



anarqueologizando foucault

heliana de barros conde rodrigues

Este texto inscreve-se no escopo do projeto de pesquisa intitulado “Efeitos e ressonâncias do pensamento de Michel Foucault no Brasil – modulações interdisciplinares”, cujo objetivo é trazer à cena a possível permeabilização de fronteiras disciplinares e político-militantes propiciadas, em nosso país, pelo recurso à ferramentaria foucaultiana – sem desconsiderar, é claro, eventuais entraves a tal processo.

Dentre os objetivos específicos decorrentes dessa finalidade geral, destacam-se a exploração das relações entre Foucault e o anarquismo, bem como, em um âmbito passível de ser dito “metodológico”, o uso do diário de campo como dispositivo de análise da preparação e realização de um colóquio internacional voltado para as ideias do filósofo. Desses dois aspectos, mais bem caracterizados quando de seu respectivo desenvolvimento, se compõe o escrito que se segue.

Heliana de Barros Conde Rodrigues é professora associada do Departamento de Psicologia Social e Institucional no Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato: helianaconde@uol.com.br



Uma *verve*, um Foucault

Não é fácil estabelecer relações entre Foucault e o anarquismo – se Foucault é múltiplo e jamais pretendeu ter um rosto, também são inúmeros os anarquismos e os anarquistas, bem como fadadas ao fracasso as tentativas de classificá-los (ismos e istas) em gêneros e espécies. Nesse sentido, optamos por dois caminhos: (a) um estudo histórico-analítico da revista *verve*, com destaque para a presença de Foucault em suas páginas; (b) uma breve exploração de autores contemporâneos que estabelecem correlações entre Foucault e os “anarquistas históricos”.

Por que privilegiar *verve*? Porque esta revista universitária, em seus 13 anos de existência, jamais deixou de problematizar os usos, quer de Foucault, quer do anarquismo, quer da articulação entre ambos, como procuraremos mostrar no presente item.

De início, falemos um pouco mais de *verve*. Tendo atingido seu vigésimo-sexto número ao final de 2014, vem sendo editada, com periodicidade semestral, pelo Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol) do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. À época de seu lançamento (primeiro semestre de 2002), o Nu-Sol já contava com um site¹ e punha em rede, desde 1999, o boletim eletrônico mensal *Hypomnemata*; em 2007, passara a contar também com um boletim eletrônico semanal, a *Flecheira Libertária*. O Núcleo já lançara vídeos, como *Libertárias* (1999) e *Foucault-Ficô* (2000), assim como uma série de livros, incluídos na coleção Escritos Anarquistas da Editora Imaginário (São Paulo). Parcerias com a revista *Letralivre* e com sua editora, a Achiamé (Rio de Janeiro), eram constantes. Nenhuma dessas iniciativas cessou com o aparecimento de *verve*.



No começo de 2002, integravam o Nu-Sol: Acácio Augusto, Ana Luiza C. Rocha, André R. Degenstajn, Beatriz S. Carneiro, Edson Lopes Jr., Edson Passetti (coord.), Francisco E. de Freitas, Guilherme Corrêa, Heleuza F. Câmara, José Eduardo Azevedo, Lúcia Soares da Silva, Martha C. Lossurdo, Natalia M. Montebello, Rogério H. Z. Nascimento, Salete Oliveira e Thiago Rodrigues. Nesse grupo havia professores universitários, alunos de graduação e pós-graduação, mestres e doutores; porém, o que nos interessa destacar é que hoje, 13 anos depois, quase todos eles continuam a colaborar com *verve* como articulistas, tradutores, pareceristas, participantes do Conselho Editorial, etc., sendo que 8 dos 16 iniciais permanecem membros ativos do Nu-Sol. Sobre isso, evoco uma conversa informal com Acácio Augusto durante o VIII Colóquio Internacional Michel Foucault. Após ouvir meu relato sobre as reações dos estudantes da UERJ às manifestações de 2013 – queixavam-se da “pouca organização” e do “aspecto carnavalesco” das mesmas –, bem como minha resposta – “uma manifestação não é uma parada militar; tem algo de incontrolável mesmo, como um carnaval” –, Acácio disse-me que Hélio Oiticica sempre frisara algo que ele próprio avaliava como extremamente importante: no carnaval, o fundamental não é tanto o momento do desfile, mas “o barracão”. Este sim é um exercício resistencial de constituição de si para os que o frequentam ao longo de todo o ano. Tendo eu frequentado o Nu-Sol durante o pós-doutoramento (2010-2011), e com base na pesquisa atual realizada sobre *verve*, avalio ser o núcleo da PUC-SP um “barracão”, ou seja, uma construção cotidiana de liberdades que, para tanto, demanda certa continuidade (tempo e pessoas associadas).



Os dois primeiros números de *verve* não contêm o tradicional “editorial”; apenas uma apresentação – que, aliás, mantém-se idêntica até hoje –, situada antes do sumário. Eis o pequeno texto, propositalmente impresso na revista (e aqui) sem quaisquer letras maiúsculas: “revista de atitudes. transita por limiares e instantes arruinadores de hierarquias. nela, não há dono, chefe, senhor, contador ou programador. *verve* é parte de uma associação livre formada por pessoas diferentes na igualdade. amigos. vive por si, para uns. instala-se numa universidade que alimenta o fogo da liberdade. *verve* é uma labareda que lambe corpos, gestos, movimentos e fluxos, como ardentia. ela agita liberações. atíça-me! *verve* é uma revista semestral do nu-sol que estuda, pesquisa, publica, edita, grava e faz anarquias e abolicionismo penal”.

Apesar de breve, a apresentação é clara quanto ao funcionamento e aos propósitos do periódico, cujo nome teria sido inspirado no de um antigo selo fonográfico – nome também capaz de conotar um certo uso da linguagem, “uma *verve*”, em suma. Igualmente curta é a frase usada por Salete Oliveira para definir a publicação do Nu-Sol: “A **verve** é uma revista generosa”². Tais palavras provêm de uma entrevista publicada no número 21, comemorativo de 10 anos de existência, especialmente importante para nossa análise: realizada com os cinco mais antigos membros do coletivo-*verve*, ela se soma, ali, a três outros artigos para construir uma alegre afirmação do modo de vida da publicação. Após o lançamento de 12 números, *verve* solicitara indexação ao *Scielo* e recebera uma recusa, sob a alegação de ser ela proselitista, insuficientemente acadêmica, endogênica e pouco pluralista. No comunicado do *Scielo* havia também



objeções relativas à forma – não decisivas para a negativa –, mas nem estas últimas, nem as primeiras, cruciais, porque normalizadoras do que supostamente deve ser um periódico acadêmico respeitável, levaram *verve* a se “adequar” aos padrões reivindicados pelo indexador. No que tange à forma, desde o terceiro número a revista do Nu-Sol já contava com algo análogo a um editorial, em página situada após o sumário. Contudo, cômico do caráter “preventivo” de ordenadores que procuram atenuar a intempestividade, o acaso dos discursos, o coletivo-editor de *verve*, revista autogestionária, jamais fez dessa página uma antecipação sábia do que em seguida se viria a ler (ou se deveria ler, sem riscos): em letras minúsculas, mais uma vez, ela apenas passeia pela superfície dos escritos e os conecta em diversas direções, compondo um provocativo rizoma.

