



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAROLINA SARZEDA REIS COUTO

FEDERICI CONTRA E ATRAVÉS DE FOUCAULT:
contribuições de uma perspectiva feminista ao estudo do biopoder

Niterói

2023

CAROLINA SARZEDA REIS COUTO

FEDERICI CONTRA E ATRAVÉS DE FOUCAULT:

contribuições de uma perspectiva feminista ao estudo do biopoder

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Constantino Yazbek

Niterói

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C871f Couto, Carolina Sarzeda Reis
Federici contra e através de Foucault : Contribuições de
uma perspectiva feminista ao estudo do biopoder / Carolina
Sarzeda Reis Couto. - 2023.
155 f.

Orientador: André Constantino Yazbek.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Federici. 2. Foucault. 3. Gênero. 4. BIopoder. 5.
Produção intelectual. I. Yazbek, André Constantino,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

CAROLINA SARZEDA REIS COUTO

FEDERICI CONTRA E ATRAVÉS DE FOUCAULT:

contribuições de uma perspectiva feminista ao estudo do biopoder

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 14 de Fevereiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Andre Constantino
Yazbek

Assinado de forma digital por
Andre Constantino Yazbek
Dados: 2023.03.23 09:51:06
-03'00'

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
(PFI/ UFF) – orientador

Tereza Cristina B.
Calomeni

Assinado de forma digital por
Tereza Cristina B. Calomeni
Dados: 2023.03.23 08:32:14 -03'00'

Prof^ª. Dr^ª. Tereza Cristina B. Calomeni
(PFI/UFF) – arguidora

gov.br

Documento assinado digitalmente
CARLA RODRIGUES
Data: 23/03/2023 08:26:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Carla Rodrigues
(PPGF/UFRJ) – arguidora

Niterói

2023

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos de um trabalho talvez sejam como aquele momento em que, finalmente, um número de mágica tem seu truque revelado: a ilusão leve, sem máculas, demonstra-se produto de uma grande e pesada engrenagem. Finda a magia. Em nosso caso, esta revelação passa longe de nos desencantar: perceber a maquinaria dos bastidores traz mais articulações e força à nossa escrita. Assim, é preciso dizer que esta dissertação só se apresenta hoje porque foi sustentada pelo apoio direto e indireto de muitos parceiros, fazendo dos agradecimentos uma tarefa incontornável.

Por isso, agradeço:

a meu orientador André Yazbek pela dedicação e delicadeza. Sua atenção viabilizou este trabalho.

a Danichi Mizoguchi, que assumiu extraoficialmente a função de coorientador desta dissertação, pela parceria, rigor e amizade. Sua aposta na alegria fez essa escrita possível.

a Frederico Lemos pelo apoio inominável e pelo vigor. Sua habilidade em sustentar a diferença inspirou as páginas que se seguem.

a Theo Lemos pela perspicácia, inteligência e traquinagem.

a Antonio, Anna e Miguel que, ternamente, ainda me ensinam sobre a tarefa vital.

a Hélia, Walder e Lúcia que, amorosamente, me impulsionam e apoiam.

a Paloma Meirelles e Ju Cecchetti pela escuta ímpar e pela força de nossos encontros.

a Thiago Gonzalez pela disponibilidade e conversa sensível.

a Vladimir Moreira pelas leituras e pela insistência militante.

a Clara, Gabriel, Belle pela tessitura semanal.

a Raquel e Cecília Roxo e às Marinas Ramminger e Machado por se fazerem uma base sólida.

a Lais Amado, Mario Morel, Lucas Donhauser, Bruna Pinna, Paulo Scott, Ana Paula Duarte, Argus Tenório, João Victor Bizarro, Géssica Oliveira, Victor Reis e Tainá Oliveira pela acolhida e pelo trabalho generoso.

aos funcionários da Universidade Federal Fluminense de Niterói pela manutenção dos bastidores desta escrita.

à CAPES pela concessão da bolsa que fez possível minha dedicação às atividades de mestrado entre 2020 e 2023.

RESUMO

O livro *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004) de Silvia Federici é notadamente atravessado por três marcos conceituais, referentes a seus subtítulos: o feminista, o foucaultiano e o marxista. A cada um desses pontos de referência, seria possível dizer que a autora tanto presta tributos quanto tece uma crítica. É o que parece ocorrer com o marco foucaultiano da obra. Referindo-se ao primeiro volume de *História da sexualidade*, de Michel Foucault, intitulado *A vontade de saber*, Federici afirma que o estudo da caça às bruxas dos séculos XVI e XVII representaria uma omissão no projeto foucaultiano de uma *História da sexualidade* e “desafiaria” sua formulação do biopoder. Assim, neste trabalho, objetivamos analisar as críticas de Federici à genealogia do biopoder em Foucault no intuito de melhor compreender os sentidos dessa crítica. Nossa primeira tarefa foi assimilar a formulação do conceito de biopoder no próprio Foucault. Deste modo, nos dois primeiros capítulos de nossa dissertação, observamos alguns aspectos da genealogia foucaultiana a partir de elementos das obras: *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976). Em seguida, interessamo-nos por retratar os argumentos gerais de *Calibã e a bruxa* para, nestes marcos, situar sua crítica ao biopoder. Em nosso terceiro capítulo, portanto, apresentamos: 1) os antecedentes do pensamento feminista marxista da autora; 2) sua leitura da acumulação primitiva; 3) sua abordagem para o corpo e 4) o biopoder à luz da grande caça às bruxas. Neste ponto, observamos como Federici situa a caça às bruxas a partir da crise demográfica dos séculos XVI e XVII e aponta que, nestes séculos, já se poderia notar um interesse político pelo crescimento populacional e pela reprodução – o que a faz sugerir o aparecimento dos “primeiros elementos” de um “regime de biopoder”. Ainda no terceiro capítulo, esboçamos a seguinte hipótese de leitura: com suas críticas, Federici estaria mapeando um Estado “proto-biopolítico” para os séculos XVI e XVII na Europa – um Estado de feições soberanas clássicas, mas já atravessado pelo surgimento dos instrumentos disciplinares e populacionais de adestramento do corpo. Sugerimos, ainda, que esta proto-composição teria por exigência a criação da figura da mulher como uma primeira elaboração política de corte imanente ao corpo populacional: o gênero agiria, por um lado, como a organização de um tipo biológico feminino, por outro, como o prenúncio de um “racismo de Estado”, segundo a terminologia de Foucault. Finalmente, avaliamos que, para pensar o biopoder, um encontro entre a perspectiva feminista de Federici e a genealogia do poder foucaultiana é possível, na medida em que, seguindo Scasserra (2018), esta relação não nos parece nem de absoluta ruptura nem de continuidade acrítica.

Palavras-chave: Federici; Foucault; Gênero; Biopoder; Soberania.

RÉSUMÉ

Le livre *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive* de Silvia Federici est notamment traversé par trois cadres conceptuels, en référence à ses sous-titres : le féministe, le foucauldien et le marxiste. À chacun de ces points de référence, on pourrait dire que l'auteur rend à la fois hommage et fait une critique. C'est ce qui semble se passer avec le cadre foucauldien de l'ouvrage. En référence au premier volume de l'ouvrage *Histoire de la sexualité*, de Michel Foucault, intitulé *La volonté de savoir*, Federici affirme que l'étude de la chasse aux sorcières des XVI^e et XVII^e siècles représenterait une énorme omission dans le projet foucauldien d'une *Histoire de la sexualité* et « remettrait en cause » sa formulation du biopouvoir. Dans cette recherche, donc, nous avons pour objectif analyser la critique de Federici sur la généalogie du biopouvoir de Foucault afin de mieux comprendre le sens de cette critique. Notre première tâche a été de comprendre la formulation du concept de biopouvoir chez Foucault lui-même. Ainsi, aux deux premiers chapitres de notre travail, nous avons observé certains aspects de la généalogie foucauldienne à partir d'éléments des œuvres : *Surveiller et punir* (1975) et *La volonté de savoir* (1976). Puis, nous avons retracé les grandes lignes de *Caliban et la sorcière* pour ensuite situer sa critique au biopouvoir. Dans notre troisième chapitre nous avons, donc, présenté: 1) le contexte de la pensée féministe marxiste de Federici; 2) sa lecture sur l'accumulation primitive; 3) sa lecture sur le corps; 4) le biopouvoir vu à partir de la chasse aux sorcières. À ce moment-là, on a observé comment Federici situe la chasse aux sorcières à partir de la crise démographique des XVI^e et XVII^e siècles et souligne que, dans ces siècles là, il était déjà possible noter un intérêt politique par l'expansion de la population e par la reproduction – ce qui lui fait suggérer la production de « l'amorce » d'un « régime de biopouvoir ». Toujours dans le troisième chapitre, nous avons donc présenté l'hypothèse de lecture suivante : avec sa critique, Federici serait en train de cartographier un État « proto-biopolitique » pour les XVI^e et XVII^e siècles en Europe – un État qui présent les caractéristiques classiques de la souveraineté, mais déjà traversé par l'émergence d'instruments disciplinaires et populationnels de docilisation du corps. En outre, nous avons suggéré que cette proto-composition aurait pour exigence la création de la figure de la femme en tant qu'une première élaboration politique de la coupure immanente au corps de la population: d'une part, le genre agirait comme l'organisation d'un type biologique féminin, d'autre part, comme la préfiguration d'un « racisme d'État », selon la terminologie de Foucault. Enfin, nous avons évalué que, pour penser le biopouvoir, une rencontre entre la perspective féministe de Federici et la généalogie foucauldienne du pouvoir est possible pour autant que, selon Scasserra (2018), cette relation ne nous semble ni de rupture absolue ni de continuité non critique.

Mots-clés: Federici; Foucault; Genre; Biopouvoir; Souveraineté.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. UMA NÃO SINONÍMIA ENTRE ESTADO E PODER A PARTIR DOS CORPOS.....	21
1.1. O nominalismo de Foucault e a suspensão dos universais	21
1.2. Contra as teorias clássicas da soberania	28
1.3. A partir dos corpos dos condenados	31
1.4. A partir dos corpos dóceis	40
1.4.1. A arte das distribuições	46
1.4.2. O controle das atividades.....	47
1.4.3. A organização das gêneses	48
1.4.4. A composição das forças	49
2. BIOPODER A PARTIR DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE	53
2.1. Contra a “hipótese repressiva”	55
2.2. O que está em jogo no jurídico-discursivo	63
2.3. Precauções de método	68
2.4. Domínio de sexualidade	73
2.5. Periodização.....	75
2.6. Direito de morte e poder sobre a vida.....	81
3. A BRUXA E A REPRODUÇÃO	90
3.1. Antecedentes do pensamento de Silvia Federici	93
3.2. Reprodução como trabalho de produção de força de trabalho	103
3.3. Acumulação primitiva	108
3.4. Corpo	113
3.5. Biopoder à luz da caça às bruxas	118
3.6. Soberania, disciplina e biopolítica nos séculos XVI e XVII: uma hipótese de leitura....	124
3.7. Federici contra e através de Foucault	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152

Introdução

Neste trabalho, estamos localizados em torno de um conceito – o do biopoder – e de um interesse – o de investigar as possíveis contribuições de uma perspectiva feminista da história ao estudo deste conceito – supondo que um encontro entre os temas possa contribuir para a análise dos processos políticos em curso no capitalismo contemporâneo e de resistência às suas modalidades de dominação e assujeitamento. Para tanto, partimos da leitura de *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004) de Silvia Federici e das conexões que a autora aponta entre a história das mulheres, no evento da grande caça às bruxas na Europa, e a obra do filósofo Michel Foucault, no ponto em que se refere à sua *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976). Há, na obra de Silvia Federici, o levantamento de um problema em relação à abordagem foucaultiana do poder, diante do qual poderíamos elaborar a seguinte questão: uma história da sexualidade, feita sem a devida atenção aos corpos femininos, poderia resultar em ferramentas conceituais suficientemente precisas aos problemas da atualidade, em particular à violência de gênero? Em outras palavras, seria possível fazer uma análise política, levando em conta o problema das mulheres, a partir de uma grade conceitual foucaultiana? Parece que essas são questões levantadas por Silvia Federici, em seu livro *Calibã e a bruxa*.

Silvia Federici atribui à publicação de *Calibã e a bruxa* mais de três décadas de pesquisa. Um trabalho cujo objetivo original era o de, partindo de uma análise histórica, demonstrar que a violência contra as mulheres é produto da formação do capitalismo e das novas funções sociais atribuídas a partir das diferenças sexuais e, portanto, se descreve em relações de exploração. Com isso, diverge da aceção que toma a questão das mulheres como um resquício pré-moderno (FEDERICI, 2017, p. 11-12) e assume “o trabalho não remunerado das mulheres” como “um dos principais pilares da produção capitalista, ao ser o trabalho que produz força de trabalho” (*Ibid.*, p. 12). Encontramos boa parte do desenvolvimento destes mais de trinta anos de reflexão e pesquisa de Federici (2019a, p. 16) em *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (2012): partindo da cidade de Parma e das mães italianas, onde nasceu, até o Coletivo feminista internacional e o verão de 1972¹, onde cresceu em sua atividade feminista, esta obra nos interessa na medida em que permite situar o percurso do pensamento da autora atrelado a seu contexto militante. No texto que introduz *O ponto zero da revolução*, e em revisão do histórico militante-conceitual que fez parte da

¹ O verão de 1972 é o momento em que os movimentos do “International Wages for Housework Campaign [Campanha internacional salários para trabalho doméstico] [se dão]. A Wages for Housework era bastante singular, pois reunia correntes políticas originárias de diferentes partes do mundo e de diversos setores do proletariado mundial, cada uma enraizada em uma história particular de lutas e buscando um terreno comum, fornecido e transformado pelo nosso feminismo” (FEDERICI, 2019a, p. 22).

concepção de seu pensamento, a autora diz que a análise da questão das mulheres se deu “através” de categorias herdadas pelos movimentos que lhe serviram de referência “[...] e também *contra* elas” (*Ibid.*, p. 23). “Através e contra” parece guardar um sentido importante para a relação entre o pensamento da autora e seus marcos referenciais. Ainda em referência a esses movimentos – sobretudo os operáistas italianos² – Federici demonstra um pouco mais do que se trata essa relação:

Em suma, nós não aceitamos passivamente as lições dos movimentos já mencionados, mas as viramos de cabeça para baixo, expusemos seus limites e usamos seus tijolos teóricos para construir um novo tipo de subjetividade e estratégia políticas (*Ibid.*, p. 25).

Parece também ser nesse sentido – através e contra – que a autora faz referência ao marco conceitual foucaultiano em *Calibã e a bruxa*, obra original de 2004, para estudar o tema do corpo. Pois, embora o “corpo” apareça como subtítulo da obra e o marco foucaultiano como referência declarada textualmente (*Id.*, 2017, p. 25), vemos logo adiante que a autora trata essa referência de modo bastante peculiar.

Outra pergunta que *Calibã e a bruxa* analisa é aquela proposta pelas perspectivas opostas que oferecem as análises feministas e foucaultianas sobre o corpo, tal como são aplicadas na interpretação da história do desenvolvimento capitalista (*Ibid.*, p. 31).

