende da adição desse *querer interno* que a impele a se abater sobre outra, é por meio dele que a força comanda ou obedece, é ele quem promove a *afetação* que torna ativa ou reativa uma força. O acaso coloca as forças em relação, enquanto a vontade de potência determina essa relação, pois é “o princípio para a síntese de força”, ou então, “o eterno retorno é a síntese de que a vontade de poder é o princípio”¹⁸⁸, desde que com o termo “princípio” compreendamos algo plástico que não é maior do que aquilo que condiciona, que pertence ao mesmo movimento daquilo que determina.

A vontade de potência não deseja o poder, sua função é produzir diferença de quantidade (determinando se a força é dominante ou dominada) e qualidade (decidindo se a força é ativa ou reativa). Como a força, ela possui particularidades: se as forças se dividem em ativa e reativa, a vontade de potência pode ser

¹⁸⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 96.

¹⁸⁶ ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. p. 20-21.

¹⁸⁷ DELEUZE, 2001. p. 76.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 77.

afirmativa ou negativa. Afirmar e negar são duas expressões da vontade, agir e reagir são movimentos da força. A ação é o instrumento da vontade que afirma, levando ao mundo de Dionísio, já a negação é vontade de aniquilamento, hostilidade à vida e leva ao mundo do crucificado. Afirmação e negação são qualidades imediatas do próprio devir, a primeira devém ativa, a segunda, reativa. Nobre, elevado e senhor são termos utilizados por Nietzsche para nomear aquilo que é, ao mesmo tempo, afirmativo e ativo, já designações como mesquinho, vil e escravo indicam o que é negativo e reativo. Nietzsche se considera o primeiro a descobrir as qualidades da vontade: de um lado, aquela que degenera e se volta contra a vida “com subterrânea avidez de vingança”¹⁸⁹, de outro, a afirmação suprema, o “Sim à vida”¹⁹⁰, nascida da plenitude e da abundância, a aprovação sem restrições, confirmação transbordante e impetuosa, que só pode ser percebida sob a condição da coragem.

As forças não são neutras desde sua gênese. Já existe diferença de qualidade entre elas na sua própria origem, diferença que se manifesta na cumplicidade entre afirmação e ação, entre negação e reação. A força ativa afirma sua diferença e faz dela uma forma de gozo ou alegria, a reativa funciona separando, limitando e restringindo. Existe algo de administrativo, de “mera ‘administração’”¹⁹¹, na reação, enquanto algo da ordem da criação se exprime na afirmação. Pergunta: o que a negação e a reação administram? Resposta: a potência criativa da afirmação e da ação. Incapaz de criar, a força reativa e sua qualidade negativa assumem como função impedir que a afirmação se remeta a si mesma e se desdobre em pura potência. A força reativa regula o potencial ativo de duas maneiras: impede que a força ativa emancipe-se ou chegue ao seu termo e, em seguida, atribui a si mesmo o crédito por qualquer ação que dimanar dessa força, ação que ela somente regula. Ou seja, ela se disfarça de afirmação. Em uma linha de força reativa aparecem as seguintes perguntas: “como administrar melhor?” e “como gerenciar de forma mais eficiente?”. São justamente as questões combatidas pelo intelectual específico. Em termos nietzschianos, tais questões podem ser traduzidas por “como separar a afirmação?” ou “como regular o desejo?”.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, 2008a. p. 60.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ NIETZSCHE, 1998. p. 69.

Em resumo, a força reativa opera em três vetores: primeiro, recorre à utilidade, à adaptação e à limitação parcial, segundo, separa e administra a potência da força ativa, promovendo o triunfo dos fracos e, terceiro, quando vitoriosa, instaura um reino da reação e da escravidão, quando tudo passa a ser visto sob um ponto de vista negativo. A força ativa também possui três vetores: primeiro, sua ação é plástica, dominante, agressiva e transformadora, segundo, sua qualidade é ir até o limite do que pode e, por fim, afirma sua diferença, fazendo dela “objeto de alegria e de afirmação”¹⁹².

Podemos, agora, explicar como as forças reativas podem ser vitoriosas. Elas decompõem a força ativa, “separam a força ativa daquilo que ela pode”¹⁹³, mas nem por isso se configuram como afirmativas e ativas, pelo contrário, elas fazem com que as forças que se querem ativas se reúnam a ela sob a condição de estarem normatizadas. Sua vitória não é fruto da superioridade em termos de força, mas da divisão administrativa ou da ficção que operam. As figuras do seu triunfo são, por exemplo, o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. Apenas sob a luz do constante assédio da reação à ação é que se pode entender porque Nietzsche dizia que é preciso proteger os fortes contra os fracos. Contra Darwin, ele nota que na maior parte das vezes as forças que imperam são inferiores, pois o “processo da evolução *não* significa necessariamente elevação, melhora, fortalecimento”¹⁹⁴. A força escrava não funciona apenas por meio de um movimento negativo incapaz de afirmação, mas opera ainda uma separação da força ativa daquilo que ela pode. A força ativa não é apenas acusada de ser forte, é delatada também por não refrear sua força, ou melhor, por colocá-la em uso. O escravo quer fazer da força uma “manifestação possível” e impedir o ato, quer transformar a potência em transcendência, não deixá-la agir. A potência do escravo está na “ficção” ou separação. Sem dúvida, trata-se de uma potência real, pode ser, inclusive, que ela tenha predominado na história dos homens, contudo, o que é significativo é que ela persiste separando. Assim, o fraco, o servil ou o escravo são nomes para aquele que está separado daquilo que pode fazer e que opera promovendo essa separação¹⁹⁵.

¹⁹² DELEUZE, 2001. p. 94.

¹⁹³ Ibid. p. 89.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, s/d. p. 5.

¹⁹⁵ HARDT, 1996. p. 74.

O pensamento de Nietzsche desloca Deleuze em direção a questões mais propriamente políticas e divide o método filosófico em dois: a especulação abstrata do escravo e a lógica concreta do senhor. O escravo é a força (não o indivíduo ou a classe) que torna a vontade um movimento negativo, ou seja, é a lógica negativa da avaliação. O escravo enuncia “Tu és mau, portanto eu sou bom”, enquanto o senhor, inversamente, diz “Eu sou bom, portanto tu és mau”¹⁹⁶. O que está em questão nas duas frases é a palavra “portanto”. Na afirmação do senhor, o “portanto” introduz um elemento meramente negativo, tornando a primeira parte “Eu sou bom” independente da segunda. Trata-se, aqui, de um movimento de diferenciação interna. Já no silogismo escravo, o “portanto”, para que chegue a uma conclusão positiva, precisa antes de tudo tentar reverter a primeira cláusula. Trata-se de um processo de diferenciação externa. A afirmação do escravo é diretamente dependente do “portanto”, ele só pode afirmar “portanto, eu sou bom”, ou melhor, é apenas a aparência de uma afirmação.

Mas como resolver o problema da constante vitória do reativo? Aqui, encontramos perturbados, pois sequer sabemos se é possível ensaiar uma resposta, e mais, quando nos atrevemos a sussurrá-la, não podemos fazer mais do que balbuciar para as sombras – atividade sempre perigosa, pois a sombra talvez sussurre de volta: “Como há muito tempo não te escuto, quero te dar ocasião de falar”¹⁹⁷. Para Deleuze, é certo que, ao chegar até as últimas consequências e alcançar o seu termo, a força reativa não se torna ativa. Há fascinação e mesmo pluralidade na reação, mas “ir até o limite” ou “chegar até as últimas consequências” tem diferentes significados conforme se trate de uma força ativa ou reativa¹⁹⁸. Essa última só pode ir até o limite da negação, desencadeando um devir negativo, enquanto o devir ativo só pode ser pensado como produto de uma seleção. Zaratustra adocece ao pensar que tudo retornará (o acusador perpétuo, o homem culpado, o homem domesticado), mas sua doença se dissipa quando encontra a fórmula ou o princípio seletivo que faz a força agir, a saber: “o que quiseres, quere-o de tal maneira que

¹⁹⁶ DELEUZE, 2001. p. 181.

¹⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 161.

¹⁹⁸ DELEUZE, 2001. p. 103.

também queiras seu eterno retorno”¹⁹⁹. Ou seja, nada de pequenas compensações, pequenos prazeres ou pequenas alegrias, fora com o ritual do aborrecido ou a cerimônia do cristão que se permite o excesso uma só vez, apenas sob a condição de pensá-lo como último. Para além de toda essa fraqueza, mesmo a preguiça ou a infâmia que desejem seu eterno retorno fariam do querer algo de inteiro.

O pensamento do eterno retorno é um tema que não podemos esgotar aqui, porém, não podemos prescindir de sua operação seletiva, que transforma *querer* em *criação*, transpassando a simples oposição ou disputa, movendo-se em direção ao ato criativo. Zaratustra prefere o efêmero ao imutável porque ama, antes de tudo, o ato de criar. Apesar de ter como condição as dores (do parto) e as mortes amargas (das transformações), a criação “é a grande emancipação da dor e o alívio da vida”²⁰⁰, pois em seu grau mais elevado e em sua forma mais intensa, a vontade de potência não é um desejo de dominar, cobiçar ou tomar, mas de criar²⁰¹. Assim, a imagem das resistências como jogo ou luta não satisfaz, já que, em seu movimento comum, a potência afirmativa e a força ativa não disputam o poder. As noções de luta, combate e rivalidade são absolutamente estranhas às forças ativas, já que tais reações nada criam, ou criam valores anêmicos e escravos.

6.5 Oposição e niilismo.

Para Deleuze, a oposição é justamente a forma encontrada pelo escravo para vencer e separar a ação. Na verdade, o escravo não se opõe simplesmente, ele também *faz opor*, transforma as resistências em oposição, *converte-as*. Em sua configuração ativa, as resistências não ambicionam o poder, ao contrário, libertam a vontade da prisão por meio da invenção. Daí a importância de não divorciar resistência e criação. Segundo Rolnik, quando separadas da capacidade de inventar, as resistências correm o risco de se tornarem cegas às configurações de mundo que desejam criar, permanecendo presas à dimensão dialética e correndo

¹⁹⁹ Ibid., p. 104.

²⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 119.

²⁰¹ DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: _____. 2006. p. 158.

riscos sérios de resultarem em políticas totalitárias (de Estado ou de Mercado), ou seja, de desencadear um devir reativo. Por sua vez, a arte e a estética, quando desprovidas da potência resistente, perdem a capacidade crítica e tornam-se mais suscetíveis à instrumentalização e à exploração²⁰². A convergência de ambas, por outro lado, leva à criação de novas formas de subjetividade (afeto artístico) e novas configurações sociais (afeto político), ou seja, produz o tipo ativo das resistências.

Não se trata de subsumir o conceito de resistência ao de força ativa, assim como seria grosseiro associar o poder a tudo que é reatividade. Tais conceitos possuem zonas de diferenciação. Contudo, vimos que os corpos que compõem com uma força não são simplesmente passivos, ao contrário, possuem mais ou menos afinidade com a força que nele se exprime. O poder *tende* para a reatividade e seu funcionamento depende fortemente de um exercício de separação. Nesse sentido, o poder é essencialmente reativo – pois se predispõe a ser tomado por essa força, sua produtividade é antes um exercício de separação em relação a tudo aquilo que é ativo e afirmativo. Por outro lado, as resistências dificilmente são inevitavelmente afirmativas, mas *há uma linha que resiste por meio da afirmação*. Se quisermos encontrar esse vetor é necessário aproximar resistência e criação para fazer surgir *resistências ativas*. Para Foucault, em primeiro lugar, está a potência estritamente resistente das resistências, ou seja, sua capacidade de enfrentamento, sua ação enquanto contrapoder. Porém, talvez devêssemos assenhorear sua fórmula que diz “lá onde há poder, há resistência”²⁰³, e anunciar que *onde há resistências, há poder*, para assim apontar o viés reativo que o poder tende a assumir e desapossá-lo das criações que ele meramente administra, enquanto, por outro lado, restituímos às resistências sua potência inventiva.

Quando devém reativa, uma resistência transforma-se em oposição. A oposição é precisamente o devir reativo da linha resistente, ocorre quando ela dispõe-se a participar do jogo do poder e converte-se em reação. Veremos que esse convite a participar não está sempre aberto, trata-se de uma fenda que se abre apenas quando uma linha de força torna-se ameaçadora, ou seja, encontra-se na iminência

²⁰² Cf. ROLNIK, Suely. O ocaso da vítima: a criação se livra do cafetão e se junta com a resistência. In: *Glob(al)*. nº0 DP&A, Janeiro, 2003 e ROLNIK, Suely. *Resistência e criação: um triste divórcio*. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf> Acesso: 19/08/2010.

²⁰³ FOUCAULT, 1988. p. 91.

de atingir seu limite, assumir sua agressividade e tornar-se ativa. A forma-oposição aparece para promover a separação entre o corpo resistente e a força ativa. Porém, não devemos nos enganar, às resistências não é proibido reagir, pelo contrário, sua reação deve ser agida. Apenas quando reagem dialeticamente, as resistências transformam-se em oposição. *As resistências são corpos que resistem, corpos que não agüentam mais.* Seu descontentamento, sua revolta e sua recusa encontram-se no limiar de duas configurações: uma reativa, outra ativa. A *separação* ou a *comunhão* definem qual dos sentidos ela adota. Quando separada, ela se opõe, ou nem sequer se opõe, faz opor (mina resistências), se confunde com o reativo e com ele se compõe, logo se posta indignada diante do devir que pretende continuar resistindo, nem sequer reage, se torna sentida. Nesse ponto, não mais sabemos onde está sua potência afirmativa e sua força ativa, justamente porque não há mais tal potência e tal força. Diz-se “o devir resistente acabou mal”, é a moda revisionista, mas deveríamos dizer “o devir resistente acabou”, deveio reativo, foi separado²⁰⁴. Nesse sentido, a oposição é uma inimiga das resistências, pois representa seu estado cindido.

Por outro lado, quando encontra uma potência criativa, as resistências inclinam-se a resistir ativamente, se tornam invenção de mundos possíveis, invenção *em* e *do* comum. A criação dessa força resulta da *recusa absoluta*, não-dialética, recusa que não apenas submete o reativo, mas supera o niilismo. *Saber dizer Sim e fazer Não é ultrapassar o niilismo.* Esse último conceito é, sem dúvida, ambíguo, e reconhecer tal ambigüidade é justamente a condição para compreender seu movimento e sua superação.

Mas o que é o niilismo? Em primeiro lugar, nota-se que a estranha ideia de que há um mundo além do nosso – mundo supra-sensível de onde derivam Deus, o Bem ou o Verdadeiro – não configura apenas um exemplo da força reativa e sua ficção, mais do que isso, é sua principal manifestação, um exemplo privilegiado da negação. Por isso, a Igreja cristã recebe as mais terríveis acusações, é “a maior das corrupções imagináveis”, “fez de todo valor um desvalor”, “de toda retidão uma baixeza da

²⁰⁴ Para uma discussão sobre o revisionismo francês, especialmente em relação à Revolução de 1789 Cf. HOBBSAWM, 1996a.

alma”, “perene mácula da humanidade”²⁰⁵. Seu parasitismo está expresso no “além como vontade de negação de toda realidade” e na “cruz como destino da mais subterrânea conspiração que já houve – contra saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, bondade de alma, *contra a vida mesma*”²⁰⁶. Essa é a primeira forma do niilismo: conceber valores superiores à vida, promover a depreciação da vida, ou seja, quando uma vontade de nada é tomada por vida²⁰⁷.

O segundo sentido do termo refere-se à negação do mundo supracosmético e leva à desvalorização dos valores superiores criados pelo primeiro movimento do niilismo. Um acontecimento ruidoso marca esse momento: *Deus morreu*. Efetivamente, não é a primeira vez que ele morre, mas talvez seja última, uma vez que a vontade de nada foi extinta e substituída por um nada de vontade, um tédio vital, quando “tudo é vão” e “nada mais vale à pena”. Lóri, personagem de Clarice Lispector, expressa com perfeição o vazio que invade a alma depois da morte de Deus: “A cigarra de garganta seca não parava de rosar. E se Deus se liquefaz enfim em chuva? Não. Nem quero. Por seco e calmo ódio quero isso mesmo, este silêncio feito de calor que a cigarra rude torna sensível. Sensível? Não se sente nada”²⁰⁸. Ainda nas trilhas de Lispector, trata-se certamente de uma forma de vida, mas que *vive* “apesar de”: é Ulisses quem diz, “Lóri, uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer”²⁰⁹.

Com esse deslocamento do niilismo o homem encontra-se pesado, não suporta mais a testemunha eterna, quer estar só e colocar-se no lugar de Deus, mas ao ocupar seu lugar toma-lhe também sua arma: o ressentimento. No segundo artigo de sua *Lei Contra o Cristianismo*, Nietzsche escreve:

Toda participação num ofício divino é um atentado contra a moral pública. Deve-se ser mais duro com os protestantes do que com os católicos, e mais duros com os protestantes liberais do que com os ortodoxos. Quanto mais próximo se está da ciência, maior o crime de ser cristão. Portanto, o maior dos criminosos é o *filósofo*²¹⁰.

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*: Maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 79 e 80.

²⁰⁶ NIETZSCHE, 2007. p. 79.

²⁰⁷ DELEUZE, 2001. p. 222.

²⁰⁸ LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 24.

²⁰⁹ LISPECTOR, 1998. p. 26.

²¹⁰ NIETZSCHE, 2007. p. 81.