Mas voltemos à generosidade de *verve*, que em nada interessou, por sinal, aos “senhores pareceristas”. Além de poesias, artes gráficas, partituras, ensaios fotográficos, garatujas infantis, fac-símiles de periódicos libertários, cartazes, antigos *Hypomnematas*, etc. – material que, mais do que ilustrá-la, dela faz uma “estética da existência em revista” –, publicam-se em *verve* textos autorais (artigos, capítulos de livros esgotados ou jamais editados em português, aulas-teatro realizadas pelo Nu-Sol, etc.) e resenhas. Estas últimas sempre presentes – apenas o número especial “Um incômodo” (n. 6), que reproduz o material apresentado em um evento do Nu-Sol, não as contém – constituem um indicativo do quanto uma certa prática de leitura é importante para uma determinada forma de inventar/praticar anarquias e/ou anarquismos. Em *verve* há resenhas de obras literárias, de outros



periódicos libertários (como a portuguesa *Utopia*), de obras de pesquisa acadêmica, de livros de poesia, de ensaios sobre o contemporâneo, de livros de Foucault (números 3 e 16) ou sobre Foucault (números 7, 9, 11, 12 e 20), etc. O estilo varia, estendendo-se do mais descritivo ao mais ensaístico, porém costuma sempre trazer à cena o tipo de “trabalho sobre si” propiciado pela leitura.

Outras generosidades de *verve* exigem uma análise mais detida – no que nos toca mais de perto, relativa à maneira de enunciar Foucault em suas páginas. Antes de passar a esse detalhamento, porém, regressemos ao primeiro número, pois – não por origem, mas por intensidade – ele faculta novas apreensões diferenciais. Logo depois do sumário, a página é ocupada pela seguinte epígrafe: “amigos, a nossa época não está doente. não a torture também tentando curá-la, apresse a sua última hora abreviando-a, e como não é possível curá-la, deixe-a morrer” (Max Stirner). O primeiro artigo, “Algumas observações provisórias acerca do Estado fundado no amor”, originalmente datado de 1844, é também de Stirner, assim apresentado a leitores menos avisados: “Século XIX, autor de um único livro e alguns escritos esparsos anarquizantes”. Aqueles que vierem a se tornar leitores regulares de *verve*, no entanto, muito virão a saber de Stirner, seja em pena própria, seja na de aliados: aquele que “anarquizou o anarquismo”, arrancando-o de eventuais abstrações idealistas por ele apelidadas “ideias fixas”, reaparecerá a cada passo do periódico. Nessa direção, no artigo que se segue (“A arte da amizade”), Edson Passetti fará, em nota, uma observação que em muito favorece o entendimento da importância de Stirner: assinala ele que Feyerabend, em *Contra o método*, não “fecha” com o anarquismo porque, qual Foucault, considera-o repleto de



seriedade e dedicação puritanas. Feyerabend prefere que o vejam como um “dadaísta irreverente” que não se deixa impressionar por qualquer tarefa séria: percebe, criticamente, o instante em que as pessoas assumem aquela atitude e aquelas expressões faciais indicadoras de que “algo importante” está para ser dito; está convencido de que uma vida mais digna só será possível quando começarmos a considerar as coisas com leveza, afastando de nossa linguagem as expressões já apodrecidas que nela se acumularam ao longo dos séculos como “busca da verdade”, “defesa da justiça”, etc. Essas observações de Feyerabend, a quem Foucault se aliou no curso *O governo dos vivos*, de 1980, a ponto de chamar seu próprio trabalho de “anarqueologia”, são de certa forma conclusivas para um artigo em que se estabelece uma série (de longa duração) de libertários, incluindo La Boétie, Montaigne, Stirner, Foucault, Clastres e o próprio Feyerabend. A partir de tal série, não é mais possível usar o singular: os anarquismos tornam-se associações de únicos, de *uns*, sem qualquer apoio em transcendências originárias ou teleológicas, porém invariavelmente praticantes da *ação direta*, cotidiana e circunstanciada, prescindindo de mediações e/ou representações, inclusive doutrinárias. Presente no texto de Passetti, o conceito foucaultiano de governamentalidade, ao inverter a máxima de Clausewitz, faz lembrar que a política é a guerra continuada por outros meios, e que a luta política, nesse sentido, só pode ser, paradoxalmente, uma *antipolítica* – entendendo-se por esse termo o repúdio a aparatos organizativo-centralizadores de tipo representativo-partidário.

Esse incendiário primeiro número de *verve* apenas anuncia o que está por vir. Fiel à postura anarquizante de Stirner – que, por muitos dito individualista,



não se esqueceu de afirmar ser sua causa “a causa de nada” –, o periódico oferecerá a seus leitores tanto textos de anarquistas “históricos” quanto escritos de contemporâneos; tanto documentos relativos às revoluções russa, espanhola, à Comuna de Paris, etc., quanto ligados aos movimentos libertários brasileiros, mais distantes ou mais próximos no tempo; tanto escritos dos fundadores do abolicionismo penal (Nils Christie, Thomas Mathiesen e Louk Hulsman), quanto dos brasileiros que os apoiam e contestam. *verve* é generosa e, por isso, antes de nos voltarmos a uma abordagem específica da presença de Foucault em suas páginas, cumpre desdobrar as afirmações acima, sempre citando entre parênteses os números do periódico que atualizam as presenças apontadas.

Começando por escritos de própria pena, dentre os anarquistas históricos encontramos textos de Stirner (números 1, 2, 3, 4), Émile Armand (números 5, 11, 17, 21), Emma Goldman (números 7, 9, 11, 13, 14), Malatesta (números 4, 21), Proudhon (números 10, 19, 21), Bakunin (números 10, 11), William Godwin (n. 5), Sébastien Faure (números 16, 20), Alexander Berkman (números 12, 14), etc. Alguns deles constituem a primeira publicação em português dos respectivos autores, como é o caso de Godwin (“De crimes e punições”) e de Stirner (“O único”, extraído de *O único e a sua propriedade*, livro cuja edição portuguesa, pela Antígona, só foi publicada em 2004).

Dos brasileiros (ou atuantes no Brasil) mais antigos, temos Edgar Rodrigues (números 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12), Jaime Cubero (números 1, 4, 21), Edgar Leuenroth (números 2, 10), José Carlos Morel (números 2, 7), Maria Lacerda de Moura (n. 10), José Oiticica (números 10, 17), Pedro Catallo (n. 11), Florentino de Carvalho (n. 15), etc.



Ressalte-se ainda o trabalho primordialmente documental efetuado por Pietro Ferrua (números 3, 4, 5, 7, 8, 13, 15, 16, 17, 21, 23) e a reedição de alguns antigos textos de Maurício Tragtenberg como “A delinquência acadêmica”, de 1979 (n. 2).