Segundo narra Federici³, houve um momento em que as mulheres de sua geração (anos 1970-80) se viram numa trincheira entre o léxico feminista socialista e o aparato conceitual feminista radical estadunidense. As socialistas⁴ analisavam a opressão contra as mulheres como fruto de uma realidade de trabalho assalariado, realidade que, no entanto, lhes era parcialmente alheia já que o trabalho doméstico feminino não era assalariado. As feministas radicais⁵, por

² O operáismo “[...] desenvolveu-se na Itália, no início dos anos 60, como resultado do ressurgimento das lutas nas fábricas, o que levou a uma crítica radical ao ‘comunismo’ e a uma releitura de Karl Marx que influenciaram toda uma geração de ativistas – esse movimento ainda conserva seu poder analítico diante do interesse mundial pelo movimento autonomista italiano” (FEDERICI, 2019a, p. 22-23).

³ Cf. FEDERICI, 2017, p. 16, 17; *Id.*, 2019a, p. 22-26.

⁴ Parece-nos haver aí uma discussão com as feministas socialistas ao passo que estas compreenderiam prevalecer, como modo de opressão às mulheres, unicamente o sistema de exploração produtivo capitalista. Nesse caso, a liberação das mulheres das relações opressivas estaria atrelada à introdução das mulheres nas relações produtivas de trabalho, já que as mulheres donas de casa estariam de fora das relações de exploração de trabalho. Fazendo valer, em última instância, o pressuposto de que é apenas em chão de fábrica que a solidariedade entre o operariado pode se passar e, portanto, uma verdadeira luta de classes.

⁵ Embora não as mencione, Federici parece se referir às feministas radicais estadunidenses dos anos 70 e 80 que, a partir de obras como as de Kate Millet, com *Sexual Politics* (1969), e de Sulamith Firestone, com *The Dialectic of Sex: the case for a feminist revolution* (1970), estabelecem a noção de patriarcado enquanto um sistema de dominação e controle dos homens sobre as mulheres em dada sociedade. Conforme demonstra o slogan “o pessoal é político”, nascido nesse contexto, o feminismo radical assume que as relações entre homens e mulheres deveriam ser pensadas politicamente. Ademais, as feministas radicais assumiriam que as mulheres constituiriam uma espécie de “sexo-classe” e que a principal contradição da sociedade deveria ser pensada em termos do gênero, porque seria este e não a classe o embate mais essencial das sociedades. Federici, por sua vez, questiona essa vertente em sua

sua vez, explicavam a dominação patriarcal a partir de estruturas culturais independentes das relações de produção e de classe e, com isso, tampouco conseguiam alcançar a realidade do trabalho doméstico não remunerado. A realidade das mulheres nas relações capitalistas passou a apontar aí importantes limites. Nesse contexto, os movimentos *Wages for Housework* nos anos 70 passaram a discutir sobre a produção de valor do trabalho doméstico, do trabalho sexual e do trabalho de cuidado – tudo aquilo que até então se apinhava nas filigranas de um “segredo da produtividade do capital”, do “feitiço do capital” –, e com estudiosas como Mariarosa Dalla Costa e Selma James estas atividades puderam ganhar estatuto de trabalho reprodutivo: um trabalho que produz força de trabalho. Trata-se, portanto, de um trabalho não remunerado sobre o qual se assenta a exploração do trabalho assalariado, sendo, assim, o “segredo de sua produtividade”.

A campanha por salários para o trabalho doméstico teve início no verão de 1972, na cidade italiana de Pádua, com a formação International Feminist Collective [Coletivo Feminista Internacional], composto por mulheres da Itália, da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos. O objetivo era provocar um processo de mobilização feminista internacional que forçaria o Estado a reconhecer o trabalho doméstico como um trabalho – ou seja, uma atividade que deve ser remunerada, pois contribui para a produção da força de trabalho e produz capital, favorecendo qualquer outra forma de produção. A WfH [Wages for Housework] apresentava uma perspectiva revolucionária não só por expor as causas profundas da opressão das mulheres na sociedade capitalista, como também os principais mecanismos utilizados pelo capitalismo para perpetuar seu poder e manter a classe trabalhadora dividida (*Id.*, 2019a, p. 26).

Vejamos que há já aí um importante deslocamento da questão da violência contra as mulheres: não é apenas da figura da opressão de que se trata, mas de seu vínculo com relações de produção. Ora, essas discussões logo apresentarão a necessidade de refazer a história da transição do feudalismo para o capitalismo a partir da história das mulheres. O que fará com que as pesquisadoras se deparem com os fenômenos da caça às bruxas dos séculos XVI e XVII. E a partir das discussões de Federici, a caça às bruxas aparecerá, então, situada como parte do processo de acumulação primitiva de capital e como despontar do processo da produção de um biopoder. Montar uma máquina de reprodução sobre a figura da mulher pareceu ser imprescindível para o capitalismo⁶. A partir da mecanização do corpo proletário e a

tendência de “explicar a discriminação sexual e o domínio patriarcal a partir de estruturas trans-históricas, que presumivelmente operavam com independência das relações de produção de classe” (FEDERICI, 2017, p. 16). Em suma, a crítica de Federici se dirige à tendência em colocar a estrutura patriarcal como centro das explicações para a opressão de gênero sem, contudo, explicitar os marcos históricos que constituiriam esta relação.

⁶ É interessante notar alguns usos da noção de reprodução para a autora: “[...] no capitalismo a reprodução geracional dos trabalhadores e a regeneração cotidiana de sua capacidade de trabalho se converteram em um ‘trabalho de mulheres’, embora mistificado pela sua condição de não assalariado, como serviço pessoal e até

transformação das mulheres em “máquina de produção de novos trabalhadores” (*Id.*, 2017, p. 26), permitiu-se “que o Estado e empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres” (*Ibid.*, p. 146).

[...] assim que a terra foi privatizada e as relações monetárias começaram a dominar a vida econômica, elas [as mulheres] passaram a encontrar dificuldades maiores do que as dos homens para se sustentar, tendo sido confinadas ao trabalho reprodutivo no exato momento em que este trabalho estava sendo desvalorizado. [...] [A] importância econômica da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalhos de mulheres” (*Ibid.*, p. 144-145).

É no intuito da desnaturalização das funções reprodutivas que, em *Calibã e a bruxa*, Silvia Federici situa a história das mulheres como a história das classes, uma vez que a divisão sexual do trabalho é historicamente e atualmente necessária para que o projeto capitalista possa se suceder. E é importante notar a explicitação que a autora faz nesta obra:

“Mulheres”, então, no contexto deste livro significa não somente uma história oculta que necessita se fazer visível, mas também uma forma particular de exploração e, portanto, uma perspectiva especial a partir da qual se deve reconsiderar a história das relações capitalistas (*Ibid.*, p. 27).

Parece, com a demonstração que a autora faz na obra, que entre a expropriação de terras que marca a transição para o capitalismo e a opressão contra as mulheres há mais parentesco do que se poderia supor. Se a divisão das classes é necessária para que o corpo proletário produza um mais-valor do qual não toma parte nos dividendos, assim também o é uma divisão sexual do trabalho: a autora destaca a separação entre o trabalhador assalariado dos meios de produção da vida biológica e social, reservando essa função de trabalho às figuras feminizadas. E essa separação, situada dentro do processo de “transição” para o capitalismo, produz uma clivagem dentro da própria classe proletária, resultando em que os trabalhadores produtivos tenham a autonomia do salário e as trabalhadoras reprodutivas tenham seu trabalho percebido como dado natural, disponível ilimitadamente. É necessário compreender a produção da diferença sobre a qual se acumulou a divisão dos trabalhos produtivo e reprodutivo. E Federici parece entender a divisão sexual do trabalho, para a qual se designou uma função reprodutiva do trabalho, enquanto um processo de disciplinamento dos corpos. A primeira máquina do capitalismo foi um corpo, dirá a autora em seu terceiro capítulo (*Ibid.*, p. 268).

mesmo como recurso natural” (FEDERICI, 2017, p. 26, nota 2). “Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a *reprodução do trabalhador* começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho” (*Ibid.*, p. 145, grifo nosso).

Assim, a autora parece inserir, na história de classe, o processo de disciplinamento corporal das mulheres e o processo de reprodução da vida a partir da biopolítica.

Nesse ponto, acreditamos estar um nóculo importante de sua crítica a Foucault: a indiferenciação entre as histórias da sexualidade femininas e masculinas e o desinteresse pelo disciplinamento das mulheres. A esse respeito, vemos que a crítica ao autor francês em *Calibã e a bruxa* é bastante explícita desde a introdução da obra e parece se apontar para as insuficiências das concepções foucaultianas a respeito de um “disciplinamento do corpo” e das “técnicas de poder”.

Como destacamos, a análise de Foucault sobre as técnicas de poder e as disciplinas a que o corpo se sujeitou ignora o processo de reprodução, *funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo “disciplinamento” das mulheres*, a tal ponto que nunca menciona um dos ataques mais monstruosos perpetrados na Era Moderna contra o corpo: a caça às bruxas (*Ibid.*, p. 19 – grifo nosso).

Mais adiante, Federici ainda desenvolve uma crítica à própria noção foucaultiana de poder:

[...] Foucault fica tão intrigado pelo caráter ‘produtivo’ das técnicas do poder de que o corpo foi investido, que sua análise praticamente descarta qualquer crítica das relações de poder. O caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo como algo constituído puramente por práticas discursivas, e de que está mais interessado em descrever como se desdobra o poder do que em identificar sua fonte. *Assim, o Poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina*” (*Ibid.*, p. 34 – grifo nosso).

Em *Calibã e a bruxa*, Silvia Federici parece sugerir que a concepção de biopoder em Foucault seria insuficiente. Nesse ponto, diz a autora, uma análise da caça às bruxas nos auxiliaria a compreender a especificidade dos controles e das regulamentações que recaem sobre o corpo feminino, bem como de suas violências. Se, a partir do deslocamento a um biopoder, o sexo se tornou alvo central para a administração da vida (FOUCAULT, 2017a, p. 157-158), pareceria plausível supor que as relações de poder situadas nos corpos femininos são igualmente centrais, mas devem ser compreendida em sua especificidade. Quer dizer, como gerir a vida sem gerir as máquinas de fazer viver?

Quanto à teoria de Foucault, a história da acumulação primitiva oferece muitos contraexemplos, demonstrando que a teoria foucaultiana só pode ser defendida à custa de omissões históricas extraordinárias. A mais óbvia é a omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia na sua análise do disciplinamento do corpo. Sem dúvida, se essas questões tivessem sido incluídas, teriam inspirado outras conclusões, já que ambas demonstram o caráter repressivo do poder aplicado contra as mulheres e o inverossímil da

cumplicidade e da inversão de papéis que Foucault, em sua descrição da dinâmica dos micropoderes, imagina que exista entre as vítimas e seus perseguidores. *O estudo da caça às bruxas também desafia a teoria de Foucault relativa ao desenvolvimento do 'biopoder', despojando-a do mistério com que cobre a emergência desse regime* (FEDERICI, 2017, p. 35, grifo nosso).

Assim, o biopoder nos parece ser o núcleo da crítica de Federici ao modo como a indiferenciação de gêneros na *História da sexualidade* de Foucault e a omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia no estudo do disciplinamento dos corpos trazem prejuízos à elaboração de uma “teoria” do corpo e do poder (*Ibid.*, p. 34-35). Logo, na perspectiva de Federici, a pesquisa foucaultiana, que indica a emergência do biopoder no século XVIII, apresentaria alguns limites em seu uso como ferramenta de análise do presente, em particular para a descrição dos processos situados sobre os corpos femininos.

Diante da crítica à noção de biopoder e ao projeto foucaultiano de uma história da sexualidade, é preciso notar dois pontos acerca das teses presentes em *Calibã e a bruxa*. Primeiro, que essas menções aparecem referidas, segundo o que vemos em sua bibliografia, exclusivamente ao primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*, de 1976. Já aí, alguns pontos da crítica de Federici mereceriam revisão. Também percebemos que é necessário revisar as próprias menções de Federici naquilo que se referem às conceitualizações foucaultianas, para entender de quais pressupostos ela parte. Quer dizer, qual é a leitura que a autora faz da obra de Foucault para criticá-lo? Assim, poderemos situar melhor qual é o objetivo dessa crítica e posteriormente avaliá-la. Em outras palavras, para compreender o teor da crítica de Federici parece necessário apresentar, antes, seu alvo.

Para demonstrar como o estatuto dessa relação crítica não é acabado, sublinhemos, por exemplo, o terceiro capítulo de *Calibã e a bruxa*, intitulado “O grande Calibã: a luta contra o corpo rebelde” (*Ibid.*, p. 235), em que as pesquisas de Michel Foucault têm também bastante serventia para as pretensões da autora em demonstrar o disciplinamento do corpo junto às funções de trabalho. Neste terceiro capítulo, a vemos partir do consentimento de que “uma das condições para o desenvolvimento capitalista foi o processo que Michel Foucault definiu como ‘disciplinamento do corpo’” (*Ibid.*, p. 240). Além disso, como dissemos, parece que as menções a Foucault ou a uma “teoria foucaultiana” em alguns pontos são pouco claras e referem-se menos aos escritos do autor do que a seus usos militantes. Assim, é preciso lembrar que a crítica de Federici a Foucault omite, ela mesma, parte da história conceitual foucaultiana – ainda porque parte do material de seus cursos é relativamente nova – e não faz uma discussão muito extensa com os conceitos foucaultianos a partir de suas obras.

Os conceitos de “disciplinamento dos corpos” e de “biopoder” aparecem algumas vezes mencionados no texto pressupondo-se que o leitor saiba do que se trata. E, de maneira mais geral, a discussão em torno do “poder” em Foucault não recorre às precauções metodológicas propostas pelo próprio autor em seus livros (FOUCAULT, 2018, p. 24-30; *Id.*, 2017a, p. 100-112), de modo que Federici parece lidar, ao longo do texto, com uma noção pouco desenvolvida do que seja uma “análise do poder” em termos da genealogia foucaultiana. Por um lado, isso faz com que essas noções apareçam pouco definidas, mas, por outro, paradoxalmente, bastante unificadas⁷. A título de exemplo e inversamente à alegação de Federici, percebemos que Foucault não exclui as relações sociais e econômicas das relações de poder, mas, ao contrário, as afirma como sendo imanentes a elas⁸.

Isso nos leva a ponderar, por um lado, as críticas que levantamos e, por outro, a separação que se supõe entre Federici e Foucault a respeito da análise do poder. Isto é, apesar das críticas que apresentamos acima, podemos também perceber convergências entre as obras e pontos de aproximação entre um autor e outro. A questão que colocamos é se deveríamos acatar que as colocações de Federici e as pesquisas de Foucault são mutuamente excludentes, ou se, distinguindo suas diferenças, poderíamos afirmar que as contribuições de ambos os autores possuem mais convergências do que a crítica de Federici parece apresentar. Este trabalho se faz na aposta da segunda alternativa. E a opção por esta alternativa se sustenta na intuição de que uma análise mais aprofundada entre os trabalhos dos dois autores possa criar uma lente cujo foco traga contribuições para os estudos do presente.