Não se entende essa passagem se não enxergarmos a condenação da capacidade do niilismo de retornar sob outros formatos. Nietzsche combate justamente a incapacidade de levar o niilismo ao seu termo, ou seja, a hostilidade à vida que retorna sob as mais diversas manifestações do poder. Por isso, a cada vez que o poder retorna sob novas configurações, devemos recusá-lo com mais vivacidade. Esquemáticamente, mas sem qualquer sugestão evolutiva, poderíamos dizer que o primeiro movimento do niilismo remete ao pensamento metafísico da Antiguidade, ramificando-se no cristianismo medieval, enquanto o segundo corresponde ao cientificismo da modernidade²¹¹. De um lado um “niilismo negativo”, uma depreciação da vida que minguava nos templos de Deus, de outro um “niilismo reativo”, um ressentimento ateu que leva o mundo suprasensível ao descrédito. Esse segundo movimento é também múltiplo, Nietzsche se debruçou com profundidade e agressividade sobre ele e suas personagens.

6.6 Resistir duas vezes.

O reconhecimento do duplo movimento do niilismo encerra lições valiosas, pois deve libertar os atos de resistência de qualquer tentação de volta a um passado onde as certezas eram absolutas e a crença era farta. Grosso modo, diríamos que na tradição cristã, assim como na modernidade científica, o que existe é um *niilismo incompleto*. Mudam-se os valores, mas em ambos os casos encontra-se sempre um ódio por tudo que é ativo e afirmativo, uma depreciação da vida, havendo assim pouco ou nenhum proveito no simples retorno. A questão que surge daqui é a seguinte: *como atravessar ou ultrapassar o próprio estado niilista?* Questão que pode ser também traduzida em “como livrar-se da supremacia do reativo?”.

Não temos todas as respostas, mas talvez possamos avançar na questão. Para tanto, será necessário reconhecer o potencial transformador do niilismo e encontrar a agressividade própria das resistências ativas. Ainda não fomos longe o bastante no caráter ambíguo do niilismo. Se sua primeira ambigüidade está em seu duplo movimento (negativo e reativo), podemos detectar ainda um segundo e mais

²¹¹ PELBART, Peter P. Travessias do niilismo. In : FEITOSA, Charles. et all (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

importante paradoxo: o niilismo não é apenas sintoma de fraqueza, é também possibilidade de aumento de força, um limiar para a transformação. Ou então, segundo Nietzsche, o advento do niilismo talvez seja obra da necessidade, mas ele não está livre do *contramovimento* indeterminado que o supera, uma resistência ativa que “*pode [grifo nosso] vir sobre ele e a partir dele*”²¹². Para resistir ativamente é preciso saber destruir ativamente, pois em Nietzsche, o *Sim criador* e o *Não destruidor* não se separam:

– e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.

Assim, o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador.

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme a minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer *Sim* do fazer *Não*. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor *par excellence*²¹³.

A destruição ativa ou dionisíaca é aquela que abre caminho para a invenção. Para tanto, bloqueia ou submete o movimento contínuo da reação e do negativo patrocinado pelo poder, agente por excelência da força reativa. As resistências ativas fazem mais do que forçar um movimento reativo do poder ou uma nova captura pelo dispositivo, pois não reservam aos valores nenhum lugar seguro ou supra-sensível onde possam estar a salvos, uma vez que:

[...] não reconhece[m] qualquer restrição, nenhum limite ao seu poder e é necessariamente insurrecional; a crítica total deve ser um ataque fulminante aos valores estabelecidos e à ordem no poder que elas sustentam²¹⁴.

Sabemos que a moral permite a continuação da religião por outros meios, assim como o próprio conhecimento preserva a moral²¹⁵. Resistir ativamente é fazer com que a força ativa e a potência afirmativa deixem de ser alimento da reação e da negação, movimento que foi operado outras tantas vezes na história: o mundo grego invertido pelo cristianismo, o Renascimento pela Reforma.

²¹² NIETZSCHE, 2008a. p. 23.

²¹³ NIETZSCHE, 2008b. p. 103.

²¹⁴ HARDT, 1996. p. 64.

²¹⁵ DELEUZE, 2001. p. 148.

Nitidamente reativa, a dialética não faz mais do que operar uma arte “de mudar de proprietário”²¹⁶, seu movimento expressa um niilismo inacabado, incompleto. Porém, quando levado ao seu termo, o niilismo promove a transmutação e exclui qualquer compromisso com o inimigo. Ou então, uma resistência ativa é um corpo *transmutante* que não desce os degraus do compromisso, todo o contrário de uma substituição. Ela pretende construir outros ideais, outro pensamento e, principalmente, outra vontade, por isso, faz mais do que remover os ocupantes do lugar, ele mesmo transcendente ou intocável. Além de não deixar subsistir nada no lugar, ela destrói sua geografia, queima seu espaço, para descobrir ou inventar novas possibilidades de vida.

A criação tem como pré-condição uma forte recusa. Etimologicamente, o termo resistência indica um movimento de enfrentamento que não pode ser descartado, mas precisamos encontrar seu vetor próprio, sua forma peculiar de *pronunciar Não*. O prefixo “re” do termo “resistência” é fundamental, pois indica uma repetição: é preciso resistir duas vezes. O primeiro movimento resistente nega um estado reativo particular e abre espaço para a transformação, mesmo que no interior de uma força reativa (da soberania à disciplina, da disciplina à biopolítica e ao controle). Trata-se de um movimento que incomoda profundamente a circulação do poder, pois aflige, machuca e impõe uma reorganização do dispositivo. Sob essa ótica, podemos inclusive rever a crítica feita por Žižek ao que chamou de “deficiência fatal” do pensamento de Foucault. Segundo ele, a teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado de Althusser leva vantagem em relação a Foucault, que recorre a “processos disciplinares” e não “se cansa de repetir o quanto o poder se constitui ‘de baixo para cima’, não emanando de um topo único”²¹⁷, entretanto:

(...) quando forçado a exibir o mecanismo concreto dessa emergência, Foucault recorre à retórica da complexidade, extremamente suspeita, evocando a intrincada rede de vínculos laterais, à esquerda e à direita, acima e abaixo... um exemplo claro de remendo, já que nunca se pode chegar ao poder dessa maneira²¹⁸.

Podemos indicar duas ou três objeções a essa crítica. Se a preocupação é encontrar o mecanismo de emergência, então é necessário, como vimos, recorrer ao conceito

²¹⁶ Ibid., p. p. 241.

²¹⁷ ŽIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: _____ (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 18.

²¹⁸ ŽIZEK, 1996. p. 18.

de *dispositivo* e, segundo, observar que os mecanismos disciplinares não escapam à lógica mais geral do biopoder. Mais importante, porém, é fazer notar que se há uma crítica a ser feita, ou melhor, um elemento a ser acrescentado à analítica do poder de Foucault, não deve ser a falta de noções como “ideologia” ou “Aparelhos de Estado” que devemos aludir, mas a uma noção lacunar sobre as resistências. Sem a apropriada conceituação das resistências e a referência direta às forças de ação e reação, a passagem do poder soberano ao dispositivo disciplinar fica, sem dúvida, nublada. Talvez fosse melhor tomar a direção contrária daquela sugerida por Žizek: para compreender os contra-movimentos do poder, não é nos mecanismos de ascensão que encontraremos respostas, mas em um mergulho ainda mais subterrâneo nos fluxos escondidos sob a terra, pois, como já sabia Nietzsche, poços profundos precisam ser cavados, quando se quer encontrar água fresca: “Onde que esteja, cave profundamente. Lá embaixo fica a fonte. Deixe os homens sombrios gritar: lá embaixo fica o inferno”²¹⁹. Somente encontrando a força de alteração inerente às resistências compreenderemos a desarticulação dos elementos de um dispositivo e sua reorganização. *À frente das reações do poder está a potência afirmativa das resistências.*

Mas precisamos ir além, pois as resistências ativas não se satisfazem em impor uma reorganização, elas precisam pronunciar “Não” duas vezes se quiserem recusar o predomínio da força reativa. Para tanto, têm que levar o niilismo ao seu termo. Ultrapassar o niilismo significa levá-lo ao seu limite, não permitir seu regresso, acelerar o mecanismo do eterno retorno até que ele seja expulso e não possa retornar sob novas formas. A fórmula da resistência ativa é “Não e Não: Sim”, “recusar e recusar novamente: criar”, recusar duas vezes para, finalmente, criar. Dionísio não virá sem uma dupla recusa. Podemos insinuar uma resposta para questão que até agora permaneceu subterrânea: como as resistências podem ultrapassar o poder e submeter sua potência negativa? Somente uma resistência dupla pode desencadear uma recusa absoluta que não apenas ultrapassa a linha do poder, mas impede o retorno de sua primazia de outras maneiras, bloqueando o poder de separar.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Rideel, 2005. p. 9.

7. Genealogia de um silêncio

Após uma visita à sétima Documenta na cidade de Kassel, no verão de 1982, Andreas Huyssen saiu do Fridericianum, museu que abrigava a exposição, se sentindo como se tivesse acabado de visitar um perfeito simulacro, caracterizado pelo que qualificou como “ecletismo fácil combinado com amnésia estética e delírios de grandeza”²²⁰. Apesar da crítica ácida à exposição, ele não se limita a ridicularizar a arte pós-moderna, sugere também que a rejeição cega ao pós-modernismo pode ofuscar seu potencial crítico, “embora possa ser difícil identificá-lo”²²¹. Sua contribuição mais original ao debate em torno da estética e da política na pós-modernidade pode ser justamente a tentativa de redefinir as possibilidades da crítica em termos pós-modernos: a dimensão crítica do pós-modernismo está justamente em seu radical questionamento dos pressupostos que ligaram o modernismo à modernização. Conforme a qualificou Marshall Berman, a “aventura da modernidade” terminou em achatamento de perspectiva, em hino à fábrica moderna²²². Nesse mesmo sentido, Huyssen reconhece que as chamadas teorias pós-modernas identificaram, apropriadamente, a ligação entre as várias formas de modernismo e os propósitos da modernização, não apenas em sua versão capitalista, mas também comunista. Dessa maneira, ao menos uma lição valiosa aparece aqui, a de que é importante reconhecer o potencial resistente dos primeiros movimentos da pós-modernidade, em especial sua crítica ao modernismo burocrático.

Huyssen sugere, inclusive, uma datação: os anos 70 – década em que se inicia, com Lyotard, a discussão filosófica sobre a pós-modernidade – são marcados por um pós-modernismo que “abandona qualquer reivindicação crítica, transgressão ou negação do *status quo*”²²³. Potencial crítico que, por sua vez, existia efetivamente nos anos 60, nos países ditos desenvolvidos, em especial nos EUA, onde a crítica

²²⁰ HUYSSSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 19.

²²¹ HUYSSSEN, 1991. p. 21.

²²² Como exemplo de entusiasmo cego e acrítico da “modernidade do século XX” Berman cita o psicólogo Alex Inkeles: “Uma fábrica gerida por administração moderna e princípios seguros nas relações pessoais dará a seus trabalhadores um exemplo de comportamento racional, equilíbrio emocional, comunicação aberta e respeito pelas opiniões, os sentimentos e a dignidade do trabalhador, o que pode ser um poderoso exemplo dos princípios e práticas da vida moderna”. Cf. BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 26.

²²³ HUYSSSEN, 1991., p. 31.

se dava em termos não-vanguardistas, não-modernistas e em forma de uma cultura da confrontação que enfrentava agressivamente o modernismo, não como um todo, mas principalmente em sua versão domesticada dos anos 50.

7.1 Um ou mais silêncios

Contudo, não devemos nos enganar, a preocupação de Huysen em relacionar resistência e pós-modernidade é uma exceção à regra. O debate sobre o pós-moderno encerra um incômodo silêncio sobre o problema da resistência. Percorremos um caminho tortuoso, pois no limiar de encontrarmos uma resistência ativa, retrocedemos. O que aconteceu? Quando um tom apocalíptico passou a reinar²²⁴? Hoje, um vetor importante do debate filosófico caracteriza o presente pela emergência de um novo poder soberano, que faz do “estado de emergência [algo] permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico)”²²⁵ e do campo de concentração um paradigma de governo: vivemos uma perigosa zona de indiferença entre absolutismo e democracia, entre Auschwitz e Guantánamo.

Antes mesmo dos debates sobre o atual estado de exceção, a contenda sobre o fim da modernidade já havia preparado o terreno para um diagnóstico do tempo presente como produto da vitória do efêmero e da banalidade sobre a potência crítica e contestatória existente na modernidade²²⁶. Para alguns, a transição do moderno ao pós-moderno está associado a novas modulações econômicas, especialmente aquela expressa no colapso do sistema fordista-keynesiano, situação que gera uma ambiente de “mudança, fluidez e incerteza”²²⁷, empreendendo um forte movimento de mercantilização da diferença e da alteridade²²⁸. Ou ainda, na sociedade dos consumidores, não há mais separação entre os produtos a serem

²²⁴ “A kind of apocalypticism reigns among the contemporary conceptions of Power”. HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Commonweath*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. p. 3-10.

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 13.

²²⁶ Os termos “moderno” e “pós-moderno” são especialmente ambíguos. Entre outros motivos, essa ambigüidade se deve à acirrada disputa conceitual em torno desses conceitos. Cf. JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 9-23.

²²⁷ HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 119.

²²⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 77.

escolhidos e aqueles que escolhem, tal fronteira foi no mínimo embaçada, para não dizer eliminada²²⁹. Em todos os casos, as resistências parecem estar submetidas ao silêncio ou colocadas em segundo plano; *o mundo aparece nomeadamente sob o prisma do poder, seja ele político ou econômico.*

Uma breve genealogia da noção de “pós-modernidade” pode nos dizer algo sobre as resistências em nossa época, por isso, propomos um mapeamento da discussão, abordando algumas de suas principais interpretações, buscando suas ressonâncias para o problema das resistências. Segundo o exaustivo levantamento feito por Perry Anderson, o termo *postmodernismo* foi empregado pela primeira vez, no mundo hispânico, na década de 1930, por Federico de Onís, e designava, basicamente, um refluxo poético conservador dentro do próprio modernismo. Cerca de vinte anos depois, a mesma expressão foi retomada na monumental obra do historiador britânico Arnold Toynbee, *Study of History*. No oitavo volume, publicado em 1954, Toynbee chamou de “Idade Pós-moderna” o período iniciado com a guerra franco-prussiana, quando as classes médias dominantes na modernidade teriam perdido sua posição de mando, ameaçadas pela ascensão de uma classe operária industrial e pelo convite de sucessivas *intelligentsias* fora do Ocidente a dominar os segredos da modernidade e a utilizá-los contra o próprio mundo ocidental²³⁰. Essa gênese é significativa, pois indica, desde os primórdios, duas formas distintas de compreensão do pós-moderno que irão perdurar durante todo o debate que se sucederá. No primeiro caso, a pós-modernidade é vista como “categoria estética”, no segundo, inaugura-se a conotação de “época histórica” à expressão, embora em boa parte dos casos posteriores a sugestão de que algo próximo a um movimento resistente possa ser a pedra angular da pós-modernidade, feita por Toynbee, tenha sido deixado em segundo plano.

Ainda segundo Anderson, outras tantas origens podem ser localizadas para o termo “pós-modernidade”. Poderíamos remontar a carta escrita no verão de 1951 por Charles Olson, quando o poeta descreve como “mundo pós-moderno” o período histórico posterior aos Descobrimentos e à Revolução Industrial ou, em seguida, à utilização do termo conforme aparece no ambiente da esquerda nova-iorquina com

²²⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008. p. 20.

²³⁰ Cf. ANDERSON, 1999.

Wright Mills e Irving Howe, indicando a época em que os ideais modernos do liberalismo e do socialismo haviam falido e apontado, além disso, o divórcio entre a razão e a liberdade. Podemos citar também a pioneira Revista de Literatura e Cultura Pós-moderna, o periódico *boundary 2*, na qual o termo ganhou efetivamente difusão por meio de colaboradores como o egípcio Ihab Hassan, ou ainda o debate arquitetônico suscitado por Robert Venturi e seus colegas, Denise S. Brown e Steven Izenour, expresso em *Learning From Las Vegas*: um ataque iconoclasta ao modernismo em nome da imaginação popular e da arquitetura como decoração da construção. Esse movimento foi intensificado por Charles Jencks, um dos primeiros arquitetos a utilizar a expressão “pós-moderno” em *Language of Post-modern Architecture*, obra que apesar de manter algumas divergências com Venturi, denunciou de forma análoga o extremado elitismo do modernismo e anunciou as tentativas da arquitetura pós-moderna de superá-lo.

Porém, é *A condição pós-moderna* de Jean-François Lyotard, publicada em 1979, que marca a primeira apreensão propriamente filosófica do termo. Diretamente ligada ao aparecimento de uma sociedade pós-industrial, o pós-moderno aparece aqui como momento em que o saber se tornou a principal força econômica de produção²³¹. A sociedade é entendida como uma rede de comunicações lingüísticas ou uma multiplicidade agonística geral de jogos de linguagem. Procura-se de evitar tanto a homogeneidade quanto a dualidade modernas e lidar com o nascimento de uma espécie de *pragmática da linguagem*, ou seja, uma “atomização” do social que, aos poucos, caminha em direção a redes de linguagem mais flexíveis. A ciência tornou-se apenas mais uma das peças desse jogo e já não pode reivindicar nenhum privilégio sobre as outras formas de conhecimento, como acontecia na modernidade. Simplificando, o pós-moderno seria justamente a incredulidade em relação aos metarrelatos²³², desarticulados por uma dupla evolução imanente das ciências que, por um lado, pluralizara seus argumentos e paradoxos e, por outro, impulsiona uma espécie de “tecnificação da prova”, na qual os comandos do capital e do Estado reduziram a ideia de “Verdade” ao desempenho, quando é considerado verdade *aquilo que funciona*.