Dentre os contemporâneos, estrangeiros ou brasileiros escrevendo sobre a história dos movimentos ácratas ou sobre problemáticas atuais, aparecem, entre outros, José Maria Carvalho Ferreira (números 1, 2, 3, 5, 8, 10, 14, 21, 24, 26), Christian Ferrer (números 1, 3, 5, 7, 8, 12, 18, 21), Margareth Rago (números 6, 7, 9), Tony Hara (números 8, 12, 18), Silvio Gallo (n. 1), Daniel Colson (números 9, 13), Guilherme Castelo Branco (números 6, 13, 21), David Graeber (n. 3), Colin Ward (n. 17), Wilhelm Schmid (n. 12), Eduardo Colombo (n. 7), Cecília Coimbra (números 20, 25), João da Mata (n. 14), Vera Schroeder (n. 5), Edson Passeti (números 2, 4, 6, 8, 12, 16, 20), Salete Oliveira (números 1, 2, 9, 10), Thiago Rodrigues (números 1, 2, 13, 16), Rogério Nascimento (números 1, 3, 11, 12, 14, 22), Guilherme Corrêa (n. 1), Natalia Montebello (números 1, 4, 10), Alexandre Samis (n. 2), Edivaldo V. da Silva (números 2, 13), Lúcia Soares (n. 2), Eliane Knorr (n. 15), Carlo Romani (n. 4), Marianne Enckell (n. 4), Dorothea Passeti (números 6, 16), Silvana Tótorá (números 6, 8, 10), Beatriz S. Carneiro (números 7, 11, 20, 25), Acácio Augusto (números 9, 16, 18, 20), Edson Lopes (números 9, 14), Gustavo Simões (números 11, 21), Gustavo Ramus (números 13, 21), Leandro Siqueira (n. 18), Ricardo Líper (n. 21), Sofia Osório (n. 23), Aline Passos (n. 24), Flávia Lucchesi (n. 24), Maria Cecília Oliveira (n. 26), etc.

Esses enfoques se multiplicam quando certos libertários são focalizadas por outros, em artigos ou em



resenhas, como ocorre nos seguintes casos: Stirner, por Edson Passetti (números 1, 3, 5); Proudhon, por Nathalia Montebello (n. 2), por João Borba (n. 5) e por Edson Passetti (n. 3); Francisco Ferrer i Guàrdia, por Eduardo Valladares (n. 7); Louise Michel, por Claire Auzias (n. 10); Luce Fabri, por Arianna Fiore (n. 18) e por Margareth Rago (n. 21); Sébastien Faure, por Luíza Uehara (n. 18); Kropotkin, por Natalia Montebello (n. 3); Bakunin, por Acácio Augusto (n. 26); Malatesta, por Max Nettlau, Mauricio Tragtenberg, Nildo Avelino, Luce Fabri (n. 4) e ainda por Misato Toda (n. 3), com uma carta sobre o libertário italiano no Japão; América Scarfó e Émile Armand, por Christian Ferrer (n. 20); Michel Onfray, por Silvio Gallo (n. 3); Murray Bookchin, por Eliane Knorr (n. 19); Noam Chomsky, por F. Alberola (n. 17); David Graeber, por Edson Passetti (n. 24); Pierre Clastres, por Yorami Moati (n. 23); Edgar Leuenroth, por Cristina Lopreato (n. 15) e por Jaime Cubero (n. 10); Maria Lacerda de Moura, por Margareth Rago (n. 21); Roberto das Neves, por José Maria Carvalho Ferreira (n. 25); Roberto Freire, por Gustavo Simões (números 5, 14, 22, 26). E ainda mais múltiplos se fazem os enfoques quando o abolicionismo penal entra em cena, seja via fundadores como Thomas Mathiesen (n. 4), Louk Hulsman (números 1 e 2 – reeditando parte do livro esgotado *Penas Perdidas, o sistema penal em questão* –, 3, 4, 8, 15, 21) e Nils Christie (n. 9), em resenha de Anamaria Salles e Edson Passetti, seja através de ativistas como Maria Lúcia Karam (números 2, 12, 13, 15), Vera Malagutti (n. 15), Nilo Batista (n. 15), Acácio Augusto (números 9, 10, 21), Salete Oliveira (números 3, 6, 7, 8, 15), Anamaria Salles (n. 20), Edson Passetti (números 7, 9), Thiago Rodrigues (números 3, 6),



Lúcia Soares (n. 3), Thiago S. Santos (n. 9), ou de analistas do movimento, como Rolf S. de Folter (n. 14 – uma comparação entre Hulsman, Mathiesen e Foucault, que os liga, respectivamente, à Fenomenologia, ao Marxismo e ao Pós-estruturalismo).

Michel Foucault está tão presente em tal quantidade desses artigos e/ou resenhas, que uma especificação detalhada seria impossível ou, pelo menos, tediosa. Sendo assim, limitamo-nos inicialmente a discriminar os ditos e/ou escritos do próprio Foucault publicados em *verve*, a saber: “Uma entrevista com Michel Foucault” e “Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade” (n. 5), “Tecnologias de si” (n. 6), “Do governo dos vivos” – primeira aula (n. 12), “Do governo dos vivos” – segunda aula (n. 17) e “Crise da medicina ou crise da antimedicina” (n. 18). À época do lançamento desses títulos – situação já modificada –, nenhum deles estava disponível em português e sua edição promoveu revisões relativas a modulações e partições da “obra” de Foucault – circunstância que jamais deixa de ocorrer a cada vez que um “inédito” foucaultiano vem à luz.

Prosseguindo com a focalização proposta, ousamos efetivar uma análise que, embora de caráter global, aspira a não ser demasiado simplificadora. Existem, a nosso ver, certos ditos e/ou escritos de Michel Foucault privilegiados em *verve*. Eles podem ser divididos em três grupos e postos em correlação com as problemáticas mais abordadas pela revista. Em um primeiro grupo figuram *Vigiar e Punir* e os pequenos textos e/ou entrevistas que lhe estão associados, incluindo o Manifesto do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), invariavelmente utilizados nos trabalhos de cunho abolicionista. Em um segundo grupo destacam-



se os cursos *Em defesa da Sociedade, Segurança, Território, População* e *O Nascimento da Biopolítica*, acrescidos de trabalhos como “Omnes e Singulatim” e “O sujeito e o poder”, que são os preferidos no caso das análises da governamentalidade contemporânea, entendida como “sociedade de controle” (na expressão de Deleuze) e/ou como exercício do poder sobre a vida das populações (biopolítica, conforme Foucault). O terceiro grupo, por sua vez, inclui os cursos *Hermenêutica do sujeito, Do governo dos vivos, O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*, assim como os livros *História da sexualidade II – o uso dos prazeres* e *História da sexualidade III – o cuidado de si*. Neste caso, o problema em pauta remete às práticas de si ou, melhor dizendo, à constituição de um radical “governo de si”, de um “ingovernável” como resistência aos processos biopolíticos contemporâneos (ou mesmo ecopolíticos, na versão dos autores ligados ao Nu-Sol).