Em nosso trabalho, pretendemos, portanto, alcançar esse objetivo a partir de um mapeamento dos tensionamentos entre a perspectiva feminista de Silvia Federici e a genealogia do biopoder em Foucault. Neste sentido, é importante registrar o seguinte: tomamos a “crítica” de Silvia Federici no esforço de não a confundir “com destruição e aniquilamento”

⁷ Nos referimos aqui às menções da autora a uma “teoria foucaultiana”, ou, por exemplo, às passagens rápidas a propósito da definição conceitual de biopoder, que ganha pouco mais do que notas de rodapé para ser explicitada (Cf. FEDERICI, 2017, p. 169). Em ambos os casos, a aglutinação do pensamento foucaultiano nos parece um pouco generalizante. José Guilhon Albuquerque, em artigo intitulado “Michel Foucault e a teoria do poder”, inicia seu texto com a ressalva de que, rigorosamente, seria excessivo “falar em teoria do poder em Foucault. [...] Quando trata de maneira mais sistemática do poder, Foucault prefere falar em ‘precauções metodológicas’, ‘regras’, etc., e nunca em teoria” (ALBUQUERQUE, 1995, p. 105). Observamos a ressalva em *A vontade de saber*, quando Foucault diz, a propósito de suas investigações sobre o poder, que “[o] que está em jogo [...] é dirigirmo-nos menos para uma “teoria” do que para uma “analítica” do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo” (FOUCAULT, 2017a, p. 90).

⁸ “[...] as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas lhes são imanentes; são efeitos imediatos das partilhas, desigualdade e desequilíbrios que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, são as condições internas dessas diferenciações; as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor” (FOUCAULT, 2017a, p. 102).

(RODRIGUES, 2020, p. 100). Assim, como sugere Carla Rodrigues (2020)⁹, a crítica de Federici parece nos evocar uma radicalidade de pensamento que se faz em um “duplo gesto”: ler “com e contra” aquilo que se critica (*Ibid.*). É, sobretudo, este o gesto que nos guia na leitura das críticas que abordaremos em nosso trabalho.

Com essa atitude, parece-nos que um encontro entre a teoria foucaultiana e a perspectiva de Federici se faria possível, mas sob a condição de que a analítica do poder em Foucault se conecte à história das mulheres no procedimento de gênese da figura feminina no capitalismo, situado no evento da grande caça às bruxas nos séculos XVI e XVII. Em outras palavras, sob a condição de explicitar os processos de produção daquilo que se supõe ser a “mulher” (ou o corpo feminino) dentro das estratégias biopolíticas ou, ainda, sob a condição de ter as bruxas como liame de articulação entre aquilo que conecta um autor e outro. Teríamos de inserir o processo instrumental de feminização e a produção histórica de uma subjetivação “feita” feminina para desdobrar uma analítica do poder consistente e não afeita à indiferenciação sexual. Só então poderíamos testar uma analítica do poder que não pressuponha a mulher enquanto dado de partida, explicando-a desde o processo histórico que a produziu.

Temos dito que há, para os corpos femininos, uma história em que estes são produzidos enquanto máquinas de reprodução. Neste mesmo aspecto, Federici diz que o corpo foi a primeira máquina do capitalismo e celebra as discussões de Foucault sobre o disciplinamento (FEDERICI, 2017, p. 268). Parece-nos que estamos, aí, já em terreno vocabular foucaultiano e que uma abordagem que analisa o corpo vinculado a uma mecânica do poder seria necessária.

Com a publicação de *Vigiar e punir*, em 1975, Foucault apresentará sua noção de poder disciplinar e, com ele, a da produção de um corpo dotado de uma individualidade que se caracteriza, entre outras coisas, pela composição de suas forças para a maximização de seus efeitos. Isto é, o poder disciplinar, segundo Foucault, inaugura-se com a organização de táticas¹⁰ sobre os corpos, de modo a construir sobre eles uma máquina de força produtiva, cuja força seja superior à soma das forças dos elementos que a compõem (DELEUZE, 2013, p. 79): uma máquina, cuja articulação combinada das peças de que se compõem fará sua eficácia se elevar ao máximo. Assim, quando entrevistado sobre *Vigiar e Punir* e seu método, ainda em 1975,

⁹ A sugestão de Rodrigues se dá a propósito disso que não é método, mas “característica marcante na abordagem pós-estruturalista”, característica marcante, particularmente, para Judith Butler, tema do texto de que citamos aqui.

¹⁰ “A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar. Nesse saber, os teóricos do século XVIII viam o fundamento geral de toda a prática militar, desde o controle e o exercício dos corpos individuais, até à utilização das forças específicas às multiplicidades mais complexas” (FOUCAULT, 2014, p. 165).

Foucault esclarece sua perspectiva de trabalho: trata-se de partir de uma “mecânica de poder” concebida “em sua forma capilar de exercício, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana” (FOUCAULT, 2017b, p. 215). O autor afirma, com isso, sua distância das teorias clássicas do poder, cuja explicação veremos em nossos primeiros capítulos, e seu interesse pelos mecanismos e tecnologias de poder.

É, portanto, a descoberta de uma nova fórmula geral para os processos de sujeição que torna indispensável pensar o poder de uma nova forma. De modo que sua análise seja capaz de alcançar esses detalhes mínimos de exercício do poder, tão fina quanto as modalidades de poder que analisam. Aí, então, a necessidade de pensar o poder a partir de sua mecânica, a partir de suas tecnologias, ou então, se quisermos, de flagrar o que são os mecanismos de sujeição a partir dos séculos XVII e XVIII. Parece que, das investigações foucaultianas, decorrem importantes precauções metodológicas para pensar o poder; precauções que, embora não se reúnam em um sistema fechado, compilam consistentes recomendações a propósito de uma análise do poder. Assim, Foucault analisa “novos procedimentos de poder que funcionam não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos” (*Id.*, 2017a, p. 98). Essa abordagem do poder “não deve ser procurada em um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes” (*Ibid.*, p. 101).

Mas não é apenas na descrição da disciplina que o corpo aparece investido pelas relações históricas de poder. Sabemos que a hipótese do biopoder em Foucault data de outubro de 1974, tendo sido apresentada em uma conferência na UERJ a propósito de “O nascimento da medicina social”. Nela, Foucault sustentou a hipótese de que a sociedade capitalista, antes de tudo, investiu “no biológico, no somático, no corporal” (2017b, p. 144). Dois anos depois, em 1976, esta hipótese do biopoder foi reapresentada na última aula do curso *Em defesa da sociedade*: dessa vez, é a emergência da população enquanto corpo que mais interessa Foucault, ou seja, o aspecto massificado, e não individualizado, do corpo. A sexualidade, por sua vez, logo aparece aí, por estar entre o corpo e a população: “na encruzilhada” (*Id.*, 2018, p. 212). Sobre uma tecnologia do sexo, Foucault diz que ela se ordena de modo muito mais complexo e mais positivo do que “o efeito excludente de uma ‘proibição’” faria supor (*Id.*, 2017a, p. 99). Ordena-se em torno de eixos institucionais, procedimentos de normalização e problemas específicos, todos situados historicamente (*Ibid.*, p. 126-127). É nesse sentido, principalmente, que Foucault desenvolve sua crítica a uma abordagem que entende o problema político do sexo a partir de

uma chave exclusivamente repressiva. Neste sentido, Foucault pretende orientar-se por uma concepção de poder que

[...] substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de forças, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis de dominação. O modelo estratégico em vez do modelo do direito (*Ibid.* p. 111-112).

Diante da tarefa de mapear os tensionamentos entre Foucault e Federici a partir da caça às bruxas dos séculos XVI e XVII na Europa ocidental e suas colônias americanas, privilegamos o estudo sistemático de *A vontade de saber* e de *Calibã e a bruxa*. Mas esta escolha, por sua vez, nos levou a formular três tarefas subjacentes. Primeiramente, situar uma análise do poder a partir de Foucault apreendendo o sentido de uma descrição do poder produtivo, isto é, apreendendo sua crítica às teorias clássicas, que pressupõem a noção de um poder que confisca, reprime, interdita e que, enquanto tal, deve servir de fundamento da análise política. A seguir, apresentar o trabalho de Federici a partir de sua crítica à “teoria foucaultiana”, situando-a em torno do tema da reprodução como uma função-trabalho atribuída às mulheres. Desse modo, tivemos a intenção de situar o debate entre duas balizas: de uma parte, aquilo que parece ser uma hipótese estratégico-produtiva do poder em Michel Foucault, ou seja, uma hipótese que se opõe a uma concepção jurídico-discursiva do poder; de outra parte, aquilo que, pelo que acabamos de discutir, parece ser conveniente chamar de “hipótese reprodutiva” do poder em Silvia Federici, já que se baseia na reprodução como chave de leitura para pensar a política.

Nos dos dois primeiros capítulos desta dissertação tentamos recuperar a formulação do conceito de biopoder na obra de Michel Foucault, mapeando alguns deslocamentos da noção de poder em Foucault entre os anos de 1975 e 1976. Em primeiro lugar, explicitamos algumas das linhas do método de trabalho de Foucault e observamos o delineado da genealogia foucaultiana. Observamos, então, que a análise genealógica rejeita a sinonímia entre Estado e poder e, por isso mesmo, recusa criticamente as teorias clássicas do poder, aquelas nas quais se compreende o poder em termos de lei ou repressão. No primeiro capítulo, tendo-se em vista a obra *Vigiar e Punir* (1975), notamos a gênese do poder de tipo disciplinar a partir do século XVII, um poder cuja forma de exercício não é a do suplício ou a da destruição dos corpos, mas antes o de sua “fabricação”. No segundo capítulo, tivemos por objeto a gênese do biopoder em

sua relação com a temática política do sexo e da gestão da sexualidade. Trabalhamos o interesse do autor em apresentar suas pesquisas sobre o poder e a sexualidade a partir de sua oposição às chamadas “hipóteses repressivas” e em favor de uma “concepção positiva” de seus mecanismos ou da “invenção das tecnologias positivas de poder” (*Id.*, 2018b, p. 45;41). Tentamos, com isso, mapear a relação crítica de Foucault com as teorias repressivas do desejo, analisando em que medida uma “hipótese repressiva” é pertinente à análise do poder apresentada em *A vontade de saber*.

Em seguida, apresentamos a formulação de alguns conceitos presentes no livro *Calibã e a bruxa* para demonstrar o que está em jogo nos problemas aí levantados. Pretendíamos, deste modo, mostrar as articulações do pensamento feminista marxista de Silvia Federici para, finalmente, acessar as críticas colocadas pela autora à teoria foucaultiana. Partimos do mapeamento dos antecedentes do pensamento de Silvia Federici para então estabelecermos algumas temáticas centrais para o desenvolvimento de sua obra. A primeira destas temáticas foi a da reprodução, que apareceu ressituada como um trabalho, responsável por parte essencial na dinâmica de acumulação capitalista. Nessa perspectiva, a reprodução passaria a ser apreendida não como resíduo das relações feudais, mas como um trabalho de produção de força de trabalho. Ainda neste capítulo, exploramos o tema da acumulação primitiva de capital compreendido como uma acumulação de diferenças na classe trabalhadora: vimos que, para a autora, a criação de um processo de proletarização autossustentável teve de passar pela incisão de divisões de gênero na mão-de-obra. Passamos, então, à temática do corpo, recuperando o processo de criação de uma disciplina do trabalho e de sua mecanização. Analisamos como a caça às bruxas se inscreveria, neste contexto, na condição de um processo de apropriação do Estado sobre os corpos femininos e sua capacidade reprodutiva, encontrando a afirmação de Federici segundo a qual este processo é a primeira intervenção biopolítica. Sublinhamos, ainda, que a afirmação de Federici apoia-se na tese de que a crise demográfica dos séculos XVI e XVII teria suscitado, por parte das estratégias políticas de controle social, a emergência do cruzamento entre os temas do trabalho, da população e da acumulação de riquezas: os primeiros elementos de um regime de biopoder.

A partir desta perspectiva, discutimos a caça às bruxas como um processo que, ainda na Idade Clássica, combinou o direito de morte soberano e o poder de regulamentação da vida. Nesse caso, as técnicas biopolíticas próprias do Estado Moderno teriam sido inicialmente testadas sobre os corpos das mulheres durante a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII. Nossa hipótese, então, foi a seguinte: com a afirmação de que a caça às bruxas constitui uma primeira intervenção biopolítica, Federici estaria em vias de mapear um Estado proto-biopolítico, ou

seja, um Estado soberano clássico, assentado sobre o direito de morte e o poder jurídico-discursivo, mas que já possui tanto os instrumentos disciplinares que viriam a se consolidar no século XVII quantos os primeiros elementos de uma política populacional. Assim, vimos como esta proto-composição entre soberania e biopolítica também exige que o poder passe por uma clivagem populacional e encaminhamos a discussão para a hipótese de uma clivagem de tipo biológico sobre o gênero. Este pareceu ter sido o marcador social a partir do qual o direito soberano de matar e o poder biopolítico de fazer viver puderam se redistribuir em sua forma historicamente inicial. Estaríamos, com o episódio histórico da caça às bruxas, diante de uma figura de transição: um Estado ainda não regulamentador que já se atribui uma tarefa de regulamentação.

Diante deste trabalho, a conexão entre Federici e Foucault aparece como uma relação em que é possível ler Federici “com e contra” Foucault. Como diz Scasserra (2018), a relação de Federici com Foucault não é de rompimento absoluto nem de continuidade acrítica. Nesse sentido, pareceu-nos possível traçar uma afinidade entre as análises do poder de ambos os autores, em que a perspectiva crítica aparecesse mais como um deslocamento do que como uma anulação. Esta perspectiva foi cara ao desenvolvimento de nosso trabalho e se demonstrou particularmente útil na análise daquelas passagens em que Federici aparece empregando os conceitos foucaultianos no sentido de dar-lhes um uso singular. Isso nos permitiu, em especial, conceber nossa hipótese de leitura – segundo a qual a crítica de Federici à noção foucaultiana de biopoder traz importantes contribuições, ao passo que uma releitura da própria noção de biopoder em Foucault fortalece o esclarecimento da própria crítica, elucidando seu funcionamento e atribuindo a ela marcos conceituais a partir dos quais pode se sustentar.

1. Uma não sinonímia entre Estado e poder a partir dos corpos

1.1 O nominalismo de Foucault e a suspensão dos universais

Apresentemos a alegação de Federici segundo a qual, em Foucault, “o Poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina” (FEDERICI, 2017, p. 34). De saída, parece interessante que comecemos pelo exame dos pressupostos a partir dos quais o trabalho de Foucault surge, para mais tarde avançarmos na compreensão de como este poder aparecerá em sua obra. Para tanto, nossa pretensão inicial é a de explorar alguns aspectos metodológicos de Foucault em seu trabalho com a análise do poder. E, para alcançarmos esse problema, teremos que passar pela questão do lugar de onde o autor parte, isto é: o que o autor entende por analisar o poder e quais são as precauções metodológicas que sua análise exige.

Sem dúvida, devemos ser *nominalistas*: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2014, p. 101 – grifo nosso).

Em relação ao poder, portanto, Foucault diz ser um *nominalista*. O poder, aqui, não tem sua realidade pressuposta. Ele seria um puro “nome” dado a um conjunto de relações de forças que, imanente ao domínio em que se exerce, constitui suas próprias formas de organização. Apenas em uma sociedade determinada, em situações determinadas, encontraríamos efeitos específicos do exercício disso que chamamos de poder. É, portanto, a análise dessas “situações estratégicas complexas”, em suas múltiplas relações e formas de exercício, que poderá servir para a análise do poder. Dizer que o poder pode ser compreendido como uma “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” nos remeterá, veremos, ao nível tático do poder, em que se articulam técnicas e manobras em função de estratégias específicas, mas complexas. Mas pouco sabemos sobre esse nominalismo, essas técnicas e essas manobras do poder.