²³¹ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro : José Olympio, 2006. p. 4.

²³² LYOTARD, 2006. p. xvi.

Trata-se de um período em que a ciência é colocada a serviço dos mecanismos de poder e encontra sua legitimação na eficácia. Por exemplo, em relação ao ensino, Lyotard sinaliza para um contexto de mercantilização do saber, quando os grandes relatos de legitimação deixam de ser pertinentes. A questão apresentada aos estudantes não é mais “isto é verdadeiro?”, mas: para que serve isso?”, questão que pode ser traduzida também por “isto é vendável?” ou “isto é eficaz?”²³³. Por meio da nova palavra de ordem – a interdisciplinaridade –, e do estímulo ao trabalho em grupo, procura-se aumentar a eficiência, a competência e a produção do saber, estimular *brain storms* e a imaginação²³⁴. Na máxima de Lyotard, “sede operatórios”, para participar desse jogo que não se realiza sem algum terror²³⁵.

Na outra extremidade do debate, Habermas tentou demonstrar que o modernismo estético não poderia ser plenamente culpado pela lógica comercial da modernização capitalista. Segundo o filósofo, a modernidade possui duas vertentes. A primeira diferencia de forma inédita ciência, moralidade e arte, consideradas esferas autônomas, ou seja, planos que não estão mais fundidas em uma religião revelada; a segunda vertente é constituída por uma espécie de liberação desses mesmos elementos no fluxo subjetivo da vida cotidiana, enriquecendo-a. Foi esse o programa que perdeu sua orientação e se dissipou na condição pós-moderna. O diagnóstico de Habermas é o de que a modernidade é um projeto inacabado, atravancado por alguns de seus próprios equívocos e por uma lista de conservadorismos que vai de Michel Foucault a Robert Venturi²³⁶.

Em *Arquitetura Moderna e Pós-moderna*, conferência proferida em Monique no ano de 1981, Habermas retornou mais detidamente ao tema, buscando reencontrar a real face da arquitetura moderna que, segundo ele, havia sido apreendida de forma equivocada pelos seus críticos, que a reduziram à configuração monstruosa assumida pelas cidades européias do pós-guerra. Para o autor, a arquitetura moderna é uma das mais legítimas herdeiras da tradição iluminista e racional, a

²³³ LYOTARD, 2006. p. 92-94.

²³⁴ Ibid. p. 88-98.

²³⁵ Ibid., p. xvii

²³⁶ HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um Projeto Inacabado. In: ARANTES, O. & ARANTES, P. (orgs). *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 99-123.

única que “brotou do espírito das vanguardas” e foi suficientemente forte para “se tornar clássica e fundar uma tradição que desde o início ultrapassava as fronteiras nacionais”²³⁷. Depois das guerras mundiais européias, o projeto ficou indefeso diante das pressões da reconstrução capitalista, que o levou às desoladas paisagens urbanas pelas quais, mais tarde, seria culpado. Habermas admite a responsabilidade do modernismo em sua própria decadência, uma vez que o mesmo abandonou suas origens e entregou-se à ausência de contradições entre o mundo da vida formado e os imperativos do dinheiro e do poder. Esses equívocos abriram as portas aos burocratas e corporadores, que financiam e estimulam de bom grado o funcionalismo moderno. Porém, não foi apenas na lógica especulativa do capitalismo pós-guerra, com seus escritórios e arranha-céus, que Habermas buscou a falha do projeto moderno, mas também na utopia das formas de vida preconcebidas, que subestimavam a diversidade e a variabilidade das sociedades modernas, com suas interdependências funcionais que ultrapassavam as possibilidades de cálculo do projetista.

As manifestações hoje [1981] evidentes de crise na arquitetura moderna remontam menos a uma crise dela própria e, mais, ao fato de que ela se deixou voluntariamente se sobrecarregar²³⁸.

A análise de Habermas da derrocada do projeto arquitetônico moderno termina lamentando o fim do seu “momento feliz”, quando se uniam livremente o viés estético do construtivismo e as finalidades do funcionalismo estrito. O pós-moderno, por outro lado – em uma brevíssima genealogia do texto – é um movimento que embaralha a modernidade em “citações irônicas” sob a luz do néon. Confusão que tem como principal responsável o arquiteto e “artista pop” Venturi, que, ao invés de adotar uma postura crítica, opta por seguir “movimentos escapistas”²³⁹. É esse também o caso dos neo-historicistas ou da exposição Bienal de Veneza, de 1980, que promovem uma nova separação entre forma e função. Seriam, portanto, forças da “veneração da banalidade”²⁴⁰ que teriam interrompido o potencial moderno.

²³⁷ HABERMAS, Jürgen. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nº 18, setembro de 1987. p. 118.

²³⁸ HABERMAS, 1986. p. 122.

²³⁹ *Ibid.*, p. 117.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 117, 118, 125.

O crítico literário Fredric Jameson foi um dos primeiros a indicar a intrigante relação entre pós-modernidade e sociedade de consumo. Jameson foi incisivo no emprego do conceito enquanto período histórico, com a função precisamente de correlacionar a vida cultural com a emergência de uma nova ordem econômica e social: o capitalismo tardio. Porém, sua análise não abandona o universo artístico e as questões estilísticas, pois os indícios do pós-moderno estão por toda parte. Por exemplo, na reação ao modernismo e ao seu predomínio burocrático e canonizado nas universidades, nos museus, nas galerias e nas fundações, na dissolução das fronteiras que separam cultura erudita e cultura popular, exemplificados tanto pela fascinação pós-moderna com o universo dos motéis baratos, os filmes “B” de Hollywood e os livros de bolso, quanto pela inteiramente diversa teoria contemporânea, que pratica cada vez mais um tipo de escrita que é ao mesmo tempo todas e nenhuma das disciplinas clássicas da modernidade.

São dois os principais traços da pós-modernidade para Jameson: o pastiche e a esquizofrenia. O pastiche não é uma paródia. Esta última estava ligada a um momento (a modernidade) em que havia claramente uma norma lingüística e um grande estilo a serem parodiados. O pastiche, por sua vez, é “paródia sem seu senso de humor”²⁴¹. Neutro, sem motivações ocultas ou impulso satírico, lacunar, o pastiche é fruto de um contexto em que a fragmentação social atingiu um nível tal que cada grupo passa a falar sua própria linguagem, cada profissão desenvolve seus códigos privados e, por fim, “cada indivíduo passando a ser uma espécie de ilha lingüística, cindindo os demais”²⁴². A morte da paródia, observou Jameson, está intimamente ligada a outro indício importante da pós-modernidade, a morte do sujeito. Para os efeitos desse ensaio não interessa mapear com detalhes os diversos posicionamentos sobre o tema, mas apenas constatar a questão colocada: está esgotada a experiência e a ideologia do Eu singular? Se a hipótese for verdadeira, isso quer dizer que a experiência da criação na pós-modernidade necessariamente terá que enfrentar a questão da extinção dos universos individuais e, portanto, da ausência um estilo para expressá-los. Nesse momento aparece o pastiche, quando a imitação estilística não é mais possível e só resta a imitação de estilos mortos. O pastiche é o sintoma da incapacidade contemporânea de lidar com

²⁴¹ JAMESON, 1985. p. 18.

²⁴² Ibid.

o presente, assim como de uma sociedade que perde sua capacidade de se relacionar com o tempo e a história.

O segundo traço da pós-modernidade é sua forma esquizofrênica de lidar com o tempo. Jameson alerta que não se trata de sugerir que os artistas pós-modernos sejam esquizofrênicos, nem tão pouco de diagnosticar uma espécie de patologia social do mundo contemporâneo. Trata-se, na verdade, de recorrer à teoria da esquizofrenia lacaniana no sentido de apreender um sintoma fundamental da pós-modernidade: o não reconhecimento da experiência da temporalidade enquanto passado, presente e futuro, vivenciando uma espécie de *presente perpétuo*. A experiência temporal do esquizofrênico lhe é furtada justamente pela dificuldade em lidar com a linguagem e com a organização cronológica que a mesma proporciona. O sentimento de identidade pessoal depende justamente de uma sensação da persistência do “Eu” ou de “Mim” através do tempo. Em outras palavras, a construção do ser identitário depende de um reconhecimento de que, ainda que o referido Eu acumule experiência ou se transforme com o decorrer da experiência temporal, se trata de uma mesma identidade. É justamente esse modelo de vivência do tempo, proporcionado pela linguagem, que o esquizofrênico não experimenta. Por outro lado, ele vivencia com muito mais intensidade e nitidez o instante do que aqueles que estão eternamente empenhados em apreender o presente como um ponto de passagem entre uma trajetória passada e um projeto futuro. O mundo surge diante do esquizofrênico em alta intensidade e contendo uma sobrecarga afetiva que é tão atraente quanto aterrorizante. A experiência pós-moderna é esquizofrênica justamente na medida em que vivencia significantes sem significado, ou seja, vive de imagens que, por sua vez, remetem a outras imagens num ciclo de significantes que pairam no tempo, ao mesmo tempo estáticos e supersônicos, como se todo significado tivesse simplesmente evaporado.

A emergência da pós-modernidade não se limita, porém, a uma experiência esquizofrênica com o tempo e ao aparecimento generalizado do pastiche nas artes. Essas características são, na verdade, consentâneas ao fim do poderio contestatório e subversivo da modernidade, agora plenamente institucionalizado e, principalmente, à emergência de uma nova fase do capitalismo avançado,

multinacional e de consumo²⁴³. Um dos temas capitais desse novo modelo de sociedade é sua gradual perda da capacidade de preservar o passado. Os meios de comunicação contemporâneos são precisamente o instrumento dessa espécie de amnésia histórica pois, com sua saturação informacional, retém a todos numa sensação de presente ininterrupto. Em obra posterior, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, Jameson reafirma a hipótese da *perda da historicidade* ou *surdez histórica* como característica fundamental do pós-modernismo, embora ela por si só não seja indício infalível da presença do pós-moderno²⁴⁴. Reconhece assim a teoria do pós-moderno como:

(...) um esforço de medir a temperatura de uma época sem os instrumentos e em uma situação em que nem mesmo estamos certos de que existe algo com a coerência histórica de uma época, ou *Zeitgeist*, ou “sistema”, ou “situação coerente”²⁴⁵.

Discutindo as variações da ideia de “fim da arte” e “fim da história”, Jameson apresenta o momento pós-moderno como um grande movimento de *desdiferenciação* que avança no sentido de mesclar economia e cultura e, no mesmo sentido, expande o mercado para os campos da política e da vida cotidiana²⁴⁶. Teríamos, assim, o engendramento de uma sociedade do espetáculo ou da imagem. Essa é uma hipótese importante para Jameson e aparece em diferentes momentos de sua obra. Ou seja, na pós-modernidade, a própria cultura se transformou em produto, sendo incorporada pelo mercado e transformando-se em um produto como outro qualquer. Esse movimento faz com que os conceitos de “fetichismo da mercadoria” de Marx e “indústria cultural” de Adorno e Horkheimer pareçam tão atuais quanto fotos em preto e branco e seriados de televisão dos anos 50²⁴⁷. A pós-modernidade é apresentada como se operasse uma espécie de colonização da realidade por formas visuais e espaciais, além de uma mercantilização dessa mesma realidade, que agora assumiu proporções globais. Já comentamos que, para Jameson, Francis Fukuyama é seu exemplo máximo, pois sua ideia de um “fim da história” é justamente expressão de um bloqueio da

²⁴³ JAMESON, 1985. p. 26.

²⁴⁴ JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004. p. 14.

²⁴⁵ JAMESON, 2004. p. 15.

²⁴⁶ JAMESON, 2001. p. 73-92.

²⁴⁷ JAMESON, 2004. p. 14-15.

imaginação histórica, fruto de uma dificuldade generalizada de imaginar qualquer forma de resistência ao sistema capitalista globalizado.

Diante destas breves indicações poderíamos apontar alguns traços básicos do debate. Primeiro, ao menos desde a década de 1960, estaríamos vivendo um momento novo da história, que segundo Lyotard é marcado por uma ruptura epistemológica, segundo Habermas uma barragem da completude do projeto moderno e, enfim, com Jameson, uma nova modulação do capitalismo. Um traço comum aos autores é o de que as novas formas de arte e pensamento do período em questão têm dificuldade em apontar e vivenciar mecanismos de resistência. Crise dos metarelatos, crise da racionalidade, nova fase do capitalismo: se Jameson tem o mérito de levantar a questão das resistências, não nos parece exagero dizer que paira certo silêncio sobre as possibilidades de resistência entre os principais representantes da discussão sobre o pós-moderno.

Não fomos exaustivos em nossa genealogia, mas devemos ao menos sugerir que, se o debate caminha na direção de um gradual e apropriado reconhecimento dos novos mecanismos de poder que governam nossos tempos, encerra também certo silêncio sobre o papel das resistências, não raro identificando a modernidade como locus privilegiado da potência contestatória e crítica e, por outro lado, indicando a pós-modernidade como estilo ou época nos quais impera certa falência das resistências. Ao indicar que os anos 60 comportam um pós-modernismo crítico, apenas Huyssen captou um sintoma importante da oscilação pós-moderna: seu inicial potencial contestatório e, em seguida, o rápido movimento de apreensão do seu potencial resistente nos anos 70. Quando se trata de compreender o período pós-moderno, o ambiente dos anos 70 e 80 talvez torne a discussão nebulosa em relação às resistências. Isso sugere um desdobramento polêmico: aclimatados no final dos anos 70 e início dos anos 80, os filósofos chegaram ao pós-moderno tarde demais para apreender seus mecanismos de resistência. Precisamos quebrar esse silêncio e recolocar o problema apropriadamente. Para tanto, dois movimentos são necessários: primeiro, demonstrar que o deslocamento do moderno ao pós-moderno não pode ser apreendido sem levar em conta uma poderosa força resistente e, segundo, colocar o problema das resistências em termos pós-modernos.

7.2 Um ruído

No limiar do século XX, Michael Hardt e Antônio Negri parecem fazer coro com a crítica corrosiva ao tempo presente. Em concordância com Huysen, os autores sugerem que as diversas teorias pós-modernistas e pós-coloniais têm como ponto comum a tentativa inicial de libertar-se das formas passadas de domínio, voltando-se continuamente contra a influência do modernismo. Porém, suspeitam também que tais teorias possam acabar num beco sem saída, caso não reconheçam adequadamente o objeto da crítica contemporânea e perguntam:

E se esses críticos estiverem tão empenhados em combater os remanescentes de uma forma passada de dominação que não reconhecem a nova forma que surge diante deles no presente? E se os poderes dominantes, que são alvo visado pela crítica, tiverem mudado a ponto de despotencializar essas disputas pós-modernistas? Em resumo, e se um novo paradigma de poder, uma soberania pós-moderna, tiver substituído o paradigma moderno e estiver exercendo seu domínio por meio de hierarquias diferenciais, de subjetividades híbridas e fragmentárias que essas teorias celebram?²⁴⁸.

Os teóricos pós-modernistas, defensores de uma política da diferença, fluidez e hibridismo que desafia os binários e essencialismos do poder moderno, correm o sério risco de estarem atacando bastiões já evacuados pelo poder e, pior, é possível que esse mesmo poder tenha dado a volta e reagido para alcançar a retaguarda, juntando-se a eles no ataque, transformando as resistências em meras oposições. O capitalismo retomou muitos aspectos das críticas que contra ele se levantaram nos anos 60 e 70 e os incorporou em um contra-ataque reativo: mais autonomia, criatividade, liberdade, crítica da hierarquia rígida, da burocracia, da alienação nas relações e no trabalho, é o próprio repertório de reivindicações de maio de 68 que parece ter sido incorporado.

Mas o que caracteriza exatamente as teorias da pós-modernidade? Para Hardt e Negri seu ponto comum é a recusa e o combate ao modernismo, visto como maniqueísta, pois enxerga o mundo por meio de oposições binárias, como o Eu e o Outro, o branco e o negro, o dentro e o fora, o dominador e o dominado. Assim, o pós-modernismo desafia o colonialismo, o patriarcalismo, o sexismo e o racismo, alimentando-se de hibridismos e ambivalências culturais. Politicamente, reivindica-se

²⁴⁸ HARDT; NEGRI, 2005a. p. 156.

o legado das lutas de libertação contemporâneas: movimentos de libertação nacional, movimentos feministas e anti-racistas que também se colocam contra as lógicas binárias modernas. Se o moderno é o campo de poder do branco, do macho e do europeu, então a pós-modernidade será o campo da libertação do não-branco, do não-macho e do não-europeu. Os pós-modernos pretendem incorporar os valores e as vozes das minorias, dos explorados e dos oprimidos. São contra fronteiras fixas, denunciam as culturas como formações parciais, locais e híbridas, recusam a dominação completa das estruturas, enfocam a interpretação e o discurso como armas contra rigidez institucional, valorizam a diferença e recusam as teorias que constroem totalidades sociais²⁴⁹.