Desdobremos um pouco essas observações, procurando conferir maior precisão às ferramentas foucaultianas presentes em *verve*. No que tange ao abolicionismo penal, *Vigiar e Punir* (e textos associados) funciona como um potencializador da “conversão” que tal postura ético-política exige, ao realizar uma desnaturalização radical das punições (“Por que punir?”), apontando para o caráter político de todo e qualquer aprisionamento (inexiste a distinção entre preso político/preso comum), que se articula historicamente com a singular “gestão dos ilegalismos” a cada momento praticada. O célebre livro de Foucault oferece apoio, nesse sentido, à decisão de Hulsman de deixar de usar a palavra “crime”, substituindo-a pela expressão (e pela experiência da) “situação-problema”. Com isso, não mais se reivindica



que o sistema penal se aproprie dos acontecimentos e, conseqüentemente, nos governe; ao contrário, propugna-se pela ação direta, inventiva e autônoma por parte das pessoas envolvidas nessas situações. Os contatos entre Hulsman e os abolicionistas brasileiros levaram os últimos a propor, em substituição aos “modelos” ou “estilos” não penais que o primeiro formulara, a expressão (e prática da) “resposta-percurso”, cunhada por Salete Oliveira e rapidamente generalizada entre nós.

Quanto aos modos hodiernos de governo, os três cursos de Foucault ministrados entre 1976 e 1979, acrescidos de textos complementares como os acima citados, permitem que os pensadores libertários contemporâneos desenvolvam acuradas análises dos modos de exercício do poder, visto que este se exerce, na atualidade, de maneira pouco espetacular e pouco restritiva, em geral conduzindo as ações de corpos e almas por meio de uma “participação” dita “democrática” na qual se conjugam individualização e totalização.

Por fim, os estudos foucaultianos relativos aos modos de subjetivação e/ou às relações a si e aos outros, incluindo especialmente a prática da *parresía* como “dizer verdadeiro” em uma ética dos amigos, tanto facultam a invenção, no presente, de modos (individuais e coletivos) de resistência ao poder, como a possibilidade de perceber a importância ético-política da ênfase que os anarquismos invariavelmente puseram (e põem) na constituição imediata, sem necessidade de aguardar a grande revolução, de formas libertárias de convivência entre companheiros, educação de crianças e jovens, contato formativo entre gerações, exercício da sexualidade, produção e apreciação da arte, festejos, alimentação, estudos, leitura, amor, cuidados em saúde, relacionamento com os animais, etc.



A esse respeito, dentre os inúmeros artigos publicados em *verve*, pode-se destacar “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas no começo do século XX”, de Christian Ferrer (n. 5), no qual este indaga: inexistindo os anarquistas, “o projeto teórico de Michel Foucault seria facetado tal como o conhecemos? Seria discutida a questão do poder em Foucault da maneira incômoda e veemente como se tem feito nas últimas três [hoje quatro] décadas? Mais ainda, certas liberdades, melhor, certo grau de apetência por liberdades radicais, alcançadas ou por alcançar, teria sido posto em movimento?”³. Invertendo, de certo modo, o raciocínio que vimos seguindo, Ferrer fala menos de um uso do pensamento de Michel Foucault entre os anarquistas do que de possíveis efeitos sobre o primeiro, que com alguma frequência menciona os últimos, das liberdades (e não utópicas libertações) anarquistas. Ao dizer em seguida que os anarquistas nunca foram muitos, com exceção do ocorrido no curto período da Revolução Espanhola, mas que sempre viveram migrações bem sucedidas, Ferrer encontra a frase precisa que poderia hoje defini-los: “Implante pontilhista: pereba negra nos 360° do Atlas”⁴. E adenda: “Se alguma coisa favoreceu esta difusão, foi a inexistência de um ‘comutador central’ ideológico que informasse e disciplinasse os militantes dispersos a respeito da orientação de sua ação e o conteúdo de suas propostas. (...) A dose de liberdade de que desfrutaram em relação aos modos de subjetivação que lhes corresponderam se desprende desta condição”⁵.

Tais considerações nos auxiliam a finalizar, de uma forma talvez inesperada, esta parte de nosso texto, voltada aos trabalhos de Michel Foucault mais sensíveis em *verve*.



Ao falar de incômoda pereba, pontilhismo, inexistência de comutador central e conseqüente dose de liberdade, Ferrer nos faculta um afastamento da distribuição um tanto óbvia que estabelecemos, até o momento, das contribuições dos trabalhos de Foucault aos problemas focalizados pelo periódico, pois, paradoxalmente facultativamente e libertariamente, é em um texto foucaultiano “menor” (minoritário) que parece estar situada a principal escora de muitos dos autores que contribuem com *verve*. Trata-se do artigo “Outros espaços”⁶, oriundo de uma conferência (1967) no *Círculo de estudos arquiteturais de Paris*, mas somente publicado em 1984. Deve-se acrescentar que atualmente dispomos, traduzidas para o português por Salma Tannus Muchail, das emissões radiofônicas “O corpo utópico” e “As heterotopias”⁷, datadas de 1966. Embora os textos não sejam totalmente idênticos, “Outros espaços” baseia-se na segunda dessas emissões.

No artigo datado de 1984, desenvolve-se um contraste/correlação entre *utopia* e *heterotopia*, que reaparece praticamente a cada número de *verve*, voltado a fundamentar, se é que tal verbo não ofende um ácrata, o enfoque da revista quanto ao(s) anarquismo(s). De certo modo, tal enfoque já se justificaria mediante uma retomada das colocações de Foucault em *As palavras e as coisas*: “As utopias consolam (...). As heterotopias inquietam”⁸. Pois jamais se trata, em *verve*, de utopia de origem – o homem desde sempre livre – nem de utopia teleológica – a revolução-libertação como realização final desse originário até então conspurcado –, mas de uma permanente desfiguração heterotópica dos modos instituídos de viver, inventando no presente, pela ação direta de sujeitos e grupos, liberdades, temporárias que



sejam sem lugar fixo, a não ser o de zonas de autonomia. A própria *verve*, por sinal, constitui uma dessas zonas, não muito distante das formulações de Hakim Bey sobre a TAZ (Zona Autônoma Temporária).

No entanto, principalmente nos escritos de Edson Passetti – destacamos “Heterotopias anarquistas” (n. 2) e “Vivendo e revirando-se: heterotopias libertárias na sociedade de controle” (n. 4) –, o contraste/correlação entre utopia e heterotopia ganha nuances explicitamente extraídas de “Outros espaços”. Neste último trabalho, Foucault, depois de esboçar uma história dos espaços, distinguindo-os em espaços de localização (Idade Média), de extensão (Modernidade) e de posicionamento (Contemporaneidade) – procedimento que, uma vez mais, transtorna as partições/periodizações habituais de sua obra, pois o problema do “posicionamento” em muito parece antecipar a discussão dos dispositivos de segurança –, afirma, em frase análoga à utilizada por Walter Benjamin acerca do tempo, que nunca vivemos em um espaço “homogêneo e vazio”. Na contemporaneidade, um conjunto de relações define posicionamentos irreduzíveis uns aos outros, como os de passagem (ruas, trens), os de parada (cafés, cinemas, praias), os de repouso fechado ou semi-fechado (casa, quarto, leito), etc. Mas, principalmente, Foucault ressalta que entre todos os posicionamentos há alguns que, além de estarem em relação com todos os outros, o estão de maneira tal que suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações por eles designadas; ou melhor, que contradizem todos os outros posicionamentos. Esses “outros espaços” pertencem a dois grandes tipos: as *utopias* (não-lugares, posicionamentos sem espaço real que possuem, com



este, relações de analogia direta ou inversa, remetendo a uma sociedade, quer aperfeiçoada, quer revolucionada) e as *heterotopias*. Trata-se, neste segundo caso, de lugares reais, de contrapositionamentos efetivamente realizados nos quais os demais posicionamentos sociais estão representados, mas, ao mesmo tempo, contestados e invertidos.