Em *Foucault: o pensamento, a pessoa*, Paul Veyne nos introduz ao filósofo dizendo que ele teria sido um cético de nosso século a recusar qualquer transcendência fundadora. Não se trata, diz Veyne, de um niilismo (2008, p. 9): na acepção do autor, Foucault seria, prioritariamente, um nominalista¹¹. Esse procedimento de análise opera uma inversão em que

¹¹ Com isso, Paul Veyne inscreve Foucault na linhagem dos autores que debateram em torno da querela dos universais. De um lado deste debate sobre estatuto ontológico dos universais, os realistas defendiam a efetiva realidade do ser. Como explicam Japiassú e Marcondes, realismo é a “concepção filosófica segundo a qual existe uma realidade exterior, determinada, autônoma, independente do conhecimento que se pode ter sobre ela. O

o “fio de pensamento” que surge a partir das singularidades só encontra os universais como efeito terminal de seus processos. Em outras palavras, essa abordagem só toca o universal para flagrar sua precariedade, pois: “aquilo que atravessa a história, o trans-histórico [é] um mero nome vazio de sentido. [...] Foucault é nominalista como Max Weber e como qualquer bom historiador.” (*Ibid.*, p. 15). Nominalista como qualquer bom historiador porque, no trabalho de historiar, é preciso ser sistematicamente cético diante de qualquer universal histórico. Apenas aquilo que é “rigorosamente indispensável” pode ser admitido como um invariável (*Ibid.*, p. 25).

Poderíamos admitir que é nesse contexto que surge uma das precauções de método no trabalho foucaultiano. Para primeiro analisar, em condições históricas e sociais definidas, como os saberes se constituem e se transformam, Foucault lança mão da arqueologia. Compreendemos que o nominalismo foucaultiano consiste, então e a princípio, em conceber o “universal” como uma mera prática discursiva singular de um tempo histórico determinado. Nesse sentido, empreende-se uma investigação sobre *como* aparecem e transformam-se os saberes, privilegiando as relações entre os discursos e as instituições, uma arqueologia (MACHADO, 2017, p. 11).

Por tratar dos saberes, é notável que haja, na arqueologia, uma relação entre a arqueologia e o conceito (*Id.*, 1982, p. 177). No entanto, a arqueologia não é a análise do conceito, tal como uma epistemologia. Pode-se, segundo Machado, localizá-la em um nível “pré-conceitual”, isto é, situá-la em um “nível das regras que tornam possível o aparecimento dos conceitos, suas compatibilidades e incompatibilidades” (*Ibid.*). O que aparece como central na análise arqueológica são o discurso e as práticas discursivas, o saber e suas positivities, de sorte que a arqueologia se define, justamente, pela análise do discurso, das formações discursivas. A arqueologia tratará, portanto, de estabelecer a regularidade dos enunciados¹² e

conhecimento verdadeiro na concepção realista, seria então a coincidência ou correspondência entre nossos juízos e essa realidade” (2001, p. 231). Para estes, haveria um ser no real, um universal inscrito no *res* das coisas. Contra essa posição, estariam os nominalistas, argumentando o universal como mero produto da linguagem. Podemos definir o nominalismo como uma “corrente filosófica que se origina na filosofia medieval, interpretando as ideias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real, seja na mente humana (enquanto conceitos), seja enquanto formas substanciais (realismo), mas sendo apenas signos linguísticos, palavras, ou seja, nomes” (*Ibid.* p. 196). Ontologicamente falando, não existiria qualquer universal pré-discursivo. Não haveria fato a atravessar o tempo inalterado, não haveria dado trans histórico. Aquilo que atravessa a história é um nome, vazio de sentido. Seria deste lado da querela, portanto, que Veyne localizaria Foucault.

¹² Para Deleuze, no projeto de realização de uma “arqueologia do saber” Foucault torna-se um novo arquivista quando anuncia que “só vai se ocupar dos enunciados” (2013, p. 13). Isso significa que declinará tanto a hierarquia vertical das proposições quanto a lateralidade das frases para se instalar numa espécie de diagonal, que torna legível aquilo que não o seria a partir de nenhum outro lugar. Este lugar é, exatamente, o enunciado. Deleuze define o enunciado como uma curva, uma dobra, pois o que está em jogo, nele, é precisamente a sua regularidade (*Ibid.*, p. 16). “[U]m enunciado, uma família de enunciados, uma formação discursiva, segundo Foucault, define-se [...] por

dos saberes, notando, nessas regularidades, a questão das descontinuidades e rupturas históricas.

O procedimento arqueológico, assim, trata de trabalhar os discursos “enquanto práticas que obedecem regras” (*Ibid.*). Estes discursos dos quais a arqueologia trata são, segundo Foucault, “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo espaço, que definiram, em uma dada época e para uma área social, econômica, geográfica, ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2007, p. 133). Por isso, o procedimento arqueológico procura divisar quais são as regras de constituição “dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos e dos temas e teoria” (MACHADO, 1982, p. 177).

Se, para pensar as práticas discursivas, aborda-se a história a partir de uma arqueologia do saber, para entender como domínios de saber se formam a partir de práticas extra-discursivas, uma genealogia se faz pertinente (*Id.*, 2017, p. 27). Assim, será preciso uma genealogia do poder para pensar o problema do “porquê dos saberes” (*Ibid.* p, 11-12). Isso implica uma análise que se debruce sobre condições de possibilidade que, sendo externas aos saberes, concorrem para o seu surgimento. A partir dos anos 1970, portanto, uma nova orientação vem somar-se às investigações arqueológicas: Foucault denominará de “genealogia” este deslocamento que introduz, em suas análises históricas, a temática do poder, compreendendo-a em sua íntima articulação com os saberes. É certo que a genealogia não implica em uma ruptura com as análises arqueológicas, mas antes em um reordenamento da trajetória foucaultiana, de maneira que será na relação entre saber e poder e, particularmente, na investigação histórica “das condições políticas de possibilidade dos discursos” (*Id.*, 1982, p. 188) que repousará, doravante, o interesse primordial de Foucault. Este reordenamento assinala, portanto, a introdução da problemática “do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes” (*Ibid.*)¹³.

Uma história genealogicamente orientada atua, assim, mostrando o vínculo entre saber e poder, ou seja, a maneira pela qual eles se implicam mutuamente¹⁴. Há, fundamentalmente,

linhas de variação inerente ou por um campo de vetores que se distribuem no espaço associado: é o enunciado como função primitiva, ou o primeiro sentido de regularidade” (*Ibid.*, p. 18).

¹³ “Não se trata das mesmas perspectivas, dos mesmos princípios de repartição dos discursos ou dos arquivos, dos mesmos problemas e do mesmo modo de formulá-los. Em particular, a genealogia coloca o problema do poder e do corpo (dos corpos), coloca os problemas a partir da tomada do poder sobre os corpos” (EWALD, 1975, p. 1929 *apud.* MACHADO, 1982, p. 188).

¹⁴ “Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças. Partir-se-á, portanto, do que se poderia chamar de ‘focos locais’ de poder-saber: por exemplo, as relações que se estabelecem entre penitente e confessor, ou fiel e diretor de consciência; aí, e sob o signo da ‘carne’ a ser dominada, diferentes formas de discurso – exame de si mesmo, interrogatórios, confissões, interpretações, entrevistas – veiculam formas de sujeição e esquemas de conhecimento, numa espécie de vaivém incessante” (FOUCAULT, 2017a, p. 107).

relações de imanência entre saber e poder: em todo ponto em que se exerce poder, há a formação de saber. A diferença de natureza entre poder e saber, interpretará Deleuze, em *Foucault* (2013, p. 82), não impedirá que, entre eles, “haja pressuposição e captura recíprocas, imanência mútua”. Em *A vontade de saber*, segundo livro de sua “fase” genealógica, Foucault estabelece como tarefa, com efeito, a definição e análise das estratégias de poder iminentes à “vontade de saber” sobre o sexo. De modo que seria necessário seguir “as condições de surgimento e de funcionamento” (FOUCAULT, 2017a, p. 83) dos “mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder” (*Ibid.*, p. 82). Já na primeira aula de *Em defesa da sociedade* (1976), Foucault estabelece a relação entre as duas orientações de seu trabalho, arqueológica e genealógica, do seguinte modo: “a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se depreendem” (*Id.*, 2018, p. 11). A definição de genealogia apresentada por Foucault nesta aula parece, portanto, marcar um ponto de inflexão: trata-se de uma tática que inscreve esses saberes analisados em uma trama que evidencia os jogos de poder e que torna possível uma insurreição “dos saberes sujeitados” – “saberes desqualificados” como não conceituais (*Ibid.* p. 8) – contra os efeitos centralizadores das ciências.

Ora, esta “nova” orientação notoriamente prestará tributos à crítica ao conhecimento realizada por Nietzsche, e terá por seu traço mais evidente a incorporação do termo nietzschiano *genealogia*. Em 1887, Nietzsche elege a moral como objeto de estudo e tem diante de si o problema de que ela tem sido, em seu tempo, recorrentemente discutida a partir de valores que são tomados como universais. Deste modo, Nietzsche está diante de uma exigência: abandonar a pressuposição dos valores como absolutos e tomar como problema o próprio valor dos valores. Isso significará, por um lado, investigar a moral como consequência, como uma ocorrência histórica e, por outro lado, investigar a moral “como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno” (NIETZSCHE, 2009, p. 12). Parece-nos que investigar esses dois aspectos da moral em um mesmo gesto – como consequência e como causa – já seria uma importante característica da genealogia enquanto orientação metodológica.

Mas acrescentemos que, em 1971, Foucault lerá a exigência nietzschiana supracitada dizendo:

A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” (FOUCAULT, 2017b, p. 56).

Em geral, Foucault estaria, com isso, afirmando que a tarefa do genealogista está longe de ser a de traçar a origem de seus objetos, encontrar sua identidade mais pura, seu estágio anterior às marcas daquilo tudo o que foi “externo, acidental, sucessivo” a si (*Ibid.*, p. 58). Ao contrário, a tarefa da genealogia é atravessada por demarcar a emergência das singularidades em relação à sua proveniência. Isto é: o genealogista deve circunscrever o momento em que um dado estado de forças irrompe em relação ao ponto em que corpo e história estão intimamente ligados pelas “marcas da ancestralidade das lutas inscritas na materialidade dos corpos” (YAZBEK, 2020, p. 11).

Ainda em 71, Foucault afirma que a “história ‘efetiva’” – aquela que reintroduz o descontínuo em nosso ser e que se opõe à história que tenta apreender o “homem” em sua totalidade – “faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (FOUCAULT, 2017b, p. 73). Assim, inversamente às histórias teleologicamente orientadas (como as de tipo hegeliana), uma história “efetiva” privilegiaria a singularidade do acontecimento, compreendido como a expressão histórica do “acaso das lutas” e dos encontros:

[...] não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (*Ibid.*).

Este ponto da leitura de Foucault parece refletir outro requisito para o genealogista, segundo Nietzsche. Seria, particularmente, necessário conseguir distinguir as diferenças entre a causa da gênese de algo existente e sua utilidade (seu fim, sua efetiva utilização) (NIETZSCHE, 2009, p. 60). Nietzsche parece partir de uma leitura em que algo existente está continuamente em vias de ser reinterpretado para novas finalidades, moldado e reconduzido para novos fins por um poder que lhe assenhoreia. Desse modo, está-se continuamente obliterando as finalidades antepassadas por aquelas novas: indícios que lhe são repetidamente reimpressos pela vontade de poder. Desta forma, ao sabermos sobre a utilidade e a função de uma coisa, podemos até saber sobre esses indícios, mas pouco sabemos sobre a gênese de alguma coisa. E vejamos como parece haver ressonâncias entre o parágrafo supracitado de Foucault e o parágrafo, a seguir, de Nietzsche:

Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes, juntamente com as resistências que a cada vez se encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas (*Ibid.*, p. 61).

Do ponto de vista da orientação metodológica, portanto, a análise genealógica de Foucault parece ancorar-se nesses pontos como precauções para análise do poder: no acaso da luta é que as forças podem ser lidas em sua história efetiva. Há aí uma leitura que privilegia esta sucessão de processos em que os subjugamentos e as resistências se encontram e procedem metamorfoses e inversões. Parece ser nesse mesmo sentido que Machado afirma que a genealogia de Foucault rejeita uma concepção de poder baseada no modelo econômico, ao passo que tem na guerra um modelo elucidativo: “Ele [o poder] é luta, afrontamento, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde” (MACHADO, 1982, p. 192). Subjaz, aqui, a discussão de que o poder não é um objeto ou coisa, mas, antes, uma relação de forças e, enquanto tal, de um caráter relacional que implica que nada está ou pode ser feito de fora das relações de poder. É sempre de dentro da própria malha de poder que se pode lutar ou resistir, jamais de seu exterior. É antes a “hipótese de Nietzsche”, segundo a qual o fundamento das relações de poder é o confronto bélico entre as forças, do que a “hipótese de Reich”, que postula o poder como uma relação de repressão fundamental contra a qual seria possível se liberar (FOUCAULT, 2018, p. 16). Dito de outra forma ainda, esta distinção estaria explícita quando Foucault denota sua opção pelo “modelo estratégico, em vez do modelo do direito” (*Id.*, 2017a, p. 112) para analisar aquilo que se passa no campo de correlação de forças do poder¹⁵. Afinal, e como veremos, para completar esta analítica do poder que o compreende como relações de força sobre forças, seria preciso, antes, argumentar por uma concepção não-jurídica do poder, concepção que o associa, fundamentalmente, à lei e à repressão.

Recapitulando, se a arqueologia, por um lado, privilegiava as questões da descontinuidade e da normatividade, flertando com o campo das epistemologias (embora diferindo-se delas na relação que estabelece entre história, verdade e ruptura)¹⁶, a genealogia,

¹⁵ Notemos que, a partir do fim dos anos 70, os pressupostos e as consequências da abordagem à guerra como analisador das relações de poder passam a ser interrogados por Foucault, levando-o a romper com o discurso da “batalha”, que utilizou desde o início dos anos 70, em favor do conceito de “governo” que se acentua a partir dos anos 80 (SENELLART, 2008, p. 497).

¹⁶ Cf. MACHADO, 1982, p. 184-185. “Assim, abolindo o julgamento recorrente, a arqueologia não abandona a exigência de normatividade postulada pela história epistemológica. O que faz é deslocar e modificar os critérios, com o objetivo de estabelecer princípios históricos de organização dos discursos. E isso de modo diferente em cada pesquisa arqueológica: em *História da loucura* pelo julgamento da percepção e do conhecimento da loucura a partir da experiência originária tomada como norma; em *Nascimento da clínica* pelo balizamento de uma ruptura arqueológica entre dois tipos históricos de medicina a partir da análise do olhar loquaz considerado como dimensão de profundidade do conhecimento; em *As palavras e as coisas* pelo estabelecimento da ordem interna constitutiva dos saberes em sua positividade a partir da episteme concebida como critério de ordenação. *A arqueologia do saber* não abandona a idéia de normatividade. Segundo ela, a arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de

por outro, traçará um deslocamento que privilegiará as investigações a respeito do poder em sua dimensão estratégica, sublinhando suas diferenças para com a abordagem que deriva das análises políticas centradas na soberania (MACHADO, 1982, p. 188). A genealogia será definida, assim, a partir da articulação dos discursos com as relações históricas de poder que lhe são iminentes.