Porém, não é coincidência que muitos conceitos pós-modernistas e pós-colonialistas encontrem perfeita correspondência na ideologia atual do capital corporativo e do mercado mundial. Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são condições que tornam possível o desenvolvimento do novo capital, uma vez que o comércio se aproveita das diferenças e ataca com violência as fronteiras fixas, tanto territoriais quanto identitárias: “toda diferença é uma oportunidade!”²⁵⁰. A perda da historicidade, característica fundamental da subjetividade pós-moderna, como já havia detectado Jameson, torna-se agora um elemento fundamental de um novo poder imperial e supranacional. Hardt e Negri observam que a proclamada decadência do Estado-nação não quer dizer que a soberania enquanto tal esteja em declínio e que, ao contrário, ela adotou uma nova configuração, organizada em torno de uma lógica ou regra única, que é agora *imperia*²⁵¹. Isso significa, para eles, que o imperialismo moderno acabou e que, atualmente, nenhum país ocupa a posição que as nações européias ocuparam. O imperialismo, realidade moderna, está sendo cada vez mais substituído pela dominação imperial, megamáquina de comando mais adequada ao contexto pós-moderno.

Apesar do diagnóstico imperial, não é sob o prisma de uma nova organização do poder que Hardt e Negri compreendem o surgimento da pós-modernidade. Para eles, a dinâmica das transformações mundiais que varreram o planeta nas últimas décadas do século XX não pode ser compreendida simplesmente como uma

²⁴⁹ HARDT; NEGRI, 2005a. p. 157-165.

²⁵⁰ Ibid., p. 170.

²⁵¹ Ibid.

reforma impulsionada internamente pelo próprio capital ou pelos dispositivos de poder. Ao contrário, *a construção do Império é uma resposta reativa às diversas lutas movidas pelo desejo de libertação e internacionalização da multidão contra as máquinas de poder*, pois o “desejo de desterritorialização da multidão é o motor que impele todo o processo de desenvolvimento capitalista, e o capital precisa constantemente contê-lo”²⁵².

Ou seja, o Império tornou-se um poder em rede porque, antes dele, as formas de resistência migraram para essa dinâmica. Poderíamos dizer, com Guattari, que se trata de “um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar”²⁵³. Seu funcionamento é reativo, se alimenta justamente potencial crítico e resistente nascido na condição pós-moderna, o que quer dizer ao menos duas coisas importantes para esse debate. Primeiro, os dois movimentos (resistência e captura) não podem ser confundidos sob o risco de, ao apreender o pós-moderno enquanto mecanismo capturado, aniquilar-se a possibilidade de pensar sua vitalidade criativa e resistente. Por outro lado, não se trata tão pouco de retomar a celebração pura e simples dos elementos pós-modernos, uma vez que as genuínas contestações que advêm daí correm o sério risco de perderem de vista a nova modulação pós-moderna ou imperial.

De maneira reativa, o poder assumiu o formato de uma trama de multiplicidades conectivas e heterogêneas, de rupturas a-significantes, tornou-se descentrado e agora se movimenta intercambiando territorialização e desterritorialização. Não teria sido justamente esse movimento de incorporação do potencial crítico dos anos 60 que Habermas e Jameson, e talvez mesmo Lyotard, teriam tomado pela pós-modernidade? Se a resposta for afirmativa, não há dúvidas de que isso torna nebuloso o movimento criativo e agressivo das resistências que levaram à falência tanto o imperialismo como as sociedades disciplinares. A configuração imperializomática é um passo à frente, reativo e niilista, em relação aos velhos arranjos imperialistas e disciplinares arborificados. Mutações que se torna incompreensível sem um movimento ativo e resistente, sem um descontentamento em relação ao moderno que, por sua vez, não pode ser confundido com o movimento de reação

²⁵² HARDT; NEGRI, 2005a. p. 141.

²⁵³ GUATTARI, Félix. Restauração da cidade subjetiva. In: _____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34. 1992. p. 170.

que dele se alimenta. O trabalho imperial passa a ser, então, administrar (função reativa) a diferença, e as múltiplas divisões passam a funcionar como elementos do processo de controle.

Parasitário e vazio, o poder imperial é uma reação aos movimentos dinâmicos da multidão. É a animação, a turbulência, o trabalho e a vida gerados pela multidão que empurra a megamáquina imperial para a constante reconfiguração de seus mecanismos de captura. O Império não pode deixar de ser uma reação, uma contrainsurgência. A força ativa da multidão foi capaz de operar mudanças significativas no comando capitalista, desarticulando as forças do imperialismo e empurrando o capital em direção ao formato imperial. Não é outro o sentido da frase de William Morris, escolhida como epígrafe da obra: “*Os homens entram em batalhas e perdem, e aquilo pelo que lutaram torna-se realidade apesar da derrota*”. Apesar do sucesso do comando capitalista em manter-se de pé, foi-lhe inevitável tomar outra forma e ceder aos desejos de imanência e nomadismo da multidão. O novo desafio da multidão é saber dizer Não duas vezes: o primeiro Não é *histórico*, resiste a uma configuração específica do poder (saber evacuar e ultrapassar o império), o segundo Não é *intempestivo*, rejeita a força que promove a contínua supremacia das forças reativas, ou seja, recusa não apenas o mecanismo imperial atualmente vigente, mas o próprio espírito niilista que o sustenta.

8. Micropolíticas de resistência

Em 1571, Michel de Montaigne publicou o conhecido texto de Etienne de La Boétie, *Discurso sobre a servidão voluntária* ou *O contra Um*. Ao menos uma das afirmações de La Boétie permanece radicalmente atual. Segundo ele, diante do tirano não é imprescindível um confronto, mas principalmente que aqueles que vivem sob o seu mando não mais o sustentem “e você o verá, como um grande colosso de quem o pedestal foi retirado, cair com seu próprio peso e romper-se em pedaços”²⁵⁴. Já se encontra aqui a sugestão de que as deserções podem ser tão ou mais perigosas para o funcionamento do poder quanto seu enfrentamento. O próprio termo *resistência* se encontra à beira de um transbordamento: “enfrentar”, “combater”, “lutar” são ações que precisam ser acompanhadas por uma ou mais linhas de fuga, uma ou mais potências desertoras.

As deserções são, contudo, relacionais. Se deserta em relação a algo, mas o que? Tentaremos demonstrar que as fugas estão conectadas a um conjunto complexo de forças que denominamos de *megamáquina política*, ou seja, uma coligação de vetores que entretêm as mais diversas relações com as linhas resistentes. Para descrever tal máquina recorreremos a três traços básicos que, a princípio, podemos apenas indicar: no primeiro deles diferenciam-se os planos molar e molecular, as segmentações duras e as flexíveis; no segundo, fazemos notar que, dos planos molar e molecular emergem diferentes coordenadas de ação e luta, são as macro e micropolíticas; por último, encontramos em cada uma dessas coordenadas tentativas diferentes de projetar uma unidade sobre a megamáquina. Trata-se de um programa, em que ao menos três operações serão feitas. Na primeira, realizaremos um corte horizontal, distinguindo as máquinas molares das moleculares. Em seguida, sobre o mesmo corte anterior, uma segunda linha será traçada, dessa vez na vertical, indicando quatro coordenadas. Duas delas localizam-se em um campo superior molar, são as *macropolíticas de dominação* e de *refreamento*, ao mesmo tempo, escorrendo por baixo, estarão as outras duas coordenadas, as *micropolíticas de confirmação* e as de *resistência*. Na terceira operação, não serão feitos cortes, mas excisões de unidade, quando serão extraídos alguns exemplos das diferentes possibilidades de união que cada uma das coordenadas oferece.

²⁵⁴ LA BOÉTIE, Étienne. *The politics of obedience: the discourse of voluntary servitude*. New York: Free Life Editions, 1975. p. 14.

8.1 Deserção e segmentação

No prefácio à edição italiana de *Mille Plateaux*, Gilles Deleuze e Félix Guattari comentam que essa é uma de suas obras de menor receptividade, ao menos se comparado ao sucesso do livro anterior, o *Anti-Édipo*²⁵⁵. Se a preferem, explicam, não é à maneira que uma mãe prefere seu filho menos favorecido, são as distâncias que ela guarda em relação ao livro anterior que a torna favorita. A obra se inicia anunciando uma deserção: o livro dá adeus à psicanálise e também ao sonho de acabar com o Édipo enquanto, por outro lado, começa um projeto que deserta o confronto, partindo em busca de “terras virgens de Édipo”²⁵⁶. Chegou o momento de abordarmos as deserções operadas pelas micropolíticas de resistência e a obra em questão será nossa porta de entrada para precisarmos os movimentos e as terminologias que dizem respeito a tais fugas.

Porém, antes de abordar os vetores de saída que agitam e ameaçam as organizações sociais devemos observar que, por outro lado, existem sempre esforços de manutenção da ordem, ou seja, tentativas de impor formas às linhas e canalizar as “antigas forças do caos”²⁵⁷. Pelas sociedades passam linhas de fuga e movimentos de desterritorialização, mas também linhas de articulação e segmentação. Segundo Deleuze e Guattari, o homem é um animal segmentário, mas não apenas ele, o próprio vivido é constantemente segmentado em linhas que redirecionam as forças deterritorializantes. A casa, a rua, a fábrica e a cidade são organizações segmentárias. É verdade que não se trata de um movimento unívoco. Existem, por exemplo, segmentações duais simples, produtoras de oposições binárias como burgueses e operários, homens e mulheres, colonizadores e colonizados, homossexuais e heterossexuais, estabelecidos e *outsiders*²⁵⁸. As

²⁵⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Prefácio para a edição italiana. In: _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* V.1. São Paulo: Ed. 34, 1995. p. 7.

²⁵⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1995. p. 7.

²⁵⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* V.4. São Paulo: Ed. 34, 1997a. p. 116.

²⁵⁸ O estudo de Norbert Elias e John Scotson remete à dualidade entre os antigos e os “novos” moradores da comunidade que recebeu o nome fictício de “Winston Parva”. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Conferir especialmente a introdução para a edição holandesa, ditada por Norbert Elias em 1964, intitulada “Ensaio teórico sobre a relação entre estabelecidos e outsiders”.

classes, os grupos e os sexos se combinam de dois em dois porque boa parte das sociedades com Estado fazem valer máquinas duais e oferecem escolhas binárias.

Encontramos também segmentações circulares (minha casa, meu bairro, minha cidade, meu país). Esse molde já funciona na Casa primitiva, organizada segundo coroas que marcam as distintas atividades: o local dos cultos e cerimônias, em seguida o espaço das trocas de bens, em seguida da vida familiar e, por último, a parte dos resquícios e excrementos²⁵⁹. Esses círculos podem ressoar sem que necessariamente exista um centro único para o qual todos eles se dirijam. É o caso dos selvagens e sua segmentaridade flexível, que funciona como uma multiplicidade de olhos que afetam, de forma distinta, cada um dos diferentes anéis. Existem também segmentações circulares mais endurecidas, na qual os centros ressoam ou caem em um mesmo ponto de acumulação. É o caso, por exemplo, dos grandes Estados despóticos da Suméria, onde os *patési*, sumo-sacerdotes e vigários dos deuses, estavam à frente do Estado, além dos absolutismos modernos, quando os soberanos buscaram operar um vórtice, concentrando na figura real as forças políticas dispersas entre os antigos senhores feudais. As sociedades estatais não se opõem aos círculos e, menos ainda, promovem sua extinção, antes agenciam uma concêntrica dos círculos, organizando as ressonâncias que a flexibilidade da segmentação primitiva, por sua vez, inibe.

Além da segmentaridade dual e circular, Deleuze e Guattari localizam, em terceiro lugar, uma segmentação linear. Essa forma de segmentação tem a dupla função de, por um lado, realçar ou sobrecodificar os segmentos já existentes enquanto, por outro, promove a tradução ou a equivalência que leva de um segmento a outro. Com Paul Virilio, explicam como o Império Romano impõe por toda parte uma espécie de razão de Estado linear ou geométrica, realçando os segmentos, transformando o “mundo” em cidade e construindo uma segmentaridade cada vez mais dura²⁶⁰. Já entre os primitivos, essa operação é mais rara, pois é apenas na ligação entre a geometria e o Estado que aparece a rejeição dos arrendamentos em prol dos círculos perfeitamente construídos, ou então se nega os alinhamentos e promove-se a exatidão da linha reta.

²⁵⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 87.

²⁶⁰ Ibid., p. 88.

O mais importante, contudo, é observar que os diferentes tipos de segmentaridade (o dual, o circular e o linear) são atravessados por dois vetores de segmentação desiguais, um duro e outro flexível. São duas máquinas diferentes: a primeira delas, a *Árvore*, opera por dicotomias e ramificações, exprimindo a segmentaridade endurecida, enquanto o *rizoma*, diferentemente, traça linhas e as faz escoar entre os segmentos. O sistema arborescente não para de desenvolver a lei do Uno. Não que ele seja indivisível, pois sem dúvida se pode passar do Um ao dois, ao três, ou a qualquer outra numeração, mas sempre com a condição de se partir de uma forte unidade central, de um núcleo de onde se possa proceder a divisão ou a repartição. Já o rizoma aborta a raiz principal, ou então a distribui em suas extremidades. Existe nele a possibilidade de um tipo diferente de unidade, que subsiste como passada ou por vir, como *unidade possível*. Ou melhor, o rizoma subtrai “o único da multiplicidade a ser constituída”²⁶¹, sua fórmula é $n-1$, pois o uno faz parte das multiplicidades com a condição de ser subtraído dela.

Encontramos, precisamente, esse tipo de inibição do Uno no esforço permanente das sociedades primitivas para bloquear o poder do chefe e recusar qualquer tipo de unificação arbórea. É um trabalho de conjuração do Um, ou, à maneira de La Boétie, um contínuo exercício de *contra Um*. Pierre Clastres demonstra que as sociedades primitivas não deixam nenhum espaço para o desejo de superabundância, para isso praticam uma proibição não-formulada da desigualdade, recusam a autonomia do que chamamos de “sistema econômico” e nunca permitem que seus chefes se tornem déspotas. Para tanto, em suas mitologias, constantemente igualam o Um ao Mal²⁶². Não são exatamente sociedades sem Estado, como quer a conceituação que adota o critério da falta, mas organizações sociais onde o Estado é impossível ou constantemente conjurado. Dessa maneira, os primitivos exprimem a estranha unidade do rizoma, ou seja, a unidade que é constantemente recusada ou expulsa, ou ainda, a rejeição, como intruso-social, de todo “autômato centralizador, unificador”²⁶³. Assim, se a “história dos povos que têm história é, diz-se, a história da

²⁶¹ DELEUZE; GUATTARI, 1995. p. 15.

²⁶² CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1988. p. 151.

²⁶³ DELEUZE; GUATTARI, 1995. p. 28.

luta de classes”²⁶⁴, a “história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da luta contra o Estado”²⁶⁵, conclui Clastres²⁶⁶.

Diferente das sociedades que recusam o Estado, no sistema arbóreo existe um ponto central de onde se procede por dicotomia. Trata-se de uma ramificação ordenada que supõe um progressivo distanciamento em relação ao núcleo de acumulação, afastamento que ocorre justamente na medida em que se operam divisões e subdivisões. O Estado é um exemplo privilegiado porque desperta como uma cabeça ou um cérebro que reduz a máquina primitiva à condição de “tijolos, de peças trabalhadoras submetidas desde então à ideia cerebral”²⁶⁷. O rizoma, por sua vez, remete a um princípio geral de conexão, onde qualquer ponto “pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”²⁶⁸ e não há núcleo central capaz de ordená-lo. Há algo de genealógico na Árvore, enquanto o rizoma é caracterizado por um descentramento conectivo. O rizoma implica sempre em uma *trama* e nunca em uma hierarquia. Podemos ilustrá-lo de forma verossímil se imaginarmos que acima de uma marionete não encontramos o sujeito que, mexendo os dedos, controla cada um dos movimentos. Ele é sempre multiplicidade na medida em que, na extremidade de cada uma das marionetes, não encontramos um operador, mas uma continuidade de marionetes conectadas umas às outras seguidamente, de forma que não temos senão uma espécie de dança de bonecas que, com seus movimentos, provoca ondulações nas linhas.

Nessa rede, não há pontos ou posições, somente linhas ou fluxos. As linhas funcionam sempre simultaneamente e são de muitos tipos: linhas com segmento e sem segmento, linhas dimensionais e direcionais e, ainda, linhas que formam ou não um contorno²⁶⁹. Ou melhor, todo rizoma é constituído de ao menos dois tipos de linhas: aquelas que se segmentam, territorializam e estratificam e, de outro lado, as

²⁶⁴ CLASTRES, 1988. p. 152.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Deleuze e Guattari estão de acordo com a hipótese de Clastres no que diz respeito ao trabalho de conjuração do Estado praticado pelas sociedades primitivas, porém, discordam da preexistência das mesmas em relação às sociedades estatais. Os autores sugerem ser possível pensar que esse pressentimento dos primitivos em relação ao Estado tenha ocorrido paralelamente às organizações estatais, “desde o início”, ou melhor, em coexistência e interação com os vetores que trabalham na direção do Estado. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b. p. 117-119.

²⁶⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Édipo*. São Paulo : Ed. 34, 2010. p. 290.

²⁶⁸ DELEUZE; GUATTARI, 1995. p. 15.

²⁶⁹ DELEUZE, Gilles. Entrevista sobre Mille Plateaux. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 47.

que desterritorializam e fazem fugir. Os dois movimentos, desterritorialização e retorritorialização, estão em perpétua relação, presos uns aos outros em um vaivém que carrega boa dose de imprevisibilidade²⁷⁰. São *linhas de fuga* aquelas que explodem os segmentos, rompem raízes e promovem novas conexões, ou seja, que se formam quando *uma linha segmentada explode em deserção*. Há sempre “uma linha de fuga, mesmo que começando por um minúsculo riacho” correndo “entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua totalização”²⁷¹.