É em relação a essas heterotopias que Foucault chega a imaginar, não se sabe se seriamente, a fundação de um novo saber, a *heterotopologia*, da qual adianta seis princípios, retomados por Passetti em “Vivendo e revirando-se: heterotopias libertárias na sociedade de controle”: (I) as heterotopias podem ser generalizadas, pois todas as sociedades as possuem, embora não devam ser universalizadas, pois suas formas variam; (II) uma sociedade pode, ao longo do tempo, manter determinadas heterotopias, ao mesmo tempo que transforma radicalmente seus modos de funcionamento; (III) as heterotopias podem justapor, em um só espaço, posicionamentos que são, em si, incompatíveis; (IV) as heterotopias são capazes de promover rupturas com o tempo tradicional, gerando heterocronias; (V) as heterotopias supõem sistemas de abertura e fechamento que por um lado as isolam e por outro as tornam penetráveis; (VI) quanto ao espaço restante, as heterotopias têm função de ilusão ou de compensação.

Através da retomada por Passetti, Foucault nos faz ver que, ao contrário do não-lugar das utopias, as heterotopias já existem, já estão entre nós. Exemplifica-as mediante um passeio, nem por isso pouco analítico, por colégios, serviço militar, viagens de núpcias, prisões, casas de repouso, clínicas psiquiátricas, cemitérios, teatros, cinemas, jardins



persas, tapetes persas, bibliotecas, museus, festas, feiras, cidades polinésias de veraneio, casernas, casas de banho muçulmanas, saunas escandinavas, quartos para viajantes nas fazendas coloniais brasileiras, motéis norteamericanos, bordéis, colônias puritanas nos Estados Unidos, colônias jesuíticas no Paraguai e, muito particularmente, barcos (nestes, vê a heterotopia por excelência, a permanente reserva de imaginação social). Foucault não julga as heterotopias, apenas as descreve para explorar os princípios da heterotopologia. Permite-nos ver que entre utopia e heterotopia não há exatamente antagonismo (como faria talvez pensar o contraste entre consolo e inquietação de *As palavras e as coisas*), mas agonismo.

Nesse sentido, nos dois artigos que acima mencionamos, Passetti afirma as práticas anarquistas como heterotopias jamais imunes ao risco da utopização. No primeiro deles, “Heterotopias anarquistas”, o caráter de “lugar determinado” do heterotópico é preservado, ressaltando-se principalmente a luta a efetivar contra hierarquias, doutrinas, verdades – luta esta que afastaria as heterotopias anarquistas das ilusões e compensações que, de acordo com Foucault, caracterizam bordéis e colônias, respectivamente. No segundo artigo, contudo, em função do destaque dado às sociedades contemporâneas como sociedades de controle, Passetti deliberadamente descarta os *lugares* heterotópicos para privilegiar as heterotopias *de percurso*, sobre as quais assim se expressa: “O libertário contemporâneo vive em percurso. Está na universidade, na associação cultural, nos institutos, nas casas, nas relações amorosas, entre amigos, nas redes de internet, nos *sites*, nas ruas, entre empregados e desempregados, ocupados e anarco-punks. De fato, não é mais surpreendente que



entre os jovens libertários sobressaiam os anarco-punks, vindos das periferias das *cosmópolis*, do desemprego, da lumpenização, do *no-future*, aqueles em que Proudhon e Bakunin encontraram potencial revolucionário e que os liberais e os socialistas autoritários estigmatizaram como massa de manobra”⁹.

Essas considerações têm nítidas ressonâncias no modo como Passetti analisa, atualmente, as manifestações de 2013, e apresentam conexões evidentes com a ideia de *resposta-percurso* no âmbito do abolicionismo penal. Vale acrescentar, nesse sentido, que a noção de percurso leva, talvez, a um sétimo princípio para a (heterotópica) heterotopia foucaultiana, na forma de um “caminhar” entendido como uma filosofia, conforme propõe Frédéric Gros¹⁰. As últimas palavras do artigo em pauta são explícitas a esse respeito: “Não há futuro, só presente, com heterotopias que reviram pelo avesso os consolos utópicos dos lugares irreais para acontecer nestes e naqueles lugares da atualidade, e por este percurso, caminho do andarilho, surpreender os itinerários dos viajantes”¹¹.

Pós-anarquismo ou anarquismos, simplesmente?

A primeira possibilidade de aproximar Foucault dos anarquistas históricos emergiu, talvez, na segunda metade da década de 1970, no brilhante e polêmico artigo “O historiador e o filósofo”, de Jacques Léonard, que deu margem ao não menos brilhante e polêmico “A poeira e a nuvem”, texto em que Foucault responde aos desafios ali lançados. Responde, frise-se, a muitas das inteligentes provocações de “O historiador e o filósofo”; não responde, contudo, ao acercamento nele estabelecido entre Foucault



e Proudhon, com vistas ao qual Léonard lança mão das seguintes palavras do libertário oitocentista: “Ser governado é ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, legisferado, regulamentado, depositado, doutrinado, instruído, controlado, avaliado, apreciado, censurado, comandado por outros que não têm nem título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado é ser, em cada operação, em cada transação, em cada movimento, notado, registrado, arrolado, tarifado, timbrado, medido, taxado, patenteado, licenciado, autorizado, apostilado, admoestado, estorvado, emendado, endireitado, corrigido. É sob o pretexto de utilidade pública, e em nome do interesse geral, ser pedido emprestado, adestrado, espoliado, explorado, monopolizado, concussionado, pressionado, mistificado, roubado; depois, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, corrigido, vilipendiado, vexado, perseguido, injuriado, espancado, desarmado, estrangulado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, traído, vendido e, para não faltar nada, ridicularizado, zombado, ultrajado, desonrado. Eis o governo, eis sua justiça, eis sua moral!”¹².

No caso brasileiro, antes do lançamento de *verve*, aproximações entre Foucault e o anarquismo haviam aparecido no n. 5, de 1996, da revista *Margem*, publicação da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, por intermédio dos seguintes artigos: “Foucault Libertário”, de Edson Passetti; “Da ética como estética da existência”, de W. Schmid; “Foucault e o anarquismo”, de Salvo Vaccaro; e “Pós-estruturalismo e anarquismo”, de Todd May – os dois últimos publicados, não muito depois, na forma de pequenos livros pela Editora Achiamé. Praticamente em todos esses trabalhos, de excelente nível



analítico, é mencionada a recusa de Foucault em dizer-se anarquista, devida primordialmente às naturalizações e essencialismos característicos dos anarquistas históricos. Por esse motivo, como afirmou recentemente Passetti¹³, além daqueles que buscam explicitar a correlação entre as análises anarquistas e as de Foucault, como Salvo Vaccaro e Daniel Colson, há os que preferem lançar mão das análises de Foucault visando à atualização do próprio anarquismo, entre eles Saul Newman, Margareth Rago, Silvio Gallo e os pesquisadores do Nu-Sol.