Assim, há na própria obra de Michel Foucault um ponto de virada em direção aos estudos genealógicos. Mas as consequências desse movimento vão ainda mais longe e o que estamos tentando demonstrar, aqui, é ainda a maneira como os estudos genealógicos diferem significativamente do modo habitual de se fazer análise política. Prefaciando *Microfísica do poder*, Roberto Machado explica o que significa investigar o poder a partir da perspectiva genealógica e de sua recusa ao universal:

[...] não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente (*Id.*, 2017, p. 12).

Notemos que o poder não possui uma natureza e tampouco pode ser apreendido em termos de uma unidade justamente porque é constituído historicamente. Essa nota se faz importante na medida em que observamos algumas das críticas de Federici assinalarem um caráter “autossuficiente, metafísic[o], ubíqu[o]” no modo como Foucault compreende o poder (FEDERICI, 2017, p. 34).

Se, nas análises genealógicas, o poder não é um dado natural, mas constituído historicamente, é possível notar, ainda, que esta orientação produz um deslocamento nas teorias políticas tradicionais – que, por seu turno, analisam o poder a partir da naturalização da figura do Estado ou do soberano.

Uma coisa não se pode negar às análises genealógicas do poder: elas produziram um importante deslocamento com relação à ciência política, que limita ao Estado o fundamental de sua investigação sobre o poder. Estudando a formação histórica das sociedades capitalistas, através de pesquisas precisas e minuciosas sobre o nascimento da instituição carcerária e a constituição do dispositivo de sexualidade, Foucault, a partir de uma evidência fornecida pelo próprio material de pesquisa, viu delinear-se claramente *uma não sinonímia entre Estado e poder* (MACHADO, 2017, p. 13 – grifo nosso).

existência, e não de validade, considerando a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação no nível do saber. Assim, na última etapa da trajetória da arqueologia, a exigência de normatividade da análise histórica se manifesta através do projeto de uma descrição capaz de elucidar a regularidade intrínseca dos saberes, estabelecer compatibilidades e incompatibilidades e individualizar formações discursivas.”

Nestes termos, as análises genealógicas de Foucault deslocam a perspectiva habitual da ciência política, centrada sobre a unidade de um Estado, para investigar instituições e dispositivos que constituem historicamente as sociedades capitalistas. Nesse sentido, torna-se pertinente fazer uma descrição da formação histórica do capitalismo privilegiando a dimensão produtiva do poder, ou seja, seu aspecto relativo à formação de sujeito e corpos dóceis, elementos que o capitalismo instituiu para se sustentar. Portanto, ao passo que as teorias clássicas da ciência política estiveram centradas no problema da soberania – estivesse essa soberania atrelada à monarquia absolutista, estivesse ela atrelada ao Estado moderno –, será uma tarefa para a análise política foucaultiana deslocar o problema para o campo da eficácia produtiva do poder, de sua capacidade estratégica própria às relações políticas de nosso tempo.

A ideia básica de Foucault é que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem no nível do direito nem no da violência: não são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. [...] O que suas análises querem mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria manter-se se fosse exclusivamente baseada na repressão. [...] O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é esse aspecto que explica o fato de que ele tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo (*Ibid.*, p. 19).

Assim, com o estudo da formação da instituição carcerária, em *Vigiar e Punir* (1975), e o estudo do dispositivo de sexualidade, em *História da sexualidade* (1976), Foucault observará mais uma vez não ser possível tomar o poder como equivalente ao poder de Estado: seria preciso repensá-lo a partir de novos marcos e em um outro nível de análise.

A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas, e antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 2017a, p. 100-101).

Seria preciso, na perspectiva da instituição das sociedades capitalistas, pensar não em um poder unitário, mas em uma capilaridade das relações de poder; não um poder que se exerce reprimindo e confiscando, mas sim um poder cujo exercício efetivo é o de incitar, suscitar, produzir.

1.2. Contra as teorias clássicas da soberania

É interessante perceber o percurso que faz Foucault para explicitar de que estudo de mecanismos de poder se trata. Em primeiro lugar, Foucault localiza as teorias do poder que supõem relações políticas a partir da figura soberana que institui a unidade do corpo político. Trata-se de uma perspectiva jurídica clássica, que compreende o poder a partir de uma “unidade fundamental e fundadora” da qual emanam as relações políticas, as instituições e sua história (*Id.*, 2018, p. 37). Esta perspectiva, centrada no tema da soberania, compreende o poder em termos de posse ou cessão contratual de direitos de propriedade:

[...] no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito – pouco importa, por ora – que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele que se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza. (*Ibid.*, p. 13-14)

Ora, Foucault argumenta que a teoria jurídico política da soberania parece ter servido a uma configuração específica do poder. Naquilo que se refere às relações entre direito e poder, foi em torno do poder régio (e para atender suas demandas, pensar suas prescrições e limites) que o edifício jurídico se montou e funcionou nas sociedades ocidentais (*Ibid.*, p. 23). “Em outras palavras”, diz Foucault em seu curso de 76 no *Collège de France*, “creio que a personagem central, em todo edifício jurídico ocidental, é o rei” (*Ibid.*). É pensando esse poder régio – os direitos do rei ou seus limites – que a teoria ocidental do direito se desenvolveu. Foi para fixar a legitimidade do poder que o direito atuou essencialmente, desde a Idade Média, no ocidente. Isso quer dizer que o problema central da teoria do direito é a soberania e que pensar a partir de uma análise jurídica do poder recai sobre o mesmo problema: a constituição unitária da soberania. A teoria da soberania pressupõe, em consequência, que uma multiplicidade de poderes esteja fixada em “um momento de unidade fundamental e fundadora, que é a unidade do poder. Que essa unidade do poder assuma a fisionomia do monarca ou a forma do Estado pouco importa” (*Ibid.*, p. 37). No entanto, essa relação se tornou obsoleta em torno dos séculos XVII e XVIII, com o aparecimento de um novo tipo de aparelhagem, tornando obsoleta a própria análise do poder derivada do modelo jurídico da soberania:

Ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – deveríamos dizer a invenção – de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente

incompatível com as relações de soberania. [...] Parece-me que este tipo de poder se opõe exatamente, termo a termo, à mecânica de poder que a teoria da soberania descrevia ou procurava descrever. (*Ibid.*, p. 31)

Analisando a mudança na economia dos castigos penais, Foucault percebe que, por uma rede complexa de relações, foi preciso, no século XVIII, constituir novas economias e tecnologias do poder de punir. É, em suma, preciso punir diferentemente – estancando o sangue deste “conflito frontal” entre soberano e condenado, que concorria já muito facilmente aos perigos de passar do suplício às vinganças do povo. Deste modo, Foucault descreve que há um duplo perigo ocorrido nas práticas de suplício, que expõem, em uma mesma violência, ambas as partes do ritual. Entre o superpoder do soberano e o infrapoder das ilegalidades, era preciso traçar “uma estratégia e técnicas de punição em que uma economia da continuidade e da permanência substituirá a da despesa e do excesso” (*Id.*, 2014, p. 87). Era preciso deslocar o objetivo da punição e mudar sua escala de atuação. Era preciso atingir um alvo mais tênue do que anteriormente e, para isso, era necessário definir novas táticas. “O direito de punir se deslocou da vingança do soberano à defesa da sociedade”, diz Foucault (*Ibid.*, p. 89).

A teoria da soberania é, se vocês quiserem, o que permite fundamentar o poder absoluto no dispêndio absoluto do poder, e não calcular o poder com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia. Esse novo tipo de poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos da soberania é, acho eu, uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio portanto à forma da soberania, é o poder “disciplinar” (*Id.*, 2018, p. 32).

Com isso, é possível dizer que a tarefa que está presente na análise política de Foucault é completamente distinta daquela que encontramos na perspectiva jurídica clássica, pois a genealogia foucaultiana enfrenta um problema completamente distinto do problema jurídico clássico:

Noutros termos em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo único, mas animados por uma alma que seria a soberania. [...] Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos de poder, como súditos (*Ibid.*, p. 25-26).

Ali onde a filosofia política clássica, aqui representada pelo hobbesianismo, formula suas questões tradicionais a respeito da relação entre o direito soberano e a constituição do Estado, Foucault se colocará aquém, no intuito de formular questões que dizem respeito não à formação da “vontade soberana”, mas sim às modalidades de constituição da obediência ativa dos súditos. Assim, a tarefa da analítica do poder em Foucault implica liberar a análise política de sua representação “jurídico-discursiva” (*Id.*, 2017a, p. 90), cuja perspectiva é a de considerar o poder como um direito que se tem ou um bem que se pode possuir, transferir ou alienar. Este modelo “clássico”, essencialmente jurídico, que compreende o poder exclusivamente na chave da censura e da submissão, corresponde à forma do poder soberano. Justamente por isso, ao persistir como perspectiva privilegiada de análise para pensar a modernidade política, a hipótese jurídica do poder tornar-se-ia tão obsoleta quanto o próprio rei: “No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (*Ibid.*, p. 97). O importante, para Foucault, será a tarefa de “desembaraçar-nos de uma representação jurídica e negativa do poder”, de modo a renunciar “pensá-lo em termos de lei, de interdição, de liberdade e de soberania” (*Ibid.*, p. 99).

1.3. A partir dos corpos condenados

Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Eis a linha metódica que, acho eu, se deve seguir, e que tentei seguir nessas diferentes pesquisas que [realizamos] nos anos anteriores a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade das crianças, do sistema punitivo, etc (*Id.*, 2018, p. 30).

Privilegiando um olhar sobre os corpos periféricos e múltiplos a partir das técnicas e táticas de dominação, vejamos agora como uma não sinonímia entre poder e Estado se desenvolve em dois momentos na obra *Vigiar e Punir*, de 1975, no capítulo “O corpo dos condenados” e no capítulo “Os corpos dóceis”. O primeiro capítulo de *Vigiar e Punir*, obra genealógica de Michel Foucault, é aberto com a já muito conhecida cena do suplício de Damiens. Membros arrancados pela tração de cavalos que, amarrados um em cada extremidade do corpo, efetivavam a “arte” de fazer sofrer segundo uma economia dos castigos corporais típica do poder clássico da soberania pré-moderna. A cena é sucedida por outra descrição: a do regulamento da “Casa dos jovens detentos em Paris”. Nela, podemos perceber algo bastante distinto do suplício e do corpo de Damiens. Se o corpo de Damiens era supliciado como espetáculo público, e se se tratava aqui de levar o corpo ao seu exaurimento, em cada um dos

artigos desse regulamento percebemos, por outro lado, um outro “estilo” de punir, relativo à docilização das forças do corpo: uma minuciosa descrição das atividades diárias do detento e de seu cronograma correspondente, um detalhado compilado de atividades tais como levantar, trabalhar, tomar suas refeições, ir à escola, ir ao pátio para o recreio etc. O tempo é atentamente descrito. Ficamos sabendo que há, por exemplo, cinco minutos de intervalo entre cada rufar dos tambores que indicam, primeiro, que os detentos devem levantar-se e vestir-se silenciosamente e, em seguida, que devem arrumar as camas e, finalmente, pôr-se em filas para ir à capela. A distribuição dos detentos no espaço também aí aparece: celas, filas, capelas, pátios e assim por diante. Portanto, temos aqui um minucioso controle do tempo e uma escrupulosa distribuição espacial das atividades do detento.

Assim, o título do primeiro capítulo da obra, “O corpo dos condenados”, ganha sentido na apresentação de Foucault a propósito do evento que lhe serve de disparador da obra. Entre as tantas modificações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX nos grandes códigos penais, Foucault parece se ater a uma questão que tende a ser desconsiderada: o desaparecimento do suplício e, com isso, do corpo supliciado nas práticas de repressão penais. Algo que fez com que as práticas punitivas se deslocassem das grandes cenas de punição nos cadafalsos, fogueiras e praças para “[p]unições menos diretamente físicas, uma certa discricção na arte de fazer sofrer, um arranjo de sofrimentos mais sutis, mais velados e despojados de ostentação” (*Id.*, 2014, p. 13). Sobre esse novo arranjo, Foucault continua:

[...] merecerá tudo isso acaso um tratamento à parte, sendo apenas o efeito sem dúvida de novos arranjos com mais profundidade? No entanto, um fato é certo: em algumas dezenas de anos, desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo. Desapareceu o corpo como alvo principal da repressão penal (*Ibid.*).

Ora, Foucault acaba por privilegiar essa questão do corpo supliciado diante de outras, tratando de demonstrar como há, na saída de cena do corpo exaurido a partir dos novos sistemas penais dos grandes códigos dos séculos XVIII e XIX, uma mudança de objeto e objetivo nos mecanismos punitivos. Pouco a pouco, segundo o autor, a punição física foi sendo escamoteada nos mecanismos penais, desde uma arte de fazer sofrer e marcar o corpo até uma penalidade “incorpórea”, uma vez que se refere ao redirecionamento das forças do corpo para a formação de “almas dóceis”. A substituição dos carrascos, cadafalsos, açoites públicos em favor de uma espécie de “pudor judiciário” (*Ibid.*, p. 16):

Não tocar mais no corpo, ou o mínimo possível, e para atingir nele algo que não é o corpo propriamente. Dir-se-á: a prisão, a reclusão, os trabalhos forçados, a servidão de forçados, a interdição de domicílio, a deportação – que parte tão importante tiveram nos sistemas penais modernos – são penas

“físicas”: com exceção da multa, se referem diretamente ao corpo. Mas a relação castigo-corpo não é idêntica ao que era nos suplícios. O corpo se encontra aí em posição de instrumento ou de intermediário; qualquer intervenção sobre ele pelo enclausuramento, pelo trabalho obrigatório visa privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem (*Ibid.*).

O objeto dos julgamentos e punições deixarão de ser o crime e o corpo do criminoso, para tornar-se a “alma” dos criminosos (*Ibid.*, p. 23). O objetivo deixa de ser a punição a marcação do corpo na arte dos sofrimentos para um “castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (*Ibid.*, p. 21). A partir de então, sob o nome de crimes e delitos,

[...] julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos de meio ambiente ou de hereditariedade. Punem-se as agressões, mas, por meio delas, as agressividades, as violações e, ao mesmo tempo, as perversões, os assassinatos que são, também, impulsos e desejos (*Ibid.*, p. 22).

Desse modo, o juiz passou a fazer algo bastante diferente do que julgar e o poder de julgar, por sua vez, foi transferido a outras instâncias não jurídicas. Estas mudanças de objeto e de objetivo apontadas acima transformam, em contrapartida, a função das instâncias do direito. Se já não se julgam mais os crimes, logo, não é mais o juiz o protagonista exclusivo desse processo. E percebemos, com a descrição de Foucault, o modo com que a operação penal vai se descentralizando do jurídico e se multiplicando em instâncias extra-jurídicas, tais como a perícia, a psiquiatria, a criminologia etc. “A operação penal inteira se carregou de elementos e personagens extra-jurídicos” (*Ibid.*, p. 26), – e não para integrá-los ao sistema jurídico, mas “para fazê-los funcionar no interior da operação penal como elementos não jurídicos; é para evitar que essa operação seja pura e simplesmente uma punição legal; é para evitar o juiz de ser pura e simplesmente aquele que castiga” (*Ibid.*). Parece que, para se separar da ostentação pública dos castigos, as práticas punitivas vão deixando de ter um fim em si mesmas para encontrar justificativa naquilo que extrapola seu campo em direção a outras práticas e saberes. É necessário que o juiz e a justiça estejam cada vez mais distantes da função de castigar e, portanto, essas práticas se referem o tempo todo a sistemas não jurídicos para justificar-se e reinscrever, nelas, a justiça (*Ibid.*). Ocorre, com isso, que:

Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos então verificar um deslocamento de seu ponto de aplicação; e através desse deslocamento, todo um campo de objetos recentes, todo um novo regime da verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos “científicos” se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir (*Ibid.*).