A esse respeito, Deleuze e Guattari multiplicam os exemplos: de um lado o Ocidente, o Deus semeador, a transcendência, o inconsciente edipiano, a floresta e a sexualidade reduzida à reprodução; do outro, o Oriente, o Deus que pica ou desenterra, a imanência, o deserto ou a estepe, o inconsciente órfão e a produção desejante. Porém, ao menos três observações são importantes para evitar mal entendidos. Em primeiro lugar, o sistema arbóreo e o rizomático encerram todo tipo de relação entre si: é possível ir da Árvore ao rizoma, e vice-versa, embora as duas operações não sejam as mesmas. Em seguida, observa-se também que nenhum tipo de dualismo entre o Bem e o Mal é apropriado, já que o rizoma também produz os seus microfascismos e a Árvore, por sua vez, comporta anarquismos²⁷². Por último, não se deve associar definitivamente o rizoma aos primitivos, pois eles também possuem seus núcleos de endurecimento – antecipam o Estado tanto quanto o inibem. Tampouco a arborescência é absoluta entre os modernos, já que nossas sociedades nunca extinguíram completamente os tecidos flexíveis, sem os quais não se sustentariam.

8.2 Macropolítica e Micropolítica

As sociedades são, portanto, atravessadas por dois vetores: um arbóreo e outro rizomático. São dois regimes radicalmente diferentes, embora inseparáveis. Se a política banha o social, é preciso notar que são ao menos duas políticas: a macropolítica molar e a micropolítica molecular. A primeira envolve grandes conjuntos binários, enquanto a segunda opera segmentações finas. Não são as

²⁷⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1995. p.18.

²⁷¹ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 94.

²⁷² DELEUZE; GUATTARI, 1995. p. 30-32.

mesmas formas de agir, os mesmos objetivos, nem a mesma maneira de lutar. Por exemplo, as classes sociais são organizações molares, enquanto as multidões são realidades moleculares. Não é exato dizer que a classe é um retalho da multidão, isso é verdade apenas em um nível bastante elementar. Na verdade, *a classe é uma cristalização da multidão, expressa um endurecimento operado sobre as linhas mais fluidas que formam a multitude*. Essa última, por sua vez, não é formada por aqueles que foram excluídos, pois ela não para de escorrer das classes, são também seu vazamento próprio, sua liquefação²⁷³.

A incursão de Michael Hardt e Antonio Negri na parábola do geraseno indica o plano específico em que a multidão opera²⁷⁴. Com algumas variações, Marcos, Lucas e Mateus relatam que quando Jesus chega à província dos gerasenos, depara-se com um homem conhecido por transformar cadeias em pedaços e “grilhões em migalhas”²⁷⁵. Ao encontrar-se com o endemoninhado que vagava entre túmulos e montes, Jesus pergunta-lhe o seu nome e o endemoninhado responde “Legião é meu nome, porque somos muitos”²⁷⁶. Hardt e Negri localizam um ponto importante na parábola: a confusão entre os sujeitos singular e plural. A força demoníaca é, ao mesmo tempo, “eu” e “nós”. Esse atributo próprio dos seres infernais é também uma característica da multidão. O termo *legio* expressa o grande número, a reunião de muitos (cerca de seis mil homens), mas indica também a capacidade do grupo de formar uma unidade e agir em conjunto, ainda que momentaneamente. Trata-se de um número indefinido, fugidio, não porque não pode ser contado, mas porque opera uma espécie de destruição da distinção numérica em prol da transitoriedade. *A multidão é ao mesmo tempo um e muitos*²⁷⁷. Deparamo-nos, mais uma vez, com a estranha unidade de um rizoma, unidade que existe virtualmente, como possível, unidade que se apresenta como *ameaça*.

Mas não são apenas as classes e as multidões que expressam a distinção entre o plano molar e o molecular. Da mesma maneira, a guerra e a guerrilha indicam duas

²⁷³ Conferir as observações preciosas de Deleuze e Guattari. DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 90 e 91.

²⁷⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005b. p. 186-188.

²⁷⁵ BÍBLIA. Marcos. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro. Alfalit, 1996. p. 35

²⁷⁶ Ibid. Também citado por Lucas. BÍBLIA. Lucas. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro. Alfalit, 1996. p. 59.

²⁷⁷ HARDT; NEGRI, 2005b. p. 187.

maneiras diferentes de funcionamento. A estrutura militar tradicional é piramidal: no topo encontra-se um pequeno grupo de comando ou mesmo um só comandante que emite ordens e toma as principais decisões, no meio situa-se um grupo maior de chefes militares que, apesar da posição de comando, devem estar presentes diretamente no campo de batalha para organizar a guerra e, por último, na base, uma massa de soldados treinados para obedecer velozmente às ordens que são transmitidas pelos escalões superiores. Arbórea, a forma organizacional de tais exércitos possui uma relação sedentária com o território, ou seja, luta pela defesa ou expansão do seu território soberano. Ao contrário da estrutura hierárquica e centralizada dos exércitos, os guerrilheiros não possuem território soberano e funcionam principalmente em termos de mobilidade. Por exemplo, em luta armada contra a ditadura militar no Brasil, Carlos Marighella explica que o “guerrilheiro urbano tem que ter iniciativa, mobilidade, e flexibilidade, como também versatilidade e um comando para qualquer situação”²⁷⁸. Além das identidades falsas e dos locais clandestinos, o guerrilheiro conta com um desenho organizacional que ao menos tende a ser policêntrico, contando com técnicas mais horizontais de comunicação, quando todos os nodos podem comunicar-se diretamente um com o outro²⁷⁹.

O rizoma comporta assim um tipo específico de unidade, operando sempre ao lado, sob a forma de uma unidade possível e construindo conexões horizontais, independentes de um sistema centralizado. Porém, assim como as segmentações são várias, as possíveis unidades de um rizoma também são diferentes. Ora, existem sistemas rizomáticos de todos os tipos. Por exemplo, a unidade microfascista opera em focos que “pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista”²⁸⁰: fascismo rural e urbano, europeu e americano, de esquerda e de direita, de imigrante, de família ou de escola, ou seja, fascismos que se comunicam sem a necessidade de um centro. Contudo, o que chamamos anteriormente de *contradispositivo* pode comportar unidades mais ativas, como os diversos ciclos de lutas e resistências da multidão que não levam necessariamente à formação de uma unidade arborescente. Exploraremos esse ponto mais a frente, o importante por

²⁷⁸ MARIGHELLA, Carlos. *Manual do guerrilheiro urbano*. Junho, 1969, p.5.

²⁷⁹ HARDT; NEGRI, 2005b. p. 88.

²⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 93.

enquanto é observar que o contradispositivo anuncia a formação de um movimento comum das resistências, sempre com o objetivo de desarticular a circulação do poder por meio de uma unidade que não subtrai nem bloqueia as multiplicidades, podendo também arrastar consigo organizações mais endurecidas, como partidos ou sindicatos. Trata-se de uma unidade que *pode* encontrar uma força ativa quando se conecta a um devir resistente que não deseja tomar o poder, que quer se livrar não somente dos fascismos molares, mas daqueles que se entranham nos pequenos grupos, nos traços mais ínfimos do corpo²⁸¹. *A condição fundamental para que uma resistência ativa possa se formar é a deserção em relação ao desejo pelo poder, esteja ele sob sua configuração molar ou molecular.*

Quanto mais uma organização molar é forte, mais os movimentos de molecularização comparecem. Há uma relação de proporcionalidade entre os dois planos. Isso pode ocorrer de muitas formas. Quanto mais o poder alcança níveis mundiais, mais uma microgestão do medo e da insegurança surge em suas adjacências. Da mesma forma, quanto mais as resistências são cristalizadas em formas de representação, mais molecularização escorre desses pontos de endurecimento, inventando novas formas de luta. *Ou seja, é possível que, no âmbito das relações de poder, o nível molar seja confirmado ou complementado pelo molecular, mas é também possível que as molecularidades enfrentem e recusem o nível molar, havendo contrariedade entre eles*²⁸². A contradição e a dialética são compreensões pálidas das rupturas sociais porque ignoram o plano molecular e concentram-se em demasia nos aspectos molares, dessa forma não captam senão ecos. A oposição é um tipo de conflito que só ocorre no plano molar, pois nada mais é do que a colocação dos fluxos em binaridade. *No rizoma não há oposição, há deserção, fuga ou quebra da linha.*

Inevitavelmente alguma coisa foge ou vaza. O maio de 68 é até hoje tão incompreendido porque se insiste em apreendê-lo sob um ponto de vista macropolítico. Apesar de certamente ter ressoado e remanejado os segmentos endurecidos, 1968 é primeiramente molecular. Apenas a capacidade conectiva operada nesse plano pode explicar a velocidade com que estudantes e operários

²⁸¹ Cf. FOUCAULT, Michel. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993. p. 200.

²⁸² DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 94.

entraram em um devir comum não apenas na França, mas em diversas partes do globo, inventando o que alguns chamam de *Internacional Estudantil*²⁸³. Se a crise gerada pela guerra na Argélia, as ações arbitrárias do general De Gaulle e a nova Constituição da Quinta República podem ser invocadas como causas da eclosão da revolta, não é menos verdadeiro que os “eventos de maio vieram a constituir-se numa surpresa, pois a economia estava estabilizada e predominava certo marasmo político também no pólo mais forte da esquerda, o Partido Comunista Francês (PCF)”²⁸⁴. A surpresa, contudo, dá-se apenas sob o ponto de vista molar, já que as instituições francesas já não conseguiam representar a sociedade, ou melhor, não acompanhavam os fluxos de uma ebulição estudantil e também operária.

As revoltas de 68 põem em agitação um novo estilo de ação e manifestação que escorre por fora dos partidos ou sindicatos, recusando qualquer tipo de tutela molar ou comando organizacional centralizado. Na França, espalhavam-se pelas ruas ocupações e barricadas em clima de revolta e prazer, surgiam declarações de apoio às lutas de libertação nacional dos países mais pobres, especialmente o Vietnã. Os manifestantes entoavam a internacional, carregavam bandeiras com o rosto de Che Guevara e faziam aflorar os mais diversos grupos contestadores: especialmente anarquistas, trotskistas, maoístas e situacionistas. A própria cronologia das revoltas de 1968 extrapola o caso francês, quando movimentos estudantis, como o brasileiro, já se revoltavam antes mesmo da França, enquanto notícias dos acontecimentos franceses difundiam-se e potencializavam “outros 68s” como, por exemplo, a revolta de estudantes e professores mexicanos de 2 de outubro de 1968 contra o Partido Revolucionário Institucionalizado (PRI)²⁸⁵.

Porém, não se deve confundir molecularização com miniaturização ou individualização. O molar e o molecular não se distinguem simplesmente por tamanho, são *sistemas de referência bem diferentes*. O plano molecular certamente atravessa os grupelhos, mas nem por isso é individual ou pessoal (68 não é uma revolta individualista), ao contrário, é coextensivo a todo o corpo social. Um “centro de poder” dificilmente exerce comando absoluto sobre os fluxos, porém, é obrigado

²⁸³ RIDENTI, Marcelo. 1968: rebeliões e utopias. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *Tempo das dúvidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 142.

²⁸⁴ RIDENTI, 2002. p. 143.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 149-153.

a lidar com essa realidade fluida e escorregadia que ele tenta a todo tempo canalizar e sondar com mais ou menos sucesso. Por outro lado, a macropolítica nunca deixa de ser banhada por fluxos micropolíticos que influenciam seus segmentos, seja sob a forma de um prolongamento ou uma recusa.

Por exemplo, diante dos acontecimentos de 1968, diversos setores macropolíticos foram obrigados a rever suas dinâmicas e remanejar suas ações. Em agosto do mesmo ano, na Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam), a Igreja Católica esboçou uma série de ações preferenciais em defesa dos direitos humanos dos pobres constantemente violados pelas ditaduras²⁸⁶. Isso sem contar hipóteses mais ousadas, como a de Luc Boltanski e Ève Chiapello, que sugerem que o capitalismo retomou muitos aspectos das críticas que se levantaram contra ele nos anos 60 e 70 e os absorveu como uma espécie de revide: mais autonomia, criatividade, liberdade, crítica da hierarquia fordista de trabalho, da burocracia, da alienação nas relações e no trabalho, ou seja, o próprio repertório de reivindicações de maio de 68 parece ter sido reativamente incorporado não somente como forma de desarmar críticos, mas também como ponto importante para a realavancagem dos anos 80²⁸⁷. Esse movimento foi também reconhecido por Christopher Lash. Segundo o autor, as elites se tornaram “rebeldes”, adotaram práticas meritocráticas cruéis e incorporaram a insatisfação contra o patriarcalismo, o racismo e a homofobia, buscando assim “sanear” a sociedade da forma como melhor lhe convém, tentando extirpar, por exemplo, o fumo, a pornografia e o machismo, muitas vezes atribuídos ao comportamento tradicionalmente ameaçador e retrógrado das populações mais pobres²⁸⁸.

Já vimos que, segundo La Boétie, a recusa a colaborar com o tirano o levaria a “cair com seu próprio peso e romper-se em pedaços”. De fato, quando se abre uma linha de fuga e as linhas moleculares rompem sua relativa cumplicidade com um sistema arborescente é como se um pedestal fosse retirado, já que as organizações molares dependem de sua relação com os fluxos. Ainda mais válida é a insinuação de La

²⁸⁶ RIDENTI, 2002. p. 154.

²⁸⁷ Cf. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *The new spirit of capitalism*. New York-London, Verso, 2005. p. 165-216.

²⁸⁸ LASH, Christopher. *A Rebelião das Elites e a tradição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

Boétie de que o tirano é *pesado*, a ponto de “cair com seu próprio peso”. Com seu sistema centralizado e sua segmentação dura, a Árvore tem relativa dificuldade em lidar com a velocidade dos fluxos e, talvez, ela mesma só se movimenta secundariamente, em uma clara reação às deserções turbilhonares das linhas de fuga. Com o termo “dificuldade” queremos dizer o seguinte: a fuga dos fluxos não destrói o plano das segmentações duras em si, mas pode levar abaixo *uma* segmentação, impor ao plano macropolítico um movimento.

A deserção é perigosa porque os fluxos operam em diferentes graus de desterritorialização e indicam que algo sempre tende a escapar. De forma secundária, as linhas duras trabalham constantemente na substituição dos códigos que estão sendo desertados pelos fluxos, promovendo novas segmentações sobre os fluxos desterritorializados, ou seja, operando reterritorializações²⁸⁹. São dois sistemas de referência que estão em razão inversa: enquanto um escapa, o outro detém, enquanto um deserta, o outro impede a continuidade da fuga. Existe complementaridade e coexistência entre os dois planos, mas é preciso notar que o *nível molar somente detém o molecular em um plano, que é o seu próprio*. A macropolítica não faz senão promover a passagem de certos fluxos para seu próprio plano, enquanto as linhas de fuga continuam sua deserção. Ou ainda, o sistema duro não abole a vivacidade dos fluxos, que continua perpetuamente mutante.

As desterritorializações funcionam segundo, pelo menos, dois princípios: *conexão* e *conjugação*²⁹⁰. A conexão indica o modo pelo qual os fluxos descodificados são atirados uns pelos outros e explodem em uma fuga comum. São fluxos de pura deserção. Já a conjugação sugere “uma parada relativa, como um ponto de acumulação que agora obstrui ou veda as linhas de fuga”²⁹¹, é uma operação de reterritorialização. Entre os dois modos, é sempre o fluxo mais desterritorializado que determina o grau de ruptura e a distância que a força segmentária precisa percorrer para operar a conjugação. A fórmula encontrada por Deleuze e Guattari é a seguinte: *é sobre o mais desterritorializado que se faz a reterritorialização*. Ou seja, é sobre uma conexão que se opera uma conjugação. É importante investigar os momentos em que esses planos coexistem e de que maneira eles se articulam.

²⁸⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 99.

²⁹⁰ Ibid., p. 100.

²⁹¹ Ibid.

No final do medievo, por exemplo, encontramos uma diversidade de fluxos sociais em fuga: novas hordas de invasores, grupos militares que se convertem em bandos de pilhagem, infiéis e hereges que atacam de maneira cada vez mais violenta os eclesiásticos e suas doutrinas, mulheres que se desprendem da condição feminina típica da Idade Média, além de massas camponesas que se revoltam e desertam as obrigações senhoriais, recusando movimentos de refeudalização e migrando de um lado a outro da Europa, apesar das especificidades locais²⁹². Enquanto isso, no plano molar, as cruzadas organizadas pela Igreja compõem como uma sobre-codificação das pulsões migrantes. Surgem também novas formas de exploração do camponês, sob o signo da propriedade privada, do assalariamento e dos Estados modernos, assim como uma institucionalização dos descontentamentos religiosos por meio da Reforma Protestante.