Detalhar todas essas aproximações e/ou atualizações não nos levaria muito longe antes que se instalasse o tédio. Como antes ressaltamos, a grande maioria dos artigos de contemporâneos brasileiros relativos ao anarquismo e/ou ao abolicionismo penal apela a Foucault, e isso notadamente com vistas a uma atualização do debate. Porém, sem detalhamento excessivo, cumpre minimamente ressaltar que, nas páginas de *verve*, não é a correlação entre Foucault e Proudhon que predomina – por mais que não esteja totalmente ausente¹⁴ –, mas entre Foucault e Stirner. Esse libertário alemão que, como dito com frequência nas páginas de *verve*, “anarquizou o anarquismo”, ou seja, representou para o movimento, em termos discursivos e práticos, uma heterotopia, que quando articulada a Foucault faculta que se comece a falar em um “pós-anarquismo”. O termo, presente em Saul Newman, por exemplo, não costuma ser acatado sem crítica pelos brasileiros: falar em pós-anarquismo pressuporia, obviamente, que o anarquismo fosse algo inicialmente unificado que passasse por uma transformação, quiçá também unificada, por intermédio da importação das ideias de Foucault (e/ou de Deleuze



e Derrida, por exemplo). No entanto, se a “versão pós” – fala-se também em anarquismo *pós*-estruturalista – não é facilmente aceita, os artigos de Newman publicados em múltiplos números de *verve* (números 7, 8, 9, 14, 20, 23), constituem indubitavelmente um gerador de análises renovadas.

Para que se tenha uma noção das direções apontadas por esse autor australiano, seguem-se os títulos desses artigos, acompanhando a ordem de publicação em *verve*: “Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana”, “Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze”, “A política do pós-anarquismo”, “Anarquismo e a política do ressentimento”, “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação”, e “Política do eu: a crítica de Stirner ao liberalismo”. A partir das análises de Newman, às quais se somam as de Edson Passetti que igualmente privilegiam a conexão Stirner-Foucault, pode-se resumir o efeito desse encontro em alguns “explosivos” libertários: repúdio radical às *ideias fixas*, ou seja, às naturalizações/essencializações que pressupõem, inadvertidamente, certos exercícios inquestionados de poder; visão do Estado mais como “máquina abstrata” (forma arborescente de pensamento) do que como aparelho ou instituição, o que exige, para sua crítica efetiva, a produção permanente de um pensamento da diferença, de um pensamento rizomático; consideração da política como guerra, entendida no sentido de “máquina de guerra”, isto é, máquina contra todas as formas de estatização; ênfase na necessidade de manter-se “molecular”, ou seja, de repudiar todas as espécies de transcendência estatizante-molar, dentre elas o sempre sedutor humanismo; valorização possível, propiciada por



essas molecularizações imanentistas, do proletariado em farrapos (*lumpen* proletariado), sempre tão suspeito aos olhos de sentinelas partidário-doutrinários; possibilidade de correlacionar a “propriedade de si”, enfatizada por Stirner, menos com uma ideologia individualista do que com o “cuidado de si” foucaultiano, entendido como forma de resistência ao poder político; possibilidade, igualmente, de correlacionar essa propriedade de si, cuja causa é a “causa de nada”, com a “vida outra”, parresíastica, dos cínicos, que não necessitaram aguardar o “outro mundo” para produzir liberdades.

Percebe-se facilmente que esses princípios – nada principistas, por sinal – agregam, ao duplo Foucault-Stirner, contribuições como as de Deleuze, La Boétie, Hakim Bey, Clastres, Diógenes, etc., montando uma série de longuíssima duração à qual se podem agregar, dependendo da problemática em análise, muitos outros libertários de variadíssimas “idades”. Pois o que está em pauta não é tanto uma pureza doutrinária, mas exercícios de cunho ético-político, os quais, se não renegam conceitos e teorias, tampouco se tornam deles apóstolos ou mesmo “militantes” (no sentido organizacional/partidário).

É viável adicionar a essa linha de análise voltada às conexões entre Foucault e os anarquismos uma nova série: a dos contrastes que proliferam como que “microbianamente” nas páginas de *verve*, sugerindo a constituição nunca acabada de um *pensamento da diferença* que, mais do que qualquer outra coisa, é uma *diferença de pensamento* requerida por vidas libertárias. Não exaustivamente, e decerto retomando aspectos anteriormente presentes neste escrito, pode-se citar: revolta, levante (x revolução); multiplicidade (x pluralismo); amizade (x compaixão);



desfiguração (x protesto); percurso (x itinerário); intensidade (x velocidade); associação (x sociedade, Estado); associabilidade (x sociabilidade, cidadania); generosidade (x filantropia); pessoa (x cidadão); andarilho (x viajante); parceria (x hierarquia); facultativo (x obrigatório); heterotopia (x utopia); uns (x os, todos).

Mais agônicos que antagonônicos, pois funcionam em imanência e repudiam o simplismo de uma compreensão dos exercícios do poder como enfrentamento entre dominantes e dominados, esses contrastes finalizam nossa apreciação analítica de *verve* no presente item, não obstante o conteúdo da revista possa vir a ser posteriormente citado. Para efetivamente concluir a apreciação, vale acrescentar que ao longo de seus 13 anos de existência, algumas modificações podem ser observadas em *verve*. A partir do n. 17, a quantidade de páginas se reduz em cerca de 1/3 do total e novas experimentações estéticas são introduzidas. Juntamente com o n. 18, tem início a publicação de *vervedobras*. Esta última não é uma versão em rede de *verve*, a qual existia desde o início para os números esgotados, e sim uma edição de conexões estabelecidas com cada número, facultada pelo formato eletrônico. Como exemplo temos, em *vervedobras* n. 21, quadros de Gustave Courbet (“A origem do mundo”, de 1866, e o retrato de Proudhon, de 1865, entre outros), bem como uma seleção de *Flecheiras Libertárias* e o número de *A Plebe*, datado de 12/02/1927, que dá notícia dos anarquistas enviados para a colônia penal de Clevelândia, durante o governo de Artur Bernardes. A partir do n. 21 – após 10 anos de existência, portanto –, a capa de *verve*, até então branca, torna-se azul. Em 2011, o Nu-Sol passa a publicar, além de *verve*, a revista (somente eletrônica)



Ecopolítica, de periodicidade trimestral, vinculada ao Projeto FAPESP, de mesmo nome.

Velhos mapas de infância?

Em mais um complemento bibliográfico recenseado por nossas pesquisas sobre Foucault no Brasil, recentemente descobrimos que o segundo número da revista *Comum*, editada pela Faculdade de Comunicação e Turismo Hélio Alonso, publicou em 1978 a entrevista concedida pelo filósofo, em 1976, a um grupo de geógrafos franceses ligados à revista *Heródoto*. Essa entrevista reaparecerá em *Microfísica do poder* intitulada “Sobre a geografia”, não sendo mencionada sua edição anterior em português.