Há, portanto, tanto um deslocamento na aplicação dos castigos quanto o concomitante desenvolvimento de um novo campo jurídico. Campo que acompanha um regime de verdade e instituições também inéditas. Há, em resumo, a formação de um novo tipo de saber que, apoiado em técnicas e discursos, penetram e articulam a prática do poder de punir de maneira inaugural para a modernidade. Esse novo saber produz, evidentemente, um novo objeto e é para esse novo objeto que deveríamos fazer atenção. O corpo enquanto intermediário em uma nova relação corpo-castigo. Mas, como havíamos notado anteriormente, uma vez que não há sinonímia entre o exercício do poder e o Estado em Foucault, façamos atenção para esse exercício de um poder que é não somente uma prática, mas que também se entrelaça com um saber de novo tipo, com técnicas e discursos “científicos”, e isso de maneira inédita. Façamos atenção à multiplicação do poder e sua articulação com outras instituições – uma descentralização do poder, uma prática não unitária que implica que não haja mais sinonímia entre poder penal e juiz.

Neste sentido, dentre os objetivos de seu trabalho e cuidados metodológicos a serem seguidos, Foucault explicita seu objetivo de fazer uma história da “alma moderna e de um novo poder de julgar, uma genealogia do atual complexo científico-judiciário” (*Ibid.*, p. 26-27). Notemos que seu interesse é tanto na “alma” (que aqui representa a produção de indivíduos obedientes por meio de um “novo” investimento no corpo) quanto no poder de julgá-la. Sua genealogia não os vai tomar separadamente, mas enquanto uma “realidade” política produzida por um complexo ao mesmo tempo científico e judiciário. Assim, o objetivo de Foucault implica a adoção de certas precauções metodológicas que, segundo *Vigiar e Punir*, podem ser reunidas nas quatro regras gerais expostas a seguir.

Primeiramente, é necessário evitar fazer do aspecto “repressivo” do poder o centro do estudo de seus mecanismos punitivos, ou seja, é preciso analisar os efeitos positivos e úteis que a punição induz. Em segundo lugar, é igualmente necessário adotar uma perspectiva segundo a qual os métodos punitivos não são apenas consequências de regras de direito, ou meros índices do funcionamento de estruturas sociais, mas sim um conjunto de “técnicas que têm sua especificidade no campo mais geral dos outros processos de poder” (*Ibid.*, p. 27). Quer dizer, no lugar de tomar uma perspectiva em que a punição apareça como efeito de processos exteriores a ela, tomar uma perspectiva que a insira como uma relação de poder entre outras. Apenas nesse campo das relações de poder é que, então, a punição ganharia sua especificidade. Em terceiro lugar, ao invés de tratar o problema da punição a partir da história do direito penal e a do nascimento das ciências humanas como duas séries separadas (cujo encontro teria sido fortuito), procurar estabelecer entre elas uma “matriz comum”, de modo que ambas apareçam articuladas em um processo de constituição “epistemológico-jurídico”. “[E]m resumo”, diz

Foucault, “colocar a tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem” (*Ibid.*). Em quarto lugar, e essa é a hipótese que talvez mais nos interesse aqui, verificar se a mudança no modo como o corpo é investido pelas relações de poder, a fim de constituir uma “alma” docilizada, não implica uma “nova” articulação entre a justiça penal e a produção de um saber científico nas práticas do direito. Ou seja: verificar se a mudança no investimento do poder sobre os corpos não é a resultante de transformações no âmbito “epistemológico-jurídico”. Resumidamente, com esses cuidados metodológicos, trata-se de:

[...] tentar estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto (*Ibid.*).

Na análise dos sistemas punitivos, portanto, Foucault encontra uma perspectiva a partir da qual se pode pensar a história das prisões segundo a formação de uma moderna tecnologia de controle dos corpos. Há uma matriz comum a partir da qual é possível perceber, ao mesmo tempo, a constituição das relações de poder e das relações de objeto referidas a um saber específico: as ciências humanas. E se é uma história feita a partir da correlação entre as relações de poder e as relações de objeto, lidaremos aqui com aquilo que há de comum nesta relação: o corpo. Não se poderá recorrer a sujeitos que detenham ou sofram previamente a ação do poder. Assim, os sistemas punitivos deveriam ser colocados em uma “economia política” do corpo, já que,

[...] as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (*Ibid.*, p. 29).

Mas, nesse novo esquema, descentralizado, como pensar essa submissão da qual Foucault trata? Foucault nos adianta que, para tanto, é necessário evitar conduzir a análise em termos do par violência-ideologia. Isto é: por um lado, essa sujeição não pode ser suficientemente analisada em termos de violência e repressão – ainda que ambos estejam presentes, mas como seus instrumentos, e não como sua finalidade. Trata-se de um poder que é diretamente físico, sem dúvida, diz Foucault, e que usa a força contra a força, incidindo sobre elementos materiais, sem, no entanto, ser, sob todos os seus aspectos, meramente “violenta”

(*Ibid.*). A violência e a repressão podem ser mobilizadas pelo poder como seus instrumentos, mas não esgotam a leitura que podemos fazer das modalidades de seu exercício e de suas finalidades. Por outro lado, também não seria possível compreender este tipo de exercício de poder na chave de uma ideologia, já que ele recorre a mecanismos mais sutis. Essas relações de poder e de saber que investem os corpos e os submetem à condição de objetos de saber devem ser pensados a partir de um novo saber sobre o corpo “que não é exatamente a ciência de seu funcionamento”, mas “um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las” (*Ibid.*, p. 29-30), aquilo que Foucault chama de “tecnologia política do corpo” (*Ibid.*, p. 30).

Essa tecnologia é difusa, claro, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos [...]. O mais das vezes, apesar da coerência de seus resultados, ela não passa de uma instrumentação multiforme. Além disso, seria impossível localizá-la, quer num tipo definido de instituição, quer num aparelho de Estado. Estes recorrem a ela; utilizam-na, valorizam-na ou impõem algumas de suas maneiras de agir. Mas ela mesma, em seus mecanismos e efeitos, se situa num nível completamente diferente. *Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças* (*Ibid.* – grifo nosso).

Como vimos nas regras gerais adotadas por Foucault em seu estudo, seu objetivo o demandou fazer uma análise a partir de uma perspectiva tática do poder. Mais uma vez, percebemos que o nível em que essa constituição de relações de força se passa, exige pensar o poder a partir de sua não sinonímia com o Estado, já que, nesse caso, o pressuposto de uma unidade fundamental acabaria por falsear a correta compreensão desta multiplicidade das relações de poder. Seria preciso situar-se em uma história comum do poder e da formação de seus objetos pelo saber que lhe é correlato. Ao fazer uma história do corpo, é possível percebê-lo diretamente mergulhado nas relações de poder (*Ibid.*, p. 29). Assim, e novamente, uma história em comum das relações de poder e das relações de objeto pode ser lida de maneira privilegiada a partir uma tecnologia política do corpo, antes porque é sempre do corpo que se trata, mesmo na suavização das penas. Estamos, a partir da perspectiva tática, no nível das tecnologias políticas do corpo e no de uma microfísica do poder, mas caberia ainda um questionamento: em que medida essa perspectiva se distingue da perspectiva clássica do poder? São seis os pontos de distinção principais listados por Foucault.

Analisar as tecnologias políticas do corpo e uma microfísica do poder implica renunciar, como vimos, à análise do poder em termo do par opositivo violência-ideologia, mas também à metáfora da propriedade e, com ela, ao próprio modelo do contrato e da conquista. No âmbito do saber, é preciso recusar a oposição entre saberes que são politicamente “interessados” e saberes que são politicamente “desinteressados”, o que significa, em

consequência, igualmente recusar o modelo do conhecimento “neutro”, não engajado em relações de poder, e o primado do sujeito como invariante universal do saber. Essas recomendações, por sua vez, se desdobram ainda nas seguintes implicações para a análise do poder.

Em primeiro lugar, recusar a oposição violência-ideologia implica analisar o poder ao nível do corpo. Como vimos, o poder pode desenvolver mecanismos mais pudicos sem, com isso, deixar de ser físico, pois não é apenas sob a chave da repressão que é possível pensar a agência do poder sobre o corpo. Tampouco esta agência de poder que não suplicia o corpo, mas o utiliza como intermediário ou o modela tratará de uma ideologia, pois, em última análise e uma vez mais, é sempre do corpo, em sua materialidade, de que se trata. Recusar a oposição violência-ideologia implicará, portanto, a necessidade de pensar as transformações que ocorrem entre os investimentos de poder e este corpo que é por ele atravessado e, no limite, constituído. Eis porque se deve pensar em uma tecnologia política do corpo para a análise das relações modernas de poder: trata-se de fazer uma análise que alcance aquilo que há de comum entre o(s) corpo(s) e o(s) poder(es), o momento em que ambos se atravessam – as técnicas, as manobras, os mecanismos. Em resumo, seu exercício.

A recusa ao modelo do contrato e da posse permite apreender o poder mais como um exercício e uma estratégia do que como uma propriedade, algo que se possui ou se confisca, se cede ou se partilha. Nessa perspectiva, os efeitos de dominação dizem respeito menos às “apropriações” do que às disposições, manobras, táticas, técnicas. E mesmo o privilégio de uma classe sobre outra não poderia fazer cessar as relações sempre tensas enredadas pelo poder. Nesse sentido, o modelo da “batalha perpétua” (*Ibid.*, p. 30) descreveria melhor o funcionamento do poder do que o modelo do contrato e da conquista. Assim, diz Foucault, é preciso “admitir que esse poder se exerce mais do que se possui” (*Ibid.*).

Isso significa, portanto, que o poder não se localiza exclusivamente nas relações ou nos aparelhos de Estado ou de classe, simplesmente, mas sim que sua forma de exercício se articula entre essas relações. O poder não se contenta em reproduzir a forma geral da lei ou do governo estatal, mas se o faz – quer dizer, se atua ao nível dos indivíduos, dos comportamentos, dos gestos em continuidade com essas formas gerais – não é por analogia ou homologia. Assim, esta continuidade deveria ser lida na chave das modalidades e disposições do poder. Por fim, essas relações de poder não são unívocas: não possuem uma fonte exclusiva e uma unidade estável, mas, ao contrário, são relações de força sempre instáveis, tensas e transitórias.

Finalmente, se é do corpo que falamos, é também importante dizer que, em *Vigiar e Punir*, Foucault situa seus estudos a partir dos acontecimentos de seu tempo presente e daquilo

que pôde observar nos levantes em torno da questão das prisões. São as demandas paradoxais – que rejeitam tanto as prisões mais repressoras quanto as prisões modelos mais “humanas” – que o fazem formular o problema das instituições penais¹⁷. Eis o objetivo geral desta genealogia, portanto: fazer uma história do presente a partir da análise genealógica das práticas e dos investimentos políticos do corpo reunidos na instituição carcerária. Talvez isso se torne ainda mais importante quando chegarmos ao ponto de descobrir que a “disciplina” é justamente a tática que consegue ligar o singular ao múltiplo, pois permite

[...] ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica do poder que poderíamos chamar de ‘celular’ (*Ibid.*, p. 146).

Deste modo, fazer uma história dessa microfísica do poder seria também fazer uma genealogia do corpo moderno em seu entrelaçamento com o poder. Essa história permitirá notar que uma microfísica do poder punitivo supôs também uma transformação na tecnologia política do corpo, fazendo surgir uma “alma” moderna. Fazendo surgir, portanto, uma multiplicidade organizada constituída por individualidades dóceis e obedientes:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma finalidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência (*Ibid.*, p. 32).

Essa alma não é, então, equivalente à alma cristã, que nasce faltosa, mas é produzida materialmente pelo poder e seus mecanismos de gestão das condutas. São os procedimentos de vigilância, de castigo e coação que produzem esse “menos poder” que marca os corpos submetido à punição e os constitui como modalidade de obediência disciplinada. Esse “incorpóreo” tem, portanto, uma materialidade e um processo de constituição que organiza as

¹⁷ É importante notar que, o início dos anos 70 foi, de certo modo, marcado por moções concernindo a questão do encarceramento e que Foucault tomou parte nestas, sobretudo, atuando no *Groupe d’Information sur les Prisons* (GIP) – espécie de observatório de informações, que reunia advogados, médicos, magistrados, jornalistas, psicólogos. O grupo se propunha a divulgar de que se trata a prisão, a partir do que acontecia no cárcere, desde seu regulamento interno até a higiene e a comida dos encarcerados (ERIBON, 1990, p. 209). Como delinea Eribon, o contexto francês que se sucedeu ao maio de 68 teve efeitos penais para muitas agitações políticas, provocando inúmeras condenações dos militantes envolvidos (*Ibid.*). Diante disso, muitos levantes passaram a colocar em cena o estatuto político da questão carcerária, fazendo com que “a ‘linha divisória que separa o homem ‘normal’ do homem encarcerado [fosse] mais incerta do que se julga e nela [coubesse] instalar um observatório para revelar como se exercem os mecanismos de poder” (*Ibid.*). A questão carcerária também ecoava de outros lugares do globo, como dos Estados Unidos, onde a ela se entrelaçava com a política do Black Panther Party e a morte de George Jackson, por exemplo (HARCOURT, 2018, p. 248). Nesta profusão parece estar o ponto de partida do GIP. O grupo que funcionou entre 1971 e 1973 teve Foucault como um de seus principais articuladores e se conecta, então, à situação de escrita de seu livro de 1975.

multiplicidades dando-lhes uma forma terminal. Longe de ser uma substância é, por outro lado, um elemento onde poder e saber se articulam, onde se conectam “os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder” (*Ibid.*, p. 32-33). Com efeito, vemos que estamos diante, justamente, da fabricação do sujeito moderno, metaforizado pela menção à sua “alma”. Isto que Foucault chama de “alma moderna” está vinculado à “microfísica do poder”: diferindo das formas de poder derivadas da soberania do Estado, esse “micro-poder” se exerce atingindo o corpo em seu detalhamento, em sua minúcia, “em seus gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos” (MACHADO, 1982, p. 189). Situa-se em “formas mais regionais e concretas, investindo instituições, tomando o corpo em técnicas de dominação” (*Ibid.*). O que notamos, com isso, é a fabricação do sujeito ou o indivíduo moderno como um efeito do poder: é porque produziram-se modalidades de assujeitamento derivadas de relações de poder que um sujeito pôde se forjar. “Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos” (*Id.*, 2017, p. 25).

Na análise dos sistemas punitivos, Foucault encontra uma matriz a partir da qual torna-se possível pensar não apenas a história das prisões, mas o modo propriamente moderno de exercício de poder. Há uma matriz comum a partir da qual é possível perceber, ao mesmo tempo, a constituição das relações de poder e das relações de objeto. Com isso, a genealogia da prisão levada à cabo por Foucault não pretende apenas mapear a origem de nossa prática punitiva, mas antes identificar técnicas e tecnologias que permanecem e se encontram em outras instituições (tais como as fábricas, as casernas, os hospitais e inclusive as escolas), e cuja aplicação nos revela um exercício tipicamente moderno de poder. Assim, em 1975, Foucault aborda uma situação específica na descrição do poder quando flagra, em meados do século XVII, a invenção de uma tecnologia de poder que ele chamará de disciplina.