Outro exemplo de reterritorialização operada sobre os fluxos desterritorializados está na reestruturação da estrutura piramidal do exército, quando em contato com as redes policêntricas dos guerrilheiros. Depois de 1989 e do fim da guerra fria, a principal força armada global, o exército norte-americano, passou a ser influenciada por um processo de reestruturação geral de sua estratégia de combate chamada RMA (*revolution on military affairs*). Segundo essa perspectiva, as forças armadas não precisam mais estruturar-se em unidades gigantescas, a todo tempo preparadas para enfrentar poderosos Estados-nação (como a ex-URSS), mas, ao contrário, estabelecer pequenas unidades de combate, flexíveis e suficientes para que possam agir no mar, no ar e na terra, preparadas para as mais variadas atividades²⁹³. Trata-se de uma poderosa reestruturação no desenho da atividade militar que tende ao amplo emprego de tecnologias de informação, à subordinação das tropas terrestres ao poderio aéreo, ao uso de tecnologias “anti-sépticas” voltadas para a redução drástica do número de militares norte-americanos mortos e, enfim, a um novo soldado não apenas capaz de matar com eficiência, mas impor normas culturais, jurídicas e políticas às populações submetidas. Apesar de não ser unânime entre os militares e, na prática, não apresentar os resultados propostos, a RMA assinala sua presença ao menos desde o conflito do Golfo, em 1991.

²⁹² Cf. MACFARLANE, Alan. *A cultura do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 216-217.

²⁹³ HARDT; NEGRI, 2005b. p. 70.

A nova estruturação militar funciona como uma *contrainsurgência*, já que antes dela os movimentos guerrilheiros urbanos e rurais das lutas de libertação nacional espalhados pela África, Ásia e América Latina já assumiam esse formato. O modelo cubano de guerrilha é aqui um exemplo clássico, pois convida à formação de *focos* independentes ou pequenas unidades autônomas de guerrilha, criando uma estrutura policêntrica e horizontal – embora certamente ambivalente em relação à liberdade e a democracia. De qualquer forma, para melhor combater inimigos em rede, a estratégia militar precisou delinear, secundariamente, formas disseminadas de ação, da mesma maneira reativa que as instituições das cruzadas, da Reforma e do assalariamento reterritorializaram as múltiplas resistências contra a organização feudal. Por isso, ainda que o emprego comum da palavra resistência sugira uma reação ou uma resposta, nota-se que, na verdade, “a resistência é primordial em matéria de poder”²⁹⁴.

8.3 As coordenadas da megamáquina

Chegamos ao ponto em que podemos pensar os planos molar e molecular sob dois pontos de vista: o horizontal e o vertical. No primeiro caso, encontramos três planos que podem ser resumidos da seguinte forma. Na camada inferior escorrem agitações moleculares, multiplicidades conectivas e unidades a *n-1*. Trata-se de uma *máquina abstrata de mutação* que opera continuamente em pontas de desestratificação e desterritorialização. Não é uma máquina mecânica, pois não é composta por substâncias formadas (alumínio, plástico ou aço), mas sim por graus de intensidade (aquecimento ou velocidade)²⁹⁵. Nesse plano são traçadas linhas de fuga, asseguradas criações e também novas conexões dos fluxos²⁹⁶. No plano superior estão as organizações molares ou arbóreas. Poderíamos chamá-la de *máquina abstrata de sobrecodificação*, definida por uma segmentaridade dura que reproduz os segmentos de dois em dois e estende por toda parte um espaço homogêneo, divisível e estriado²⁹⁷. Aqui, as multiplicidades estão submetidas ao

²⁹⁴ HARDT; NEGRI, 2005b. p. 98.

²⁹⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1997b. p. 228.

²⁹⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1996. p. 104.

²⁹⁷ Ibid.

Uno na sua dimensão sempre superior, trata-se um sistema binário e segmentar. Entre eles aparece uma zona de transição que promove liquefações ou endurecimentos, ou seja, uma zona de negociação entre os planos. Os endurecimentos expressam movimentos de ascensão, que levam do rizoma à Árvore, mas também escorrimientos descendentes, que operam liquefações nos sistemas molares.

À primeira vista, essa divisão em três camadas assemelha-se à tripartição temporal conforme elaborada por Fernand Braudel. Segundo o historiador, a vida dos homens está mergulhada em tempos múltiplos e nada é mais importante do que a “oposição viva, íntima, repetida indefinidamente entre o instante e o tempo lento a escoar-se”²⁹⁸. Quando decompõe o tempo, Braudel encontra ao menos três camadas. O *tempo breve* nomeia a mais efêmera das durações, caracterizada principalmente pelos eventos de superfície, pela vida individual e pelo “fôlego curto”²⁹⁹. O intuito de Braudel é manter o evento acantonado, aprisionado no espaço da curta duração, já que com sua fumaça excessiva, sua novidade sonante, ele enche a consciência dos contemporâneos, mas não dura, é uma chama momentânea, espetacular e ilusória. A curta duração é o tempo por excelência dos cronistas e dos jornalistas, “a mais caprichosa, a mais enganadora das durações”³⁰⁰. Mais importante seria a camada de “respiração mais contida” e de magnitude secular: a *longa duração* indica todo o contrário do tempo *événementielle*, é a temporalidade das estruturas que garantem a organização, a coerência e a fixidez das relações sociais. É um estrato que persiste no tempo, que se mantêm estável por uma infinidade de gerações, incomodando o fluxo da história e comandando seu escoamento. Para Braudel, a longa duração é, ao mesmo tempo, um sustentáculo e um obstáculo. Os quadros geográficos que condicionam a vida humana (como climas, vegetações e ventos marítimos), os limites impostos à produtividade (como a disponibilidade ou não de rotas de comércio) e as coerções “espirituais” expressas nos quadros mentais religiosos (como a ideia de cruzada) são exemplos das prisões da longa duração. Entre essas duas camadas existe ainda o tempo médio, tempo da oscilação cíclica que se assenta sobre a longa duração, de duração mediana (cerca de dez a

²⁹⁸ BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo:Perspectiva, 1992. p. 43.

²⁹⁹ BRAUDEL, 1992. p. 44.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 46.

cinquenta anos), um “recitativo de conjuntura” que pode ser observado, por exemplo, nas curvas de preços e nos dados sobre rendas e produtos nacionais.

De fato, encontramos a coexistência entre três planos heterogêneos, marcados por ritmos próprios que, apesar de toda sorte de rebatimentos e interferências, mantêm a especificidade de cada uma de suas camadas. Para Braudel, a mudança só pode ser apreendida por meio da longa duração, pois somente com base em longuíssimas repetições é possível apreender o novo³⁰¹. Deleuze e Guattari, por sua vez, não estabelecem nenhuma primazia entre os planos. Sem dúvida, o nível molecular pode ser envolvido e canalizado pela esfera molar, mas é também possível que ele rompa os diques e imponha uma reestruturação geral das organizações molares. O espaço liso da superfície marítima, do ar e até mesmo da terra nada tem de ilusório, implica, antes, na elaboração de saberes baseados em modelos hidráulicos, no privilégio do devir, do turbilhonar, do problemático e, principalmente, na ocupação de um espaço aberto, regido por flutuações e por fluidos que ameaçam o plano molar, forçando-o a abrir-se para algo que transborda³⁰². Ou seja, se o molar funciona obstando os fluxos, controlando e limitando seu desenvolvimento tanto quanto possível, as deserções moleculares, por sua vez, também se voltam contra a dureza arbórea, corroendo-a e promovendo *desvios*. O molar não é essencialmente um plano de permanência, tão pouco as molecularidades são efêmeras, como quer Braudel e seu “tempo curto”, são antes dois regimes que comportam ritmos muito diferentes. Ou melhor, são dois tipos de movimento, enquanto um *reproduz*, colocando variáveis em constância, o outro *segue*, à procura de singularidades, ou então, enquanto um *contempla* sob um ponto de vista fixo os fluxos em andamento, o outro é *arrastado* por eles. Nota-se que aquilo que é mais efêmero no modelo de Braudel, o mais superficial e insignificante, encontra correspondente no plano molecular, conforme pensado por Deleuze e Guattari, como sendo um plano diretamente encarregado das mutações.

Porém, até aqui não fizemos mais do que explorar os planos horizontais. Gostaríamos de sugerir que os três planos horizontais podem ser entrecortados ao meio, verticalmente, formando assim quatro campos, ou melhor, *quatro*

³⁰¹ REIS, José Carlos. *Nouvelle histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo, Ática, 1994. p. 59.

³⁰² Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b. p. 28-33.

coordenadas. Não é difícil observar essa circunscrição no plano macropolítico, já que ele tende a operar de forma binária. Assim, no primeiro corte horizontal localizamos, de um lado, a coordenada molar dominante, caracterizada por sua pretensão à totalização e, de outro, sistemas de refreamento, que se atribuem a função de oposição a essa mesma totalização. Em seu plano superior, toda megamáquina política tende a apresentar dois pólos: o rei-mago e o sacerdote-jurista. Eles *opõem-se* termo a termo, como o escuro e o claro, o virulento e o calmo, o terrível e o regrado, mas, por outro lado, funcionam em dupla, em perfeita alternância, exprimindo a divisão do Uno e compondo uma unidade soberana³⁰³. Se esse sistema está mergulhado em contradição é porque ela é seu agente dinâmico próprio. De forma alguma, ela ameaça a existência do plano molar, ao contrário, é um elemento de sua vitalidade, já que a relação dois a dois entre os grandes corpos macropolíticos garante a abertura por onde um sistema macropolítico sobrecodifica as deserções mais radicais.

Georges Balandier mostra que é bastante comum que os campos sociais comportem figuras de oposição, fazendo proliferar personagens que expressem incertezas coletivas, introduzindo assim turbulência no mundo dos códigos e dos constrangimentos: Exu ou Legba, Coringa ou Bufão, são alguns exemplos da figura maior que é o *Trickster*, o *Trapaceiro*. Tais personagens reivindicam liberdade contra os constrangimentos da ordem, combatendo “as ilusões segundo as quais se organiza o grande jogo das sociedades”³⁰⁴. Porém, a função desses personagens é ambivalente, já que eles também controlam os descontentamentos, buscando restringir as transgressões ao espaço do ritual, convertendo-se em fatores de ordem. Se o Bufão suprime as disciplinas é apenas para, em seguida, restaurá-las, transformando fatores reais de ruptura em espetáculo, teatralizando-os. Sua função é mostrar o que sucederia à sociedade caso a ordem fosse abaixo: a regressão à selvageria, o predomínio das monstruosidades. Os bobos da corte remontam à Antiguidade, sendo encontrados na Pérsia, no Egito, na Grécia e também em Roma, sobrevivem à Idade Média, habitando tanto as Igrejas como as casas enobrecidas e emergem na modernidade como figuras oficiais, incluídas no orçamento real³⁰⁵. Eles

³⁰³ DELEUZE; GUATTARI, 1997b. p. 12.

³⁰⁴ BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 30.

³⁰⁵ BALANDIER, 1983. p. 31.

são os loucos instituídos, diferentes daqueles que foram encarcerados, rejeitados como insensatos; a eles é permitido fazer escárnio da lei e da ordem, mas são também eles quem sussurram nos ouvidos do soberano o que anda sendo dito nas intrigas da corte ou no falatório das ruas, sem o devido conhecimento real.

Ora, o grande corpo macropolítico em sua unidade soberana é invariavelmente ameaçado pelas deserções operadas pelas linhas de fuga, justamente por isso precisa manter alguns canais abertos para que as forças moleculares possam perturbar ou animar sua solidez, soprando-lhe novos ventos. A coordenada macropolítica de refreamento é quem abre esse canal ou o filtro por onde as ondulações da zona molecular podem ser apreendidas com maior vigor e menor risco. O Bufão ritual é apenas uma forma desses filtros que funcionam abrindo fissuras controladas no plano molar, garantindo a capacidade de cristalização das molecularidades sociais fugidias. Ou então, a unidade soberana comporta uma região formada por pequenos orifícios, um material poroso que, ao contrário da seleção operada pelo filtro hidráulico, não retém as partículas sólidas, mas o descomedimento dos fluidos. Quanto mais fissuras as macropolíticas de refreamento conseguem sustentar, mais dinâmica elas conseguem imprimir ao plano molar.

Um exemplo de como os movimentos moleculares podem ser cristalizados está nas lutas dos trabalhadores. Durante boa parte do século XIX e XX, o operariado lutou por melhores condições de sobrevivência, não apenas reivindicando direitos, mas inventando novas formas de existência e de vida em comum. Tardiamente, em meados do século XX, o *Welfare State*, ao menos nos países capitalistas desenvolvidos, apreendeu muito das resistências inventadas pelos trabalhadores. Como isso ocorreu? A partir da era keynesiana reinou uma espécie de consenso: a modernização, o pleno emprego e a industrialização só poderiam ser alcançados por meio do controle governamental e da administração de “economia mistas”, ou seja, acorda-se que a “empresa privada precisa (...) ser salva de si própria”³⁰⁶. Também no Brasil, o chamado *trabalhismo* foi resultado de uma forte cristalização das resistências na forma de sindicatos, leis e práticas de governo que ao menos tentaram primar pela proteção social.

³⁰⁶ HOBBSAWN, 1997. p. 268.

Uma longa tradição intelectual interpreta as organizações sociais governadas pelos Estados de “bem-estar” como uma conjugação entre repressão estatal, manipulação política e satisfação de algumas demandas dos assalariados³⁰⁷. Dessa forma, haveria uma relação extremamente desigual entre poderes e resistências, quando essa última estaria despontecializada, destituída de qualquer capacidade de interlocução, já que os trabalhadores teriam se tornado cada vez mais impotentes devido ao acesso a bens de consumo de massa, moderando suas lutas e deserções³⁰⁸. Certamente, é um período de forte repressão e intervenção estatal, contudo, não se deve deixar de observar que as ideias, as crenças e os valores que circulavam entre os trabalhadores são partes fundamentais das organizações molares dedicadas ao bem-estar social. Não se trata apenas de manipulação, mas de um momento de cristalização das molecularidades resistentes que só pôde ocorrer porque o Aparelho de Estado aceitou mover-se, secundariamente, na direção das novas conexões estabelecidas pelas lutas dos trabalhadores.

Por exemplo, no Brasil, “o projeto trabalhista, para ser compreendido e aceito, não pode ignorar o patrimônio simbólico presente na cultura popular”³⁰⁹. Ou ainda, segundo fórmula de Pierre Bourdieu, a história social ensina que “não existe política social sem um movimento social capaz de impô-la”³¹⁰. Dessa forma, o plano molar promove a cristalização das molecularidades que agitam os trabalhadores, organizando-as sob o invólucro do Estado de bem-estar social. As macropolíticas de oposição por meio, por exemplo, de sindicatos, tende a funcionar como um canal cristalizador de resistências moleculares. É claro que a cristalização é, antes, um *continuum* que já operava “desde sempre” por meio, por exemplo, de doutrinas ou partidos (mesmo os ilegais), muito antes que o próprio *Welfare State* pudesse promover uma sobrecodificação generalizada e intensa das resistências. O que importa é que essa “ascensão cristalizante” das resistências indica que uma

³⁰⁷ Cf., por exemplo, a análise feita para o caso brasileiro em FERREIRA, Jorge. O nome e a coisa: populismo na política brasileira. In: _____. *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁰⁸ Cf. PADRÓS, Enrique Serra. Capitalismo, prosperidade e Estado de bem-estar social. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *Tempo das certezas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 244

³⁰⁹ FERREIRA, 2001. p. 103.

³¹⁰ BOURDIEU, Pierre. Por um movimento social europeu. In: _____. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 19.

segmentação dual, aos poucos, impõe-se às multiplicidades resistentes e, ao mesmo tempo, é imposta por elas – ambos são verdadeiros.

Por sua vez, o plano micropolítico também é talhado: em sua primeira coordenada encontramos movimentações rizomáticas que confirmam e prolongam os poderes estabelecidos, promovendo a ascendência ou a descendência das linhas do poder, permitindo sua migração para camadas mais duras ou, por outro lado, tornado-as mais líquidas. Contudo, seu movimento mais importante não é o que vai de cima para baixo ou de baixo para cima, mas aquele que escorre para os lados: as micropolíticas de confirmação, de forma rizomática, conduzem o poder pela sociedade lateralmente, atravessando, incitando e produzindo corpos dóceis. Louis Althusser deu um passo importante quando mostrou que *ao lado* do Aparelho Repressivo de Estado existe uma pluralidade de tentáculos que estendem o poder de Estado ao todo social. Assim, paralelamente ao judiciário, ao exército, à polícia, aos presídios e às outras instituições que, no limite, funcionam pela violência, coexistem Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) que, como o próprio nome sugere, operam principalmente por ideologia, embora sua unidade não seja imediatamente visível. Sua função é capturar os sujeitos em um sistema que faz com se “trabalhe”, e que se “trabalhe sozinho”, ou seja, trata-se de produzir bons sujeitos que operam “por eles mesmos”, sem a necessidade da ação repressora constante. Os AIE estabelecem por toda parte o enunciado segundo o qual é “realmente verdade que as coisas são assim e não de outra maneira”³¹¹ e que, portanto, deve-se “obedecer a Deus, a sua consciência, ao padre, a De Gaulle, ao chefe, ao engenheiro”³¹². Ou melhor, os AIE agenciam corpos para que eles executem sozinhos “os gestos e atos de sua submissão” e inscrevam, na vida, as “admiráveis palavras da oração: ‘*Amém – Assim seja*’”³¹³.

É justamente da análise das micropolíticas de confirmação que Michel Foucault se ocupou durante boa parte da década de 70. Porém, ele não estava satisfeito com abordagens que se concentravam nas “formas regulamentares e legítimas do poder

³¹¹ ALTHUSSER, 1996. p. 138.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid.

em seu centro”³¹⁴, ao contrário, queria flagrar o poder nas instituições locais, em técnicas precisas e instrumentos materiais, “em suas extremidades, em suas ramificações, lá onde ele se torna capilar”³¹⁵, desejava surpreendê-lo, dirigindo gestos e comportamentos, funcionando de forma circular, em cadeia, realizando assim uma análise ascendente do poder a partir:

(...) de mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, desdobrados, etc, por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação.