Diz-se que Yves Lacoste, fundador de *Heródoto*, teria sido o primeiro geógrafo a utilizar o termo “geopolítica”. Um de seus livros mais conhecidos pontua criticamente, já no título: “a geografia – isso serve para fazer a guerra”. Sempre que me recordo das aulas da infância, a fase de Lacoste ressoa: os mapas eram coloridos, então, de modo a demarcar as fronteiras entre nações com tonalidades bem diferentes e intensas, impedindo ultrapassagens, misturas e/ou nuances, ao passo que o interior dos territórios recebia, à base de raspas de grafite espalhadas com algodão, texturas muito suaves. Para contrapor-se a essa guerra (infantil) de fronteiras – essa geopolítica, em suma –, cabe evocar outra frase, esta de Manuel Rivas em *O lápis do carpinteiro*, livro resenhado em *verve* por Salete Oliveira: “A única coisa boa das fronteiras são as passagens clandestinas”¹⁵.

Também um anarquista histórico até aqui não mencionado vem em nosso auxílio. Trata-se de Élisée



Reclus, geógrafo que procurou dissolver a sacralidade das fronteiras, desafiando, com isso, pressupostos colonialistas e eurocêtricos. No artigo “Élisée Reclus: ideias úteis para análises geopolíticas contemporâneas”, publicado em *verve* n. 8, Fabrizio Eva assim apresenta algumas das diretrizes defendidas por esse libertário: “as fronteiras devem ser concebidas como móveis porque são apenas contemporaneamente funcionais”¹⁶, isto é, quando mudam as escolhas dos grupos humanos, elas se deslocam; as únicas fronteiras a considerar são as que assinalam diferenciações de hábitos, de comportamentos dos grupos humanos, elementos esses que constituem o que se pode chamar de *modos de vida*; é preciso tornar o mais livre possível o movimento de ideias e pessoas, pois as cristalizações em identidades/etnias/povos/valores costumam estar referidas a histórias míticas do passado ou a origens religiosas que contrariam a livre vontade dos indivíduos e a fraternidade entre os humanos, motores primeiros das dinâmicas sociais.

Ao trazer à cena Lacoste e Reclus, independentemente do interesse que suas ideias nos despertam, não pretendemos iniciar uma discussão sobre Foucault e a Geografia. Simplesmente os tomamos como sugestivas ferramentas com vistas a uma retomada do objetivo geral de nossa pesquisa, qual seja, estabelecer uma cartografia dos efeitos e ressonâncias do pensamento de Michel Foucault no Brasil, privilegiando as modulações entre disciplinas, sem desconsiderar eventuais entraves a essas ultrapassagens, oficiais ou clandestinas, de fronteiras. Melhor dizendo, nossa problematização se volta para fronteiras, no caso disciplinares, e para a sua eventual permeabilização propiciada pelas ideias de Michel Foucault. Tais questões são decerto correlacio-



náveis aos debates empreendidos por geógrafos, antigos e contemporâneos, de viés libertário; pois, no sentido talvez mais literal do termo, a geopolítica por eles engendrada redundava na invenção de inquietantes heterotopias.

Neste momento, no entanto, afora a breve referência a Lacoste e Reclus, daremos destaque especial ao material constante do Diário de Campo que elaboramos quando da realização, em 2013, do VIII Colóquio Internacional Michel Foucault. Em termos mais precisos, esse diário se iniciou cerca de um ano antes do Colóquio, momento em que começaram a ser discutidos, na Comissão Organizadora, os nomes dos conferencistas. Poderíamos formular a pergunta então em pauta da seguinte maneira: que “foucaultianos” chamar para compor as mesas? Se o problema das fronteiras disciplinares, no que tange ao próprio Foucault, não me era totalmente estranho, pela primeira vez ganhou a nitidez de um corpo (ou *corpus*) em frases do tipo “existem as freirinhas de Foucault”, “esses nada entendem de Foucault porque não são filósofos”, “existe um excesso de discussões sobre educação nos colóquios Foucault”, “ela ficará fora da mesa porque não contemplou a discussão foucaultiana do feminismo”, “há o risco de se transformar Foucault em um cientista social”; “tal pessoa não é um(a) verdadeiro(a) foucaultiano(a)”, etc. Ao longo do colóquio, frases análogas se fizeram ouvir, nesse caso funcionando menos para prever/prevenir do que para avaliar o já ocorrido.

Decerto é possível encontrar, nos percursos intelectuais e político-militantes de Foucault, recursos para fraturar essa divisão estrita em territórios disciplinares, que faz lembrar os velhos mapas da infância e, como deixam ver as frases extraídas do Diário de Campo, é tratada, mesmo por presumidos “foucaultianos”, de forma naturalizada. No



curso *Em Defesa da Sociedade*, por exemplo, ele, que tanto falou das disciplinas dos corpos, nos conclama a deslocar o olhar dos corpos para voltá-lo ao *corpus* (dos saberes). Mediante nova desuniversalização do intolerável – no caso, a intolerável máxima iluminista de que o século XVIII teria efetuado a passagem definitiva das trevas do Antigo Regime às Luzes da Modernidade Democrática –, Foucault remete a um aspecto geralmente pouco advertido por seus leitores: o da sólida implantação, pelo Estado Moderno, da ideia de que o saber e a verdade só podem pertencer ao registro da ordem e da paz, ou seja, de que nunca os encontraremos do lado da desordem e da guerra. E como o Estado Moderno fez isso? Mediante o disciplinamento dos próprios saberes.

São quatro as operações, bem conhecidas no que tange aos corpos (de operários, prisioneiros, religiosos, militares, professores, estudantes, etc.), mas que igualmente implantam, poderíamos dizer, um panoptismo relativo ao *corpus* dos saberes: seleção, normalização, hierarquização e centralização. Com elas, nasce “uma espécie de campo global, ou de disciplina global, a que chamamos precisamente ‘a ciência’”¹⁷, em relação à qual Foucault diagnostica não um progresso da razão, mas uma mudança de *regime*: “A ciência não existia antes do século XVIII. Existiam ciências, existiam saberes, existia também, se vocês quiserem, a filosofia (...). A ciência, como domínio geral, como policiamento disciplinar dos saberes, tomou o lugar tanto da filosofia como da *mathesis*. E doravante ela vai formular problemas específicos ao policiamento disciplinar dos saberes: problemas de classificação, de hierarquização, de vizinhança etc.”¹⁸.

Esse regime de verdade é o que ainda nos governa e nos constitui – ou, a julgar pela possibilidade de diagnosticá-



lo, o que começa a deixar de fazê-lo. A partir dele podemos entender, por exemplo, o papel da Universidade, ao menos desde o final do século XIX: grande aparelho uniforme dos saberes, com suas categorias, seu escalonamento. Ela exerce seu poder de seleção tanto sobre as pessoas como – e aqui, em especial – sobre os próprios saberes: um saber que não nasceu ou se formou no seu campo, por mais que esse campo seja eventualmente instável, se verá desclassificado *a priori* – o que se pode designar por “desaparecimento do cientista amador”, bem como dos saberes secretos, dispersos ou polimorfos.

Em acréscimo, a Universidade hierarquiza – mediante barreiras entre os diversos escalões –, homogeneiza e centraliza – via constituição da comunidade científica e mediante seu caráter, direto ou indireto, de aparelho de Estado. Com isso, o dogmatismo muda de forma: não mais assume predominantemente aquela, onerosa, da *ortodoxia* – controle do conteúdo dos enunciados através da censura –, mas a de uma *ortologia* – controle sobre a regularidade das enunciações. Essa governamentalidade, que podemos chamar de “liberal” no âmbito dos saberes, exerce-se mais sobre o meio (acadêmico) do que sobre o conteúdo do discurso de cada acadêmico em particular: “O problema será saber quem falou e se era qualificado para falar, em que nível se situa esse enunciado, em que conjunto se pode colocá-lo, em que, e em que medida, ele é conforme a outras formas e a outras tipologias de saber”¹⁹.