A disciplina toma o corpo como objeto de sua intervenção a partir de uma nova escala, estratégia e modalidade, e, com isso, inaugura uma “arte do corpo humano” (FOUCAULT, 2014, p. 135). As tecnologias do poder inauguradas em torno dos séculos XVII e XVIII se situam ao nível de uma microfísica que funciona a partir de aparelhos e instituições, mas que não pode ser localizada prioritariamente em qualquer um deles. Entre esses grandes funcionamentos de poder e os corpos, se dá o campo de exercício de uma microfísica. O corpo aí aparece: como materialidade e conjunto de forças que são investidos pelas técnicas de poder e que, como tal, apresentam as marcas desse investimento. Assim, uma leitura das relações de

poder em termos de sua dimensão microfísica de faz pertinente para a análise desta “nova” mecânica de poder que se inaugura.

Esse ponto recupera elementos importantes para as pretensões deste trabalho, já que é a partir dos corpos femininos que se centram as ponderações de Silvia Federici “com e contra” Michel Foucault. Como já vimos, o ponto central da crítica de Federici diz respeito ao silêncio de Foucault a propósito do disciplinamento das mulheres, o que faz com que a análise foucaultiana sobre as técnicas de poder e as disciplinas ignore o processo de reprodução e tome as histórias masculina e feminina indiscriminadamente (FEDERICI, 2017, p. 19). Assim, segundo a autora, alguns aspectos da microfísica do poder precisariam ser revisados a partir de uma “análise da acumulação primitiva e da transição para o capitalismo” (*Ibid.*, p. 34), além da documentação das “condições sociais e históricas nas quais o corpo se tornou elemento central para a constituição da feminilidade” (*Ibid.*), uma vez que o ponto de partida foucaultiano se funda sobre essas omissões.

Parece-nos, por ora, que é imprescindível, para Federici, uma apreensão da história dos corpos femininos que os explique a partir de seus mecanismos de fabricação específicos: procedimentos nivelados ao detalhamento dos corpos femininos – comportamentos, gestos, hábitos, feminilidade. Ao mesmo tempo, esse assujeitamento do corpo é apreendido por Federici segundo uma história da alienação das potencialidades dos indivíduos por parte do Estado e da Igreja para transformá-las em força de trabalho (*Ibid.*, p. 240). Por um lado, há uma filiação à ideia de que o indivíduo moderno é o efeito do poder, por outro, conflagra-se que o processo de disciplinamento teria de ser lido sob a chave da expropriação típica dos processos de acumulação de capital – chave que, para a autora, estaria ausente em Foucault e tão mais presente para ela na medida em que deslocaria sua perspectiva dos pressupostos de uma microfísica do poder tal como descrevemos anteriormente.

1.4. A partir dos corpos dóceis

Embora atraídos pela digressão precedente acerca de Federici, ainda é cedo. Estamos em tempo de situar os pontos de partida de Foucault para o desenvolvimento de sua analítica do poder. Dito isso, precisamos insistir em nosso primeiro expediente: compreender o aparecimento do biopoder em Foucault a partir do contexto de suas pesquisas genealógicas. Até lá, para compreender como a análise foucaultiana “encontrou novos rumos” quando Foucault se desloca de uma genealogia da sociedade disciplinar a partir das descobertas de que os dispositivos de poder não são unicamente disciplinares, teremos de passar, pelo menos

sumariamente, pela explicitação e descrição das disciplinas para, finalmente, alcançar esse último ponto.

Vimos até aqui que a investigação dos corpos dos condenados traz uma série de implicações no âmbito do poder, dentre elas, aquilo que Foucault compreendeu como a exigência de uma análise a partir de uma tecnologia política do corpo e de uma microfísica do poder – posto que se trata de privilegiar a dimensão capilar de exercício do poder como foco privilegiado da análise. O poder punitivo desenvolve mecanismos mais pudicos, que não deixam de ser físicos e utilizam o corpo como intermediário enquanto o modela, controla, manipula. É o que a história das práticas punitivas, genealogicamente compreendida, nos dá a ver, como também já vimos. Porém, a nova mecânica de poder que se pode verificar nas práticas punitivas não concernem apenas às prisões. Quer dizer, o que Foucault encontra na análise genealógica dos mecanismos carcerários é o paradigma de uma mudança no investimento do poder sobre os corpos que varreu o terreno social entre os séculos XVII e XVIII. A essa mudança, Foucault dá o nome de disciplinas. Por retomar parte considerável de nosso problema, parece ser importante que analisemos quais são as primeiras invenções destas disciplinas, verificando seus primeiros objetos de investimento – os corpos disciplinados.

Com esse investimento, as disciplinas não inauguram um novo, imperioso e urgente interesse do poder sobre o corpo (FOUCAULT, 2014, p. 134). Um tal interesse, a história já haveria demonstrado antes: em qualquer sociedade, há um certo grau de aprisionamento do corpo no interior de poderes bastante apertados e que, por sua vez, conformam limites, exigências, medidas, censuras. Por mais vasta que tenha sido a intervenção do poder sobre o corpo em momentos históricos anteriores, o aspecto notável da disciplina é sua maior precisão em seu controle dos corpos e, em consequência, a nova escala em que ele atua. Este investimento se faz através do uso de uma nova noção: a docilidade. Os corpos nas sociedades disciplinares serão docilizados. O que distingue os esquemas de docilidade de outros esquemas de poder é sua escala, seu objeto e sua modalidade, e isso torna a questão moderna do poder uma questão singular.

Quanto à escala do controle, o corpo agora será tratado como algo que pode ser trabalhado em seu máximo detalhamento, em sua singularidade: em lugar de uma massa disforme, cada corpo se torna, aqui, uma unidade indissociável e sofre uma vigilância e um controle ininterruptos. Nesse sentido, o corpo se situa “ao mesmo nível da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (*Ibid.*, p. 135). Em segundo lugar, o objetivo do controle torna-se o de sua gestão em termos da máxima extração de sua energia produtiva, da “economia, a eficácia dos movimentos, sua organização

interna” (*Ibid.*). Segundo Foucault, portanto, são os gestos e sua organização corporal que importam à disciplina: trata-se de gerir uma economia das forças. Nesse sentido, não são exatamente os sinais grandiosos e a manifestação cerimonial do poder soberano que estão em jogo no poder disciplinar, mas antes a vigilância contínua e discreta, a coação infinitesimal que se faz sobre as forças do corpo-indivíduo, o poder como exercício de gestão ininterrupta. Assim, trata-se de um poder que não mais atua a partir do vértice da unidade soberana, mas sim diretamente sobre o corpo em seu nível econômico, no nível de sua eficácia individual. Em terceiro lugar, em termos da modalidade do controle, este não mais funcionará ao modo cerimonial dos grandes palácios e das cerimônias faustosas – intermitente, mas dispendioso. Funcionará muito mais como uma coerção ininterrupta, uma rede de esquadrinamento do tempo, do espaço e dos movimentos.

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade; são o que podemos chamar as disciplinas (*Ibid.*).

É certo que diversos processos disciplinares apareciam há tempos “nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também”, mas a grande novidade, aqui, está no fato de as disciplinas terem se tornado, ao longo dos séculos XVII e XVIII, “fórmulas gerais de dominação” (*Ibid.*).

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente. [...] O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo [...]. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis” (*Ibid.*).

Segundo Foucault (*Ibid.*, p. 136), portanto, a disciplina dissocia o poder do corpo em duas esferas: de uma parte, o corpo compreendido como “aptidão” ou “capacidade”; de outra, o corpo tomado como “energia” ou “potência”. Do lado da “aptidão” ou da “capacidade”, a disciplina procura aumentar as forças produtivas do corpo. Já do lado da “energia” ou da “potência”, que poderia ser produto dessas aptidões, a disciplina procura diminuí-las ao máximo, sujeitando-as aos desígnios da formação de uma obediência disciplinar. Em suma: trata-se de maximizar o corpo em “termos econômicos de utilidade” (*Ibid.*) ao mesmo tempo em que se procura docilizá-lo em “termos políticos de obediência” (*Ibid.*), diminuindo-o em suas forças de revolta. O corpo dócil passa a ser, deste modo, “o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (*Ibid.*). Nestes termos, fica ainda mais evidente o processo pelo qual o corpo se torna força útil, “corpo produtivo”, se tomado do ponto de vista

de sua capacidade, mas igualmente “corpo submisso”, assujeitado, do lado de sua potência (*Ibid.*, p. 29).

É importante notar, entretanto, que o aparecimento dessa nova configuração das relações de poder tem mais de “invenção” do que de “descoberta súbita”. A disciplina, na condição de uma “anatomia política do detalhe”, deve ser lida muito mais como uma multiplicidade de processos que se desenrolaram em pontos esparsos, em fragmentos locais, por vezes sobrepostos e coagulados, por vezes repetindo-se e apoiando-se ou distinguindo-se “segundo seu campo geral de aplicação, entra[ndo] em convergência e esboça[ndo] aos poucos a fachada de um método geral”. (*Ibid.*) Isso quer dizer que esses processos “impuseram-se para responder a exigências de conjuntura” (*Ibid.*). Não há fórmula geral do poder, mas processos conjunturais aos quais o exercício de poder procura fazer face. Podemos notar ainda que as disciplinas são o resultado de uma série de acomodações menos onerosas, menos dispendiosas ao poder. A cada uma demanda, a cada uma exigência, uma “nova invenção”, um novo rearranjo, uma nova resposta, uma outra inovação. “Aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia” (*Ibid.*).

Mais uma vez, estamos diante do argumento da não sinonímia entre poder e Estado, já que o poder não coincide com a forma do Estado. Poderíamos dizer que Deleuze desdobra esta não sinonímia, que aparece em Foucault, da seguinte forma:

O que é o Poder? A definição de poder de Foucault parece bastante simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma “relação de poder”. Compreendamos primeiramente que *o poder não é uma forma, por exemplo, como a forma-Estado*; e que a relação de poder não se estabelece entre duas formas, como o saber. Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força. [...] Foucault está mais perto de Nietzsche (e também de Marx), para quem a relação de forças ultrapassa singularmente a violência, e não pode ser definida por ela. É que a violência afeta corpos, objetos ou seres determinados, cuja forma ela destrói ou altera, enquanto a força não tem outro objeto além de outras forças, não tem outro ser além da relação: é uma “ação sobre ação, sobre as ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes”, é “um conjunto de ações sobre ações possíveis” (DELEUZE, 2013, p. 78 – grifo nosso).

Assim, o poder passa aquém ou além das formas, de sorte que não haveria coincidência entre forças e formas. E, particularmente, não haveria coincidência plena entre a forma-Estado e o poder, que, por sua vez, se define por uma relação de forças sobre forças e se exerce sempre no plural. Anteriormente, observamos a passagem do suplício público do corpo, na cena punitiva pré-moderna, para uma outra mecânica, no qual verifica-se o desaparecimento das

cerimonias supliciais e a gestão intra-muros dos corpos condenados. Pode-se dizer que, nesta passagem, estamos diante de uma relação de forças sobre forças, ações sobre ações; e de que uma relação de forças sobre forças excede as relações de violência. Isto é, há um modo de operar o poder sobre os corpos que extrapola as relações de dominação, sem nos tirar, absolutamente, do campo de forças para descrevê-lo.

Isto se torna importante para pensar dois aspectos essenciais na concepção de poder em Foucault: em primeiro lugar, a distinção entre formas e forças e a conseqüente não coincidência entre o poder, enquanto relação de forças, e a forma-Estado; em segundo lugar, pensar uma definição de força – e, portanto, de poder – que trespasse a questão da dominação (*Ibid.*). Rigorosamente, a força não tem sujeito nem objeto; o sujeito da força é a própria relação. O que há são as relações e relações de relações: esta concepção contrapõe-se vigorosamente à postulação de algo como uma substância do poder, uma unidade, uma identidade a partir das quais derivam as dinâmicas das forças. Sendo o poder uma relação de forças, não haveria, por conseguinte, o ser do poder, mas tão somente as ditas relações de relações. Novamente, os “objetos” das relações de poder não são as formas, porquanto uma relação de poder é constituída essencialmente entre forças.

Todavia, há um traço distintivo do poder na concepção foucaultiana do termo, até agora inobservado: trata-se do pressuposto da possibilidade permanente de resistência¹⁸, elemento presente em toda relação de poder. Assim, dado que em Foucault o poder só pode ser pensado em termos de sua relação intrínseca com a resistência, o aparecimento de contrapoderes é uma constante ao exercício do poder e, conseqüentemente, não haveria um “fora” das relações de poder, uma vez que sempre se está tomado pela possibilidade de resistir ao poder a partir do campo mesmo de suas relações de força e segundo uma pluralidade de focos regionais e dispersos: “pontos de resistência móveis e transitórios”. Mas não é o caso de, com o argumento da dispersão, da multiplicação das forças e dos poderes, cairmos em um relativismo sem critérios, como acusariam alguns. Neste sentido, retornando ao tema das instituições disciplinares, Foucault adverte que não se trata de fazer uma história das diversas instituições disciplinares em suas mais diversas singularidades, mas de extrair ou de exemplificar, a partir delas, “algumas das técnicas essenciais que, de uma à outra, se generalizaram mais facilmente” (FOUCAULT, 2014, p. 136).

¹⁸ Voltaremos a essa discussão no próximo capítulo, para apresentar as discussões presentes em *A vontade de saber* (1976) a esse respeito (FOUCAULT, 2017a, p. 104).

Poderíamos, assim, dizer que Foucault está interessado sobretudo no aspecto da difusão dessas técnicas: se essas instituições são, portanto, singulares, o objetivo primeiro da análise foucaultiana parece repousar no mapeamento das técnicas que se repetem e se generalizam, criam arranjos que ataçam o interesse por representarem “pequenas astúcias” cujos efeitos são de amplitude vasta, “de aparência inocente, mas profundamente suspeitos” (*Ibid.*). A generalização de tais “astúcias” certamente não se faz ao acaso: são técnicas que, embora minuciosas, “muitas vezes íntimas” (*Ibid.*), desde o século XVII definiram uma nova política do corpo e do poder, um novo modo de investimento político que Foucault chamará de “uma nova ‘microfísica’ do poder” (*Ibid.*). Este novo investimento terá a tendência de, a partir do referido século, cobrir todo o corpo social, ampliando cada vez mais seus campos de exercício e elaborando de modo cada vez mais preciso suas técnicas de exercício. Foucault resume da seguinte maneira:

[...] pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da *repartição espacial*), é orgânica (pela *codificação das atividades*), é genética (pela *acumulação do tempo*), é combinatória (pela *composição das forças*). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza “táticas” (*Ibid.*, p. 164-165 – grifo nosso).

Diante desta primeira apresentação das disciplinas, retornemos ao refrão que estamos tentando elaborar com o nosso problema principal: Federici contra e através de Foucault. Para Federici, o que Michel Foucault definiu como “disciplinamento do corpo” foi “uma das condições para o desenvolvimento capitalista” (FEDERICI, 2017, p. 240). No entanto, essa mudança no investimento do poder sobre os corpos se passa tomando “o corpo [como] um lugar de alienação fundamental que só pode ser superada com o fim da disciplina-trabalho que o define” (*Ibid.*, p. 33, nota 3). Por um lado, Federici afirma que é impossível ler a história das mulheres na transição para o capitalismo sem dar atenção ao processo de disciplinamento descrito por Foucault, pois foi este o processo responsável pela criação de uma força de trabalho disciplinada, dispersando as insurgências sociais e fixando as trabalhadoras e trabalhadores nos postos que lhes são impostos (*Ibid.*, p. 162). Por outro lado, esse disciplinamento é lido em função de uma alienação fundamental ao trabalho. Já é possível antever alguns fragmentos de diferença entre a compreensão de Federici e de Foucault em relação ao tratamento da história e ao entendimento do poder: ao associar a disciplina à categoria “trabalho”, a autora também associa o poder disciplinar a todo um vocabulário conceitual marxiano ligado à exploração,

dominação e violência – algo que, por sua vez, contrastaria com o aspecto conceitual que temos visto até então.