Foucault argumenta explicitamente que não é a dominação global que se multiplica e repercute até embaixo, ao contrário, são os fenômenos mais gerais que agem preferencialmente por investimento e anexação dos micropoderes³¹⁶. Essa micromecânica do poder é constituída, por exemplo, de mecanismos de exclusão, aparelhos de vigilância e de medicalização da sexualidade, da loucura ou da delinquência que funcionam ao nível molecular, das famílias, dos vizinhos, dos pais e dos médicos. O que separa tais micropolíticas das macropolíticas de dominação não é simplesmente sua atuação miniaturizada, mas antes sua *função* produtiva, visando à otimização das forças vitais. Seu papel mais importante não é desempenhar movimentos de despotencialização das resistências (essa é, antes, uma característica comum das macropolíticas de dominação e das micropolíticas de confirmação), mas cultivar a feição inventiva e rizomática do poder, seu ação “antes mesmo de”, *positiva*. Trata-se de uma criatividade que está a serviço da produção de tecnologias de subserviência e, nesse sentido, produz máquinas esplendorosas, as quais Foucault não cansou de denunciar: o confessionário pastoral, o panóptico disciplinar, a *Scientia Sexualis* e seus poderes sobre a vida. As micropolíticas de confirmação encerram o maior dos paradoxos do poder: elas criam, mas, justamente, *trata-se da criação de técnicas de submissão*. Althusser dá um passo significativo em direção à compreensão das políticas moleculares de submissão, mas é Foucault quem reconhece sua acentralidade e encontra suas linhas próprias,

³¹⁴ FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina: curso do Collège de France, 14 de janeiro de 1976. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 182.

³¹⁵ FOUCAULT, 1979. p. 182.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 184.

seu aspecto produtivo, sem os quais as macropolíticas de dominação estariam em maus lençóis.

Sob o ponto de vista das micropolíticas de confirmação, o contexto contemporâneo emerge como se já mal conseguíssemos distinguir onde está o poder e onde estamos nós. O corpo, as subjetividades, o sexo, o inconsciente, a fé ou a ciência, nada disso parece estar fora do alcance dos mecanismos de monitoramento, modulação e controle³¹⁷. Norbert Elias apreendeu de forma pioneira um movimento importante de interiorização dessas forças micropolíticas: o *autocontrole*. Para ilustrar o processo de interiorização recorreu ao exemplo dos diferentes sistemas rodoviários do que chamou de “sociedades simples” e “sociedades complexas”³¹⁸. No primeiro caso, temos uma sociedade de guerreiros, marcada por estradas sem calçamento, com pouquíssimo tráfego, onde a todo tempo apresenta-se o perigo de um ataque de soldados ou saqueadores. Durante os deslocamentos por estradas quase desertas, os condutores dirigem seus olhares primeiramente para as árvores, os arbustos e os morros, e apenas secundariamente vigiam a estrada, já que o risco de um ataque armado é sempre maior do que uma colisão com outro veículo. Ao contrário, em nossas sociedades, encontramos um grande fluxo de pedestres, ciclistas ou carros que precisam lidar com interrupções e partidas comandadas por sinais de trânsito, atravessando constantemente todo tipo de cruzamento. Para que essa rede funcione é necessário que os indivíduos regulem seu comportamento da maneira mais exata possível, voltando suas atenções primeiramente para o exercício do autocontrole pessoal e, apenas secundariamente, para as ameaças externas à rodovia, como o assalto ou o sequestro. No primeiro caso, trata-se de uma vida que exige uma prontidão para a luta e dá livre rédea às emoções, no segundo, um mecanismo psicológico completamente diferente se apresenta. Civilizacionais, as sociedades modernas e contemporâneas não só tendem a fundir poder e subjetividade, mas conclamam as micropolíticas de confirmação para criar e administrar as tecnologias que permitem a circulação e a intensificação do poder .

³¹⁷ Cf. PELPART, Peter Pál. Vida nua, vida besta, uma vida. In:

http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Vida_nua,_vida_besta,_uma_vida. Acesso: 22/01/2011.

³¹⁸ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. formação do Estado e civilização. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 196.

A quarta e última coordenada é formada por micropolíticas de resistência que funcionam por conexão ou fuga. No limite, deserta-se em relação a toda a megamáquina política. Por exemplo, há deserção quando as macropolíticas de refreamento tornam-se uma coordenada inócua e mal se diferenciam daquelas que buscam a dominação. Ou seja, a incapacidade do plano molar para administrar e filtrar os fluxos pode ter como conseqüência a deserção em massa. Isso pode ocorrer por inabilidade política molar, mas é mais comum que os próprios fluxos assumam um volume tal que torne impossível administrá-los, impondo assim um movimento de sobrecodificação (*o contradispositivo implica em um aumento do volume dos fluxos*). Ora, ao mesmo tempo em que o *Welfare State* reterritorializa as linhas de fuga ataçadas pelo operariado em revolta contra a exploração capitalista, cristalizando-as sob novas organizações molares, ele já é obrigado a lidar com novos fluxos resistentes que se desterritorializam e aos poucos se avolumam, desejando construir novos espaços para as minorias insatisfeitas com a configuração assumida pelos Estados de bem-estar e também com as linhas de fuga criadas pelas resistências dos trabalhadores. *Trata-se de um processo de invenção de novas formas de luta.*

O compromisso social-democrata promovido pelo Estado de bem-estar multiplica acordos multilaterais entre patrões, sindicatos e Estado, refletindo, por um lado, uma imposição das lutas operárias, mas construindo, por outro, uma captura que visa regular tais deserções. Contudo, esses mecanismos logo se tornam ineficazes para conter os novos fluxos de resistência micropolíticos que desacreditam o papel representativo e regulador do *Welfare State* e suas instituições³¹⁹. Emergem assim uma série de lutas heterogêneas, por exemplo, contra o sexismo, o racismo, a destruição da natureza e a homofobia, conflitos que escorrem por fora das instituições estabelecidas. Eles desertam não apenas as macropolíticas de dominação e seus prolongamentos moleculares, mas também não se sentem à vontade ao lado das macropolíticas de refreamento vigentes, excessivamente apoiadas nos assalariados, nos homens, nos partidos e mesmo em certos aspectos da doutrina socialista.

³¹⁹ ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 50.

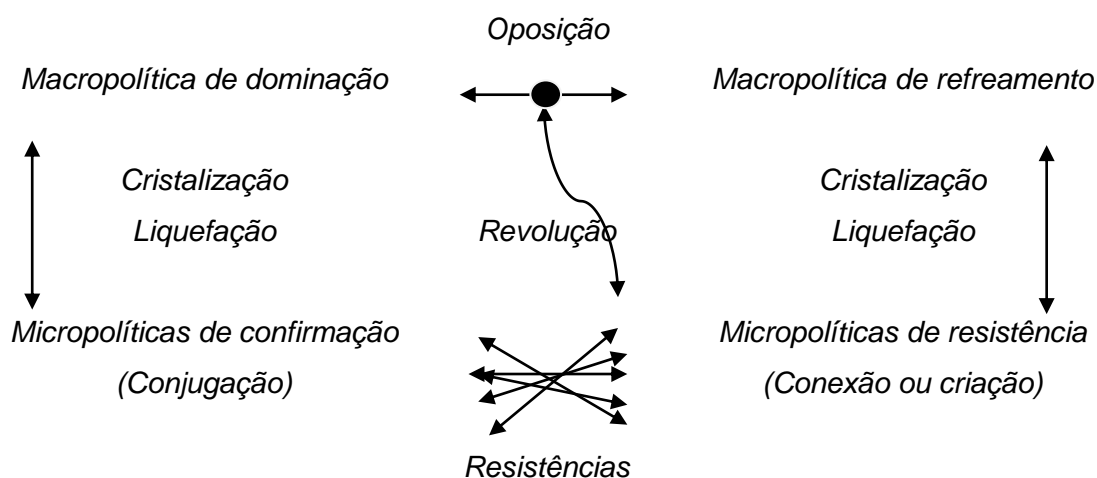
Em meados da década de 1970 aparecem alguns conflitos sociais, aparentemente desconexos, que debilitam as instituições sociais do capitalismo: as lutas das minorias negras e homossexuais contra a discriminação nos EUA, as ações contra a ditadura e a hegemonia norte-americana na América latina e na África ou os conflitos do verão de 1969 na Itália são alguns exemplos. Os escorrimentos resistentes se prolongam ainda em movimentos pós-socialistas que já não se contentam em tentar corrigir as injustiças cometidas pelos poderes ao distribuírem os lugares e as funções. Nos movimentos das mulheres, depois de uma fase de afirmação da igualdade, aparecem novas práticas de multiplicação das identidades mutantes, uma espécie de constituição de “mil sexos” moleculares: lésbicas, transexuais, travestis, mulheres de cor, etc³²⁰. Aos poucos as resistências desertam também os modelos da guerrilha, buscando a construção de um projeto mais plural, não exatamente revolucionário, mas radicalmente democrático. Certamente tais fluxos não deixam de encontrar novas capturas, já que ao longo da década de 1980 a empresa e o marketing logo emergem como instituições prontas para captar os fluxos de criatividade desertores e as inspirações mais inovadoras das décadas de 1960 e 1970³²¹. No novo contexto neoliberal, a empresa comparece como multiplicadora de mundos, contudo, trata-se de “mundos lisos, banais, formatados, (...) vazios de toda singularidade”³²², quando a liberdade é exercida para escolher dentro de um campo já instituído e concebido.

³²⁰ LAZZARATO, 2006. p. 209.

³²¹ ALTAMIRA, 2008.

³²² LAZZARATO, 2006. p. 101.

A megamáquina política



Em nosso quadro, os vetores de resistências devem ser entendidos como forças que agem *entre* os planos. Pode ser tentador chamar de “resistência” a toda relação de tensão que ocorre entre quaisquer das quatro coordenadas, mas são forças ou funções muito diferentes para receberem o mesmo nome. Chamamos, primeiramente, de resistências, as relações de conflito que ocorrem entre as micropolíticas de conexão ou invenção e aquelas que trabalham na confirmação dos poderes e no prolongamento dos mecanismos de dominação macropolíticos. Ou seja, as resistências funcionam resistindo aos efeitos microfísicos do poder. Tais conflitos não são bem explicados pela noção de oposição, já que eles não formam dois corpos que se opõem termo a termo, nem mesmo de forma dialética, mas encerram uma multiplicidade cambiante de relações que operam, primeiro, em uma grande variedade de enfrentamentos e focos de combate e, segundo, são marcados pela precariedade dos objetivos de lutas, por unidades sempre provisórias e pela deserção em relação às segmentações mais endurecidas.

O plano das micropolíticas moleculares não encerra nenhum tipo de relação opositora. Não há oposição na relação das micropolíticas entre si, assim como no enrolamento dessas últimas com a esfera macropolítica. Entre a macropolítica e a micropolítica existe cristalização e liquefação, não oposição. Ou seja, a oposição é um vetor próprio do plano macropolítico, pertence apenas a ele. Por outro lado,

talvez seja preciso conferir um estatuto especial para as micropolíticas de resistência, reconhecendo-as como uma esfera de criação ou um campo de linhas conectivas especialmente fugidias. Assim, uma segunda formulação indica que as resistências expressam, na verdade, relações de enfretamento e deserção que *partem* dessa esfera micropolítica *contra as relações de poder que se formam em todas as esferas, inclusive nela própria*. As resistências são o fluido conflituoso e fugidio que escorre *entre as políticas*. Pode acontecer de elas contaminarem as formas de oposição, formando um coágulo que salta contra a dominação macropolítica por meio de uma revolução. É mais usual, contudo, que enfrentem continuamente o poder nas instituições, nos saberes ou nos próprios corpos. Pode acontecer da linha resistir a si mesma. Esse último caso ocorre quando as micropolíticas de resistência se encontram em um processo de captura qualquer, ou seja, estão sendo cristalizadas pelas macropolíticas de oposição, despotencializadas pelas macropolíticas de dominação ou conjuntadas pelas micropolíticas de confirmação.

Enquanto houver poder, não há derrota definitiva contra as resistências. Pode acontecer de haver amargura, sob o ponto de vista das forças resistentes que foram cristalizadas, já que não se pode esperar que as potências desertoras sejam sempre as mesmas: a condição do foragido é a permanente mutação. As variações das resistências são necessárias para que elas encontrem as maneiras apropriadas de liberar o desejo, operações que, dificilmente, são idênticas. Ou seja, as resistências estão à espreita de conexões. São fluxos incessantes, embora irregulares, variando segundo períodos históricos e também de acordo com o “estado” em que se encontram as relações entre as coordenadas da megamáquina política. Como vimos anteriormente, as grandes deserções parecem ter como pré-requisito a formação de um *contradispositivo*, quando as relações de resistência operam por meio de um movimento comum das linhas de fuga, quando pedaços das formações econômicas, sociais ou dos saberes escorrem em um curso de resistência comum. Não há campo privilegiado para operar grandes mudanças – nem o econômico, nem o político, nem o “mental”. A condição para os grandes abalos é a produção de um movimento comum entre as conexões.

8.4 Projeções de unidade

Não são apenas as resistências que ameaçam a constituição de uma unidade. As coordenadas macro e micropolíticas das quais tratamos anteriormente aspiram, cada uma a seu modo, a formas de unidade bastante diferentes, que não deixam de ameaçar umas as outras com a possibilidade de provocar um abalo no funcionamento da megamáquina. A ideia de *povo*, em um dos seus usos possíveis, expressa uma forma de coesão característica das macropolíticas de dominação, já que promove a condução das multiplicidades na direção de uma organização homogênea que reduz a diversidade à identidade única. A princípio, a noção de povo remete à unidade política nacional e centralizada, ou seja, às formas de vida associadas ao espírito público dos grandes Estados. O “povo é uno”³²³. Para Paolo Virno, Hobbes é o grande defensor da associação entre a vontade única popular e a segurança do Estado. Nesse sentido, *o povo só pode ser formado como resultado da vitória sobre a desordem característica do estado de natureza*³²⁴. Hobbes opõe a organicidade do povo à desordem da *multidão*. Essa última, segundo ele, rejeita a unidade política, a obediência e os pactos duradouros, não alcançando nunca o status de pessoa jurídica. O Uno, expresso pela noção de povo, é um lugar de convergência: o “povo é o resultado de um movimento centrípeto: dos indivíduos atomizados à unidade do ‘corpo político’, à soberania”³²⁵. O povo é uma expressão possível da unidade das macropolíticas de dominação. Se for verdade que a soberania hoje impõe o exercício de seu poder de forma cada vez mais global, é possível que categorias excessivamente nacionais, como a noção de povo, estejam sendo transplantadas para outras, como a “humanidade”.

O termo *classe*, por sua vez, indica um exemplo do segundo tipo de unidade possível no plano político molar, unidade que, dessa vez, é proclamada pelas macropolíticas de refreamento. Existem múltiplas formas de compreensão do termo. O marxista Edward Thompson indica ao menos dois pontos importantes. Primeiro, o conceito guarda relação com a sociedade capitalista industrial do século XIX, já que apenas nesse momento é possível observar, por exemplo, na Grã-Bretanha, na

³²³ HARDT; NEGRI, 2005b. p. 12.

³²⁴ VIRNO, Paolo. *Gramática da Multidão*: para uma análise das formas de vida contemporâneas. Santa Maria, RS. 2003.

³²⁵ VIRNO, 2003. p. 18.

França ou na Alemanha, instituições, partidos e culturas de classe, embora seja também admissível, com a devida cautela, lançar mão do conceito para a análise de sociedades anteriores. Em segundo lugar, trata-se de uma forma de unidade inseparável da ideia de “luta de classes”³²⁶. Thompson pretende inverter a perspectiva marxista clássica, segundo a qual é preciso trabalhar na conscientização da classe para que, apenas assim, elas possam colocar em movimento uma verdadeira luta de classes. Segundo ele, ao contrário, as pessoas vivem em sociedades estruturadas por relações de produção, suportam a exploração, identificam os nós dos interesses antagônicos e, apenas no curso da luta, descobrem-se como classes. Essa última seria resultado de processos conflituosos concretos e não um pré-requisito para a luta. De qualquer forma, a constituição das classes resulta em oposição binária: burgueses versus nobres, operários versus burgueses, camponeses versus proprietários, etc. Certamente as classes não se apresentam sempre em duplas, podendo configurar trios, quádruplos, ou mais, mas, quando grupos com interesses sociais diversos entram em contradição, a luta tende a assumir um aspecto binário e opositivo. A classe indica a unidade característica das macropolíticas de refreamento, operando uma cristalização em meios às molecularidades dissidentes, organizando-as segundo princípios binários duros. Ela demonstra ainda que o plano molar é também capaz de pluralidade, ou, ao menos, que está apto de dividir-se e, mais importante, contradizer-se.

É possível que os termos “povo” e “classe” tenham outros sentidos, diferentes daqueles que indicamos acima? Certamente. Por exemplo, na luta pela descolonização não é incomum encontrarmos a noção de povo sendo enaltecida como um veículo importante para concretização das independências. Da mesma maneira, a noção de classe, em sua ligação com o socialismo e o comunismo, impulsionou uma série de movimentos resistentes importantes tanto nos países centrais como no Terceiro Mundo durante os séculos XIX e XX. Com as projeções de unidade que indicamos acima, não desejamos acorrentar definitivamente esses termos ao funcionamento do plano molar, pois mais importante do que a palavra em si é a apropriação feita dela em cada uma das coordenadas da megamáquina.