Novo aspecto presente em nosso Diário de Campo remete ao pedido, feito por um grupo de manifestantes, de que fosse lido, durante o Colóquio, um manifesto oriundo das ruas. A princípio recusado como “impertinente”, embora o texto fosse autorizado a circular para uma cole-



ta de assinaturas, o pedido acabou sendo atendido: Edson Passetti leu o manifesto no começo de sua apresentação, ao mesmo tempo em que alguns *black blocs* entravam no auditório onde se realizava o evento. Foi um momento tenso, belo e analisador: tensão ligada à heterotopização do espaço-colóquio, geralmente asséptico; beleza da presença do rumor da batalha em um espaço-tempo dedicado a Michel Foucault; e análise em ato propiciada pela atitude dos *black blocs*, que ouviram calmamente até o final não só a leitura do manifesto como as análises que versaram sobre o momento político então vivido.

Ultrapassagem, entre oficial e clandestina, de fronteiras pelos manifestantes, ao passo que os universitários se mantiveram predominantemente obedientes à gestão acadêmico-científica dos saberes? Nada tão simples, por certo, mas alguma abertura para pensar de outro modo “em que companhia” Foucault deve estar. Ao invés de avaliar essa companhia através do regime de verdade universitário-iluminista, figurado pelas frases que criavam limites e partições para que qualquer um fosse aceito como “foucaultiano”, melhor talvez seja fazê-lo através do parâmetro “modo de vida”. Este emergiu de surpresa, como ética e estética da existência – irredutível, portanto, a verdades e doutrinas –, na leitura do manifesto e na presença atenta e silenciosa dos *black blocs*, sugerindo a proeminência, temporária que fosse, do cuidado sobre o conhecimento, da “vida outra” sobre o “outro mundo” (o transcendente, o das ideias).

Essas conclusões, inevitavelmente situadas e parciais, nos levam de volta aos anarquismos. Em artigo baseado na apresentação realizada no VIII Colóquio, Acácio Augusto fala dos campos de saber e prática presentes no interior do pensamento anarquista: “há geógrafos e biólogos, como



Élisée Reclus e Piotr Kropotkin; músicos, como Jonh Cage; romancistas, como Oscar Wilde; educadores, como Paul Goodman, Adelino de Pinho e Florentino de Carvalho; médicos, como Fábio Luz; filólogos de formação e nutricionistas autodidatas, como José Oiticica; artistas plásticos, como Gustave Courbet e Camille Pissaro; dramaturgos, como Henrik Ibsen; cineastas, como Jean Vigo; juristas, como Casiero e Ricardo Mella; garçons, como Gil de Souza Passos; historiadores, como Max Netllau, George Woodcock e James Joll; arquitetos, como Colin Ward; e uma série de anônimos que escreviam, atuavam, estudavam e produziam de maneira anárquica²⁰. A seguir, em uma direção analítica análoga à propiciada pela exploração de nosso Diário de Campo, assevera: “A lista seria interminável e seguramente heterogênea. Mas, a despeito disso e diferente do que ocorre nas ciências humanas, nas quais os instauradores fundam escolas que levam seus nomes, como freudianos, marxistas, nietzschianos **ou mesmo foucaultianos**, não há muitos por aí que se digam proudhonianos ou bakuninistas. E isso diz muito sobre a anarquia como um pensamento que não postula o status de uma teoria e se faz de maneira antidoutrinária, como espaço de experiência²¹ (grifos nossos).

Nesse espaço de experiência, decerto “anarqueologizante”, é que gostamos de situar *um certo* Foucault, quiçá um Foucault não-foucaultiano....

Notas

¹ Nu-Sol. Disponível em: www.nu-sol.org.

² Edson Passetti, Saete Oliveira, Andre Degenszajn, Thiago Rodrigues e Acácio Augusto. “Liberdade com *verve*” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 21, 2012, p. 399.



³ Christian Ferrer. “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas no começo do século XX” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 5, 2004, pp. 158-159.

⁴ Idem, p. 160.

⁵ Ibidem, p. 161.

⁶ Michel Foucault. “Outros espaços” in *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001.

⁷ Michel Foucault. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo, N-1, 2013.

⁸ Michel Foucault. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1987, p. 8.

⁹ Edson Passetti. “Vivendo e revirando-se: heterotopias libertárias na sociedade de controle” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 4, 2003, pp. 52-53.

¹⁰ Frédéric Gros. *Caminhar, uma filosofia*. Tradução de Lilian Ledon da Silva. São Paulo, É-realizações, 2010.

¹¹ Edson Passetti, 2003, op. cit., p. 54.

¹² Jacques Léonard. “El historiador y el filósofo” in Michelle Perrot (org.). *La imposible prisión*. Barcelona, Anagrama, 1980, pp. 28-29.

¹³ Edson Passetti. “Percurso heterotópicos. Resistências, verdades e estéticas de existências” in Alfredo Veiga-Neto, Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero (orgs.). *Michel Foucault e os saberes do homem*. Belo Horizonte, Autêntica, 2016 (no prelo).

¹⁴ Ver Thiago Rodrigues. “Guerra, libertarismo e relações internacionais” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 16, 2009.

¹⁵ Salete Oliveira. “Uma história de amor e paixão” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 4, 2003, p. 314.

¹⁶ Fabrizio Eva. “Élisée Reclus: ideias úteis para análises geopolíticas contemporâneas” in *verve*. São Paulo, Nu-Sol, n. 8, 2005, p. 53.

¹⁷ Michel Foucault. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 218.

¹⁸ Idem, p. 218.

¹⁹ Ibidem, p. 220.



²⁰ Acácio Augusto. “O conhecimento sobre o Homem, o *novo homem* e o combate à humanidade” in Alfredo Veiga-Neto, Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero (orgs.). *Michel Foucault e os saberes do homem*. Belo Horizonte, Autêntica, 2016 (no prelo).

²¹ Idem.

Resumo

O artigo explora efeitos e ressonâncias do pensamento de Michel Foucault no Brasil mediante dois focos analíticos: a presença de contribuições foucaultianas nos vinte e seis primeiros números da revista verve, e as vicissitudes da preparação e realização de um Colóquio Internacional voltado à discussão das ideias do filósofo, conforme registradas em um diário de campo.

Palavras-chave: Foucault, verve, anarquismos.

Abstract

The article explores effects and echoes of the thought of Michel Foucault in Brazil by two analytical focuses: the presence of Foucault's contributions in the 26 first numbers of verve magazine, and the vicissitudes of the preparation and actualization of an international conference that discussed the philosopher's ideas, as recorded in a field diary.
Keywords: Foucault, verve, anarchism.

Anarchblogizing Foucault, Heliana de Barros Conde Rodrigues.

Recebido em 17 de agosto de 2015. Confirmado para publicação em 15 setembro de 2015.