1.4.1. A arte das distribuições

Mas, há ainda, a necessidade de passarmos pelo detalhamento destas “categorias de poder” assumidas pelas relações de força nas disciplinas. Em primeiro lugar, a disciplina distribui os corpos no espaço. Por vezes, para distribuí-los, há a exigência da clausura, de separação de um espaço cercado, heterogêneo aos outros e fechado em si mesmo (FOUCAULT, 2014, p. 139). Mas essa exigência não é indispensável nem constante, quanto mais suficiente aos aparelhos disciplinares. “Estes trabalham o espaço de maneira muito mais flexível e mais fina” (*Ibid.*, p. 140), como perceberemos a seguir. Assim, como uma segunda exigência, faz-se necessário o quadriculamento, ou a localização imediata. É a organização que a disciplina faz do espaço enquanto um espaço analítico, em que desaparecem as “repartições indecisas” e o espaço “tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos houver a repartir” (*Ibid.*). Há, em seguida, a exigência das localizações funcionais que afixam e quadriculam: a técnica das distribuições de vigilância fiscal, econômica e médica. Importa, nesta exigência, fazer atenção à distribuição dos indivíduos e ao modelo de arrumação espacial dos elementos no espaço, criando um espaço útil. Há também a distribuição de elementos em uma série intercambiável: as posições em uma fila, as posições seriadas, as colocações em classes. E há, finalmente, a criação da técnica de “quadros vivos”, que consiste em ordenar “as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas” (*Ibid.*, p. 145). Essa constituição de quadros foi um dos grandes problemas do século XVIII e atravessou uma série de saberes. Jardins, plantas, seres vivos, economia, tecnologia científica, política etc. O estabelecimento de um quadro que valesse de ordenação fazia parte “ao mesmo tempo [de] uma técnica de poder e um processo de saber” (*Ibid.*).

Mas, sob a forma de repartição disciplinar, a colocação em quadro tem por função, ao contrário, tratar a multiplicidade por si mesma, distribuí-la e dela tirar o maior número possível de efeitos. Enquanto a taxinomia natural se situa sob o eixo que vai do caráter à categoria, a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. *Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica do poder que poderíamos chamar de “celular”* (*Ibid.*, p. 146, grifo nosso).

Logo, pela arte das distribuições, somos apresentados à primeira característica da individualidade produzida pela disciplina: a celular. Para retomar o comentário de Deleuze (2013), dividir no espaço, ou seja, internar, enquadrar, colocar em série, ordenar, é condição de

possibilidade para o exercício de uma microfísica do poder que poderíamos chamar “celular”. Aí estaria uma importante definição da microfísica do poder: ligar, no controle e uso de um conjunto de elementos distintos, o singular ao múltiplo.

1.4.2. O controle das atividades

Já o controle da atividade passará tão logo de subdividir o tempo em fragmentos minuciosos à elaboração temporal do ato, de modo que corpo e gesto acabem por ser colocados em correlação até que “um corpo disciplinado [seja] a base de um gesto eficiente” (FOUCAULT, 2014, p. 150). Neste sentido, “[d]efine-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. [...] O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (*Ibid.*, p. 149). Deste modo, a relação que o corpo estabelece com um dado objeto não pode mais ser qualquer uma, mas tem de ser precisa, também regulada. A articulação corpo-objeto passa a ser a fixação entre um objeto e um gesto, o cuidado na engrenagem entre um e outro. Uma verdadeira sintaxe.

A esta sintaxe forçada é que os teóricos militares do século XVIII chamavam “*manobra*”. A receita tradicional dá lugar a prescrições explícitas e coercitivas. Sobre toda a superfície de contato e o objeto que o manipula, o poder vem se introduzir, amarra-os um ao outro. Constitui um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina. Estamos inteiramente longe daquelas formas de sujeição que só pediam ao corpo sinais ou produtos, formas de expressão ou o resultado de um trabalho. A regulamentação imposta pelo poder é ao mesmo tempo a lei de construção da operação. *E assim parece esse caráter do poder disciplinar: tem uma função menos de retirada do que de síntese, menos de extorsão do produto do que de laço coercitivo com o aparelho de produção* (*Ibid.*, p. 150-151 – grifo nosso).

O controle da atividade estará, portanto, muito mais vinculado ao aspecto da síntese da operação, muito mais vinculado ao aparelho de produção e sua sintaxe gestual entre corpos e objetos do que aos meros produtos ou manifestações finais de um trabalho. O controle das atividades estará mais interessado, assim, nas manobras, estas “prescrições explícitas e coercitivas” que demonstram todo o processo, explicitam o “laço coercitivo” entre corpo e máquina, entre corpo e instrumento e assim sucessivamente. Será todo o gestual e o modo como se manobra os objetos que estará em jogo, não mais simplesmente o resultado.

No controle das atividades, diferentemente dos horários, cujo princípio é essencialmente negativo (o da ociosidade e emprego do tempo), a disciplina organiza uma economia positiva e coloca o princípio de uma utilização exaustiva do tempo: “importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante mais forças úteis”; “mais exaustão que emprego” (*Ibid.*, p. 151). O princípio deixa de ser o da ociosidade, o problema deixa de ser o de “perder tempo”, para se tornar o princípio da exaustão e o problema da

intensificação. E é por meio dessas técnicas de assujeitamento, tais como a manobra e a exaustão do tempo, que o corpo mecânico vai sendo substituído por um novo objeto, ou seja, o corpo mecânico, “o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar” (*Ibid.*, p. 152), vai sendo substituído lentamente por um novo objeto, à saber, o corpo natural. Trata-se aqui do corpo que é “portador de forças e sede de algo durável: é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes” (*Ibid.*). Ocorre que, sob novos mecanismos de poder, o corpo também se oferece a novas formas de saber (*Ibid.*).

Vimos como os processos da repartição disciplinar tinham seu lugar entre as técnicas contemporâneas de classificação e de *enquadramento*, e como eles aí introduziam o problema específico dos indivíduos e da multiplicidade. Do mesmo modo, os controles disciplinares da atividade encontram lugar em todas as pesquisas, teóricas ou práticas, sobre a máquina natural dos corpos; mas elas começaram a descobrir nisto processos específicos; o comportamento e suas *exigências orgânicas* vão pouco a pouco substituir a simples física do movimento. O corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só *analítica e “celular”*, mas também *natural e “orgânica”*. (*Ibid.*, p. 153 – grifo nosso)

1.4.3. A organização das gêneses

As disciplinas que acompanhamos até aqui têm distribuído os espaços, decomposto e recomposto as atividades, mas “devem ser também compreendidas como aparelhos para adicionar e capitalizar o tempo” (*Ibid.*, p. 155)¹⁹. Percebem-se nascer novas técnicas que visam a acumulação da duração do tempo, e com esta regência das relações do tempo surgem novos interesses: “Como capitalizar o tempo dos indivíduos, acumulá-lo em cada um deles, em seus corpos, em suas forças ou capacidades, e de maneira que seja suscetível de utilização e de controle? Como organizar durações rentáveis?” (*Ibid.*, p. 154). Se por um lado vimos a individualidade-célula, a individualidade-organismo, por outro, seria possível dizer que, no âmbito do *continuum* temporal, haveria uma individualidade-gênese como um objeto e um

¹⁹ Sobre este tema e os temas anteriormente apresentados, Federici parece apontar que as crenças na magia – e suas suposições próprias sobre a organização de tempo e espaço – sofreram vasta ameaça já que eram completamente incompatíveis com as exigências das disciplinas. “Deste modo, mediante a racionalização do espaço e do tempo, que caracterizou a especulação filosófica dos séculos XVI e XVII, a profecia foi substituída pelo *cálculo de probabilidades*, cuja vantagem, do ponto de vista capitalista, é que o futuro pode ser antecipado apenas enquanto se suponha que o futuro será como o passado e que nenhuma grande mudança, nenhuma revolução, alterará as condições nas quais os indivíduos tomam as decisões. De maneira similar, a burguesia teve que combater a suposição de que é possível estar em dois lugares ao mesmo tempo, pois a *fixação do corpo no espaço e no tempo*, quer dizer, a *identificação espaço-temporal do indivíduo*, é uma condição essencial para a regularidade do processo de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 260-261).

efeito da disciplina. E, em seu cerne, haveria uma técnica tal como o “enquadramento”, que está para o recorte celular tal como a “manobra” está para o orgânico (*Ibid.* p, 158):

O ponto em apreço é o “exercício”, a técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas. Dirigindo o comportamento para um estado terminal, o exercício permite uma perpétua caracterização do indivíduo seja em relação a esse termo, seja em relação aos outros indivíduos, seja em relação a um tipo de percurso. Assim, realiza, na forma da continuidade e da coerção, um crescimento, uma observação, uma qualificação (*Ibid.*).

[...] [o exercício] serve para economizar o tempo da vida, para acumulá-lo de uma maneira útil, e para exercer o poder sobre os homens por meio do tempo assim arrumado. O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar (*Ibid.*, p. 159).

Assim, percebemos que o exercício tem, em seu cerne, a função de organizar as gêneses das forças, permitindo que as tarefas impostas aos corpos se compilem e se acumulem para, finalmente, forjarem uma espécie de qualificação útil. Os exercícios tornam os indivíduos mensuráveis em relação a outros indivíduos e a seus próprios percursos.

1.4.4. A composição das forças

Dentre todas essas exigências que vimos a disciplina demandar, há o surgimento ainda de uma nova demanda a ser atendida: “construir uma máquina cujo efeito será elevado ao máximo pela articulação combinada das peças elementares de que ela se compõe” (*Ibid.*, p. 161). Como afirma Deleuze (2013, p. 79), trata-se de constituir uma força produtiva cuja força seja superior à soma das forças dos elementos que a compõem. A disciplina, assim, não é apenas e “simplesmente” uma arte de distribuição dos corpos e do espaço, ou tão somente um conjunto de técnicas de repartição e acúmulo do tempo nos corpos, “mas [sim uma técnica] de compor forças para obter um aparelho eficiente.” (FOUCAULT, 2014, p. 161). E, como vimos, para realizar a combinação de forças, a disciplina organiza “táticas”.

A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar. Nesse saber, os teóricos do século XVIII viam o fundamento geral de toda a prática militar, desde o controle e o exercício dos corpos individuais, até à utilização das forças específicas às multiplicidades mais complexas (*Ibid.* p. 165).

Foucault argumenta que, embora o sonho de uma sociedade perfeita seja facilmente atribuído aos filósofos e juristas do século XVIII, havia um outro sonho na sociedade, o dos militares. Nesse caso, não se referia a um estado de natureza, “mas às engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, não ao contrato primitivo, mas às coerções

permanentes, não aos direitos fundamentais, mas aos treinamentos indefinidamente progressivos, não à vontade geral, mas à docilidade automática” (*Ibid.*, p. 166).

É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se deve esquecer que a “política” foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. [...] Se há uma série guerra-política que passa pela estratégia, há uma série exército-política que passa pela tática. É a estratégia que permite entender a guerra como uma maneira de conduzir a guerra entre os Estados; é a tática que permite compreender o exército como o princípio para manter a ausência de guerra na sociedade civil (*Ibid.*, p. 165).

É bem possível, dirá Foucault, que a guerra seja a política continuada por outros meios, mas a política, ela mesma, não seria a guerra continuada por outros meios? Haveria uma continuação da guerra na política através da tática, diz Foucault. A política, então, utilizada como meio da guerra; e a guerra mobilizada como tática política interna ao corpo social, uma tática para fins de disciplinamento das massas, docilização dos corpos, aperfeiçoamento de suas forças produtivas. A política não mais como o lugar da pacificação dos conflitos e de constituição do corpo político por meio do contrato social, mas como continuação da guerra. Assim, guerra aparece, aí, como motor das instituições e da ordem: é o motor surdo da paz, a guerra como a cifra mesmo da paz (*Id.*, 2018, p. 43).

Nesse caso, seria importante retornarmos ao comentário que Deleuze faz a propósito de genealogia foucaultiana para destacarmos o que ele chamará de “rubricas do poder” em Foucault:

É por essa razão que as grandes teses de Foucault sobre o poder, como vimos anteriormente, desenvolvem-se em três rubricas: o poder não é essencialmente repressivo (já que “incita, suscita, produz”); ele se exerce antes de se possuir (já que só se possui sob uma forma determinável – classe – e determinada – Estado); passa pelos dominados tanto quanto pelos dominantes (já que passa por todas as forças em relação). Um profundo nitzscheísmo (DELEUZE, 2013, p. 79).

Nesse momento, a devida compreensão do tema do poder na genealogia foucaultiana implicará em tomá-lo na chave de leitura da batalha perpétua. Isso significa recusar uma abordagem meramente repressiva do poder, mas também sua compreensão em termos de propriedade contratual, para colocar-se em uma perspectiva segundo a qual o poder deve ser entendido a partir do exercício efetivo de uma tecnologia política do corpo, de suas manobras, estratégias, técnicas, relações. Há aí uma aposta de que o modelo da batalha contínua pode servir de chave de inteligibilidade para pensar a história das relações políticas de poder. Por isso, não é exaustivo lembrar as precauções metodológicas com as quais Foucault inicia seu livro, que coincidem com as rubricas destacadas por Deleuze em seu comentário e com as quais

encerramos nosso capítulo. O poder está em contínuo exercício, sob a chave de uma batalha perpétua entre dominantes e dominados, que são, por sua vez, antes de reprimidos, produzidos enquanto tais. Opera-se aí, portanto, uma profunda mudança de perspectiva em relação às teorias clássicas do poder. Se, em uma perspectiva jurídica clássica, trata-se de encontrar o momento em que a multiplicidade dos indivíduos forma o corpo unitário da soberania, cuja expressão é sua submissão ao primado da vontade soberana, na abordagem foucaultiana, ao contrário, as multiplicidades são pensadas como corpos atravessados pelo poder em vista de sua formação como indivíduos disciplinados. “Onipresença do poder: [...] porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 2017a, p. 101).

Depois do que dissemos sobre a mecanização disciplinar dos corpos, façamos uma breve nota sobre como isso se encontra em *Calibã e a bruxa*. Federici diz que “[p]odemos observar, em outras palavras, que a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a vapor, nem tampouco o relógio” (FEDERICI, 2017, p. 268). Para a autora, esse processo de desenvolvimento de uma “máquina humana” está situado no processo de transição para o capitalismo. Logo, continua: “se o corpo é uma máquina, surge imediatamente um problema: como fazê-lo trabalhar?” (*Ibid.*). Há também aqui, em Federici, uma batalha em jogo: a mecanização do corpo é compreendida como uma luta contra o corpo, processo pelo qual seu conceito

deixaria de definir uma realidade orgânica específica e se tornaria, em vez disso, um significante das relações de classe e das fronteiras movediças, continuamente redesenhadas, que essas relações produzem no mapa da exploração humana (*Ibid.*, p. 284).

Por um lado, Federici trata de uma tecnologia