³²⁶ THOMPSON, 2001. p. 269-281.

Já as micropolíticas de confirmação comportam “unidades” muito mais fluidas e inapreensíveis, como por exemplo a *massa*. As massas diferem do povo e das classes porque não podem ser reduzidas à unidade ou à identidade única, nem tão pouco operam por oposições binárias. Aliás, elas não produzem qualquer outro tipo de oposição, já que *sua essência é a indiferença*³²⁷. Baudrillard defende um prognóstico sombrio: as massas são péssimas condutoras do político e do social, ela os neutraliza, são buracos negros nos quais o social se precipita³²⁸. Segundo ele, elas não são sequer individualistas, pois não formam uma unidade do tipo 1+1+1+1+1, indicam antes um conjunto de anulações que nada propaga, a não ser a impossibilidade de circulação de sentido. Contudo, parece-nos que sua indiferença é justamente o material comum sobre o qual as micropolíticas de confirmação trabalham. A educação escolar ou familiar, as premissas religiosas, a reinserção dos prisioneiros na sociedade ou o espetáculo midiático, não importa o quão parciais ou falhos sejam em suas incursões no universo das massas, trabalham sempre de forma microscópica sobre a indiferença, produzindo e elegendo como exemplos indivíduos “participativos” que expressam, no próprio corpo, a majoração do potencial econômico e, na mente, a participação política modulada. As micropolíticas de confirmação *operam na indiferença*, não para eliminá-la, mas para seguir seus fluidos e moldar suas ondulações. Quando certas linhas de resistência se levantam por meio do enfrentamento ou da fuga, elas rapidamente se oferecem para seguir seus cursos, equalizando-os ou desacelerando-os. Contudo, não se deve atribuir às micropolíticas unicamente esse trabalho de desaceleração, já que elas também praticam um poder que incita, que produz, agindo “antes mesmo” e não se limitando ao trabalho de planificar fluxos desertores.

Diferente da unicidade do povo, da binaridade das classes e do aspecto cinzento das massas, na *multitude* as multiplicidades sociais são capazes de, ao mesmo tempo, se comunicar, agir em comum e manter-se internamente diferentes³²⁹. Podemos enumerar ao menos dois vetores fundamentais que caracterizam a multidão. Primeiro, se a condição para a unidade do povo é a soberania (nacional ou imperial), se as classes se formam com base nas grandes oposições sociais e a

³²⁷ NEGRI; HARDT, p. 13.

³²⁸ BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 11.

³²⁹ NEGRI; HARDT, p. 13.

massa produz fluxos de uniformidade, as multidões, por sua vez, precisam descobrir e inventar o *comum* que lhes permite agir em conjunto. Por *common* Hardt e Negri entendem não apenas os bens já dados pelo mundo material, como o ar, a água ou os frutos do solo, mas principalmente os resultados da produção social que são necessários à interação e a produção, tais como conhecimentos, linguagens, informações, afetos, imagens, entre outros³³⁰. A unidade da multidão apresenta-se como ameaça uma vez que está focada na capacidade de ação e produção coletiva baseadas no autogoverno (*self-government*)³³¹. Em segundo lugar, nota-se que o desejo radical de democracia é a “moeda” comum que circula nas redes de resistência micropolíticas. As micropolíticas de confirmação podem estar firmemente ancoradas nas novas formas de soberania imperial, ou melhor, elas atuam preenchendo o Império, dele fazem parte, enquanto a multidão ameaça um avolumamento das deserções em busca de uma alternativa contra disposição da megamáquina política atual. No extremo das deserções, a multidão quer formar a sociedade de forma autônoma. Para além das rebeliões guerrilheiras, que não raro apresentam resquícios de uma centralização arbórea e se tornam antidemocráticas, a multidão radicaliza a disseminação das redes democráticas e desafia a circulação do poder.

Afirmamos anteriormente que as micropolíticas de resistência ameaçam a desertar toda a megamáquina política. Nesse sentido, são ao menos dois movimentos: por um lado, elas ameaçam o plano macropolítico, recusando-se a aceitar qualquer forma de representação e ameaçando a inauguração de um autogoverno (*diga não à transcendência, ainda que ela duplique-se ou triplique-se diante de seus olhos!*), enquanto, por outro lado, desarticulam a massificação e a indiferenciação promovidas pelas micropolíticas de confirmação por meio da afirmação da diferença (*não seja massa, seja multiplicidades!*). A condição para que uma multidão surja e constitua um contradispositivo situa-se no ponto nevrálgico do dispositivo, aquele que Deleuze indicou pela formulação de duas perguntas: “o que somos?” (ou então “o que não somos mais?”) e “o que nós estamos nos tornando?”. Todos os dispositivos comportam esse buraco, é o seu ponto mortiço. Ou seja, a condição da emergência da multidão reside, primeiramente, em um reconhecimento histórico e,

³³⁰ HARDT; NEGRI, 2009. p. vii.

³³¹ *Ibid.*, p. xii.

em seguida, na procura pelo inatural, pelo *intempestivo*. Ainda uma vez: a primeira pergunta (“o que somos?”) engendra um “*Não*” histórico, leva a uma aversão pela reatividade e pelo negativo que operam aqui e agora, induzem ao estranhamento em relação aos horrores contemporâneos e à deserção na direção de outros mundos possíveis; já a segunda questão remete ao “*Não*” intempestivo, ao desejo de, finalmente, submeter o reativo, encontrar a transvaloração que nos desloca, não apenas para longe do atual, mas acima e além do reativo.

9. Considerações finais

Assim como o termo “resistência” encerra uma repetição, uma duplicidade, também nossa pesquisa está, de um ponto a outro, entrecortada horizontalmente, configurando ao menos dois planos. No primeiro deles estão algumas *lições*, ou seja, a discussão sobre certos arranjos conceituais do pensamento contemporâneo que nos auxiliam a compreender, direta ou indiretamente, as forças resistentes. No segundo plano estão algumas *proposições*, momentos nas quais foi necessário fazer emergir um conceito ou uma formulação – falamos em contradispositivos, resistências ativas, micropolíticas de resistência e megamáquinas políticas.

Nossa primeira lição levou a um estilhaçamento da noção de resistência. Com Michel Foucault, buscamos afastar das resistências as concepções que supõem, de um lado, um grande Poder e, de outro, um local único de Recusa. Buscamos demonstrar que, ao contrário, a análise e a prática das resistências devem levar em consideração micropontos de luta, recusa e inversão das relações de poder. As resistências funcionam como nós irregulares que se disseminam com maior ou menor densidade no tempo e no espaço; provocam, sem dúvida, levantes massivos, mas podem também apresentarem-se sob a forma de pontos transitórios e móveis. Chamemos essa lição de *Multiplicidade das Resistências*: relacional, o poder não circula sem o embate contra uma multiplicidade de pontos de resistência que se espalham por toda a rede. Isso leva ainda à nossa primeira proposição. *Proposição de Errância*: o desejo pelo poder deixa de impor um sentido para as ações resistentes. No limite, trata-se de notar que a vitalidade das resistências está em sua inclinação para errar ou desviar-se dos sistemas de poder, enfrentando-o localmente, mas também escapando de suas armadilhas e furtando-se a sua luminosidade.

Mas como compreender o avolumamento das resistências, seus movimentos comuns, sua capacidade mais geral de desestabilizar, subverter e derrubar dispositivos? Observamos que as contracondutas analisadas por Foucault – a escatologia, o retorno à Escritura, a mística, as comunidades e a ascese – dispensam a elaboração de um plano ideológico coletivo, uma vanguarda e um processo de formação da classe revolucionária para criar um avolumamento de suas

conexões e desestabilizar pontos basilares de um dispositivo. A *Lição da Conectividade das Resistências* nos sugere que as resistências são capazes de agir como uma espécie de “inteligência de enxame” que se furta à centralização por meio de organizações molares, propagando-se por meio de um *dever resistente*. Assim, a *Proposição do Contradispositivo* pretende, justamente, dar conta dessa capacidade das resistências entrarem em um dever comum: a linha difusa das resistências forma um contradispositivo quando consegue infectar os saberes, desestabilizar a circulação do poder e ativar novos processos de subjetivação. Ou seja, o contradispositivo expressa um dever comum das resistências, uma intensificação de suas conexões; quando isso ocorre, chega-se ao ponto em que as macro e micropolíticas precisam reorganizar suas próprias coordenadas e sua relação com megamáquina. O campo de ação das resistências que *contradispositivam* é interior ao dispositivo, sua maior ameaça, porém, consiste em rachar essa organização e perfurar suas extremidades. Inevitavelmente há vazão *no* dispositivo, mas apenas o contradispositivo promove o vazamento *do* dispositivo.

O grau de vazão de cada dispositivo pode variar de acordo com os arranjos entre as linhas de fuga e os endurecimentos que as integram, desviam ou apreendem. Porém, permanece o fato de que os poderes, mesmo os micropolíticos, funcionam de maneira reativa, separando, enquanto as resistências, por sua vez, desejam conectar os pontos relativamente livres, criativos e mutantes. Vimos que as micropolíticas de confirmação não apenas desdobram as relações de poder advindas das macropolíticas, elas produzem tecnologias de subserviência. São, *forças produtivas e reativas*. Não separaremos as instituições que prolongam a reação molar daquelas que produzem reativamente, são antes duas forças que operam por meio da cristalização e da liquefação do poder. Já as micropolíticas de resistência são forças fugidias e inventivas que, para desertar os focos de poder, inventam novas formas de vida. *Proposição Molecular Dupla*: as molecularidades são talhadas duplamente, constituindo micropolíticas de resistência e confirmação. Sob o ponto de vista dessa separação, façamos uma pergunta à maneira de Nietzsche: quem são as resistências? *Lição das Micropolíticas de Resistência*: resistências são os enfretamentos e as deserções que partem das próprias

micropolíticas de resistência *contra* e *além* das outras coordenadas, são fluidos conflituosos e fugidios que escorrem entre os campos da megamáquina.

Ou seja, buscamos pensar as resistências ao lado de uma linha molecular, composta por fluxos, intensidades e partículas. Operar resistências é fazer funcionar uma ou mais potências criativas, contra elas, o poder reage, em um movimento secundário e de forma organizadora. Dessa maneira, as resistências não estão atreladas, de forma *especular*, aos movimentos do poder, não são seu reverso, seu oposto ou seu subproduto, ao contrário, carregam uma potência criativa própria; podem criar novos modos de vida, afetos políticos, relações sociais e também tecnologias produtivas – intitulamos essa lição de *Lição do Primado das Resistências*. A resistência pode, assim, tornar-se um método: seguir suas pistas é encontrar indícios para compreender o maquinário do poder. Não se realiza uma analítica das relações de poder sem observar as estratégias antagônicas que se colocam contra e além dessas relações. Segue daqui a nossa última proposição, a *Proposição das Resistências Ativas*: compreendida enquanto uma linha de força plural que possui o primado, as resistências ativas são aquelas que resistem duas vezes. Em primeiro lugar elas combatem e desertam manifestações pontuais de *um* poder, em seguida, resistem novamente, não permitindo a continuidade do dispositivo, destruindo sua geografia. Para além do aumento de volume e da intensidade conectiva que compõem um contradispositivo, as resistências ousam pronunciar um segundo “Não”, aquele que não permite o regresso da reação, expulsando-a definitivamente para que não retorne sob outras formas. Seu procedimento é “Não e Não: Sim”, recusar duas vezes para, finalmente, *criar*. Em outras palavras, as resistências duplas desencadeiam uma recusa absoluta que não apenas ultrapassa a linha do poder, mas impede o retorno de sua primazia, bloqueia ou submete seu poder de separação.

10. Referências

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 15-38.

AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. O que é um dispositivo? In: *Outra Travessia*. Florianópolis. Editora da UFSC, 2005. p. 9-15.

ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. Experiência: uma fissura no silêncio. In: _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007. p. 133-148.

_____. No castelo da história só há processos e metamorfoses, sem veredicto final. In: PASSETI, Edson (org.). *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2004. p. 13-32.

ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARIES, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

ARRIGHI, Giovanni. *O Longo Século XX*. Editora Unesp, São Paulo, 1996.

ARTIÈRES, Phillipe. Dizer a atualidade: o trabalho diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 15-37.

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora UnB, 1982.

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BIANCHI, Giorgio. RE.SIS.TÊN.CI.A. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Vol. 2. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 1114-1116.

- BLOCH, Marc. *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *The new spirit of capitalism*. New York-London, Verso, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRENNER, Robert. Agrarian class structure and economic development in Pre-Industrial Europe. In: ASTON, T. H; PHILPIN, C. H. E (org.). *The Brenner debate*. New York: Syndicate of Oxford University. 1985. p. 10-64.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1988.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difel, 1966.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997a. p. 80-103.
- _____. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. Carta a um crítico severo. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992a. p. 11-22.
- _____. Desejo e prazer. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.
- _____. Deleuze e Guattari explicam-se. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Entrevista sobre Mille Plateaux. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992b.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 96.

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

DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997b.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Res-Editora, 2001.

_____. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível em: http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51 Acesso: 19/06/2008.

_____. O método da dramatização. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 112-140.

_____. Post-Scriptum para as Sociedades de Controle. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1990. p. 219-226.

_____. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Sobre a filosofia. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992c. p. 170-190.

_____. Sobre capitalismo e desejo. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 331-345.

_____. What is a dispositif? In: *Michel Foucault Philosopher*. New York: Routledge, 1992d. p. 159-168.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Édipo*. São Paulo : Ed. 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia V.4*. São Paulo: Ed. 34, 1997a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b.

_____. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. Prefácio para a edição italiana. In: _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia V.1*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DUMOULIÉ, Camille. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência: Simpósio Internacional de Filosofia (2004)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Fortaleza, CE: Fundação da Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

EIZIRICK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Ed Ijuí, 2005.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

FERREIRA, Jorge. O nome e a coisa: populismo na política brasileira. In: _____. *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. In: _____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.

_____. Diálogo sobre o poder. In: _____. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

_____. É inútil revoltar-se? In: _____. *Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

_____. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. Não ao sexo rei. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003c. p. 229-242.

_____. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-251.

_____. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

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

_____. *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave MacMillan, 2007b.

_____. Soberania e Disciplina: curso do Collège de France, 14 de janeiro de 1976. In: MACHADO, Roberto. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003d. p. 179-191.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2004c.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUATTARI, Félix. Restauração da cidade subjetiva. In: _____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34. 1992. p. 169-182.

HABERMAS, Jürgen. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nº 18, setembro de 1987.

_____. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O. & ARANTES, P. (orgs). *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Commonweath*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

_____. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005a.

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

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996a.

_____. *Ecos da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

HUYSSSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

JAMESON, Fredric. “Fim da arte” ou “fim da história”? In: _____. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, nº. 12, p. 16-26, junho de 1985.

_____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LA BOÉTIE, Étienne. *The politics of obedience: the discourse of voluntary servitude*. New York: Free Life Editions, 1975. p. 14.

LASH, Christopher. *A Rebelião das Elites e a tradição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MACFARLANE, Alan. *A cultura do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

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

MARIGHELLA, Carlos. *Manual do guerrilheiro urbano*. Junho, 1969, p.5.

NEGRI, Antônio; COCCO, Giuseppe. *Global: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Rideel, 2005

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, s/d.

PADRÓS, Enrique Serra. Capitalismo, prosperidade e Estado de bem-estar social. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *Tempo das certezas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

PEÇANHA, Juliano Garcia. *Certeza do Agora*. Ateliê Editorial, 2006.

PELBART, Peter Pál. Travessias do niilismo. In : FEITOSA, Charles. et all (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. Vida nua, vida besta, uma vida. In:

http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Vida_nua,_vida_besta,_uma_vida. Acesso: 22/01/2011.

PELLEJERO, Eduardo. *Dos dispositivos de poder ao agenciamento da resistência*. Disponível em:
<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=35&id=419&tipo=1>
Acesso: 11/07/2008.

REIS, José Carlos. *Nouvelle histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo, Ática, 1994.

RIDENTI, Marcelo. 1968: rebeliões e utopias. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *Tempo das dúvidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ROSA, Ronney Muniz. Subjetividade produzida: poder e disciplina em uma problematização foucaultiana. In: BAPTISTA, et al. *Cidadania e subjetividade: novos contornos e múltiplos sujeitos*. São Paulo: Imaginário, 1997. p. 229-263.

RUDE, Georges. *The crow in history, 1730-1848*. Nova York, 1964.

ROLNIK, Suely. O ocaso da vítima: a criação se livra do cafetão e se junta com a resistência. In: *Glob(al)*. nº0 DP&A, Janeiro, 2003.

_____. *Resistência e criação: um triste divórcio*. Disponível em:
<http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf> Acesso: 19/08/2010.

SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Ed. da UFG, 2006.

SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. In: NEGRO, A.L.; SILVA, S. (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. p. 59-69.

THOMPSON, Edward Palmer. Algumas observações sobre Classe e “Falsa consciência”. In: NEGRO, A.L.; SILVA, S (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. p. 269-281.

VIRNO, Paolo. *Gramática da Multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas*. Santa Maria, RS. 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *Entrevista com Slavoj Zizek, programa Roda Viva*. Gravado em 15/10/2008 e exibido em 02/02/2009.

ZIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: _____ (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 7-38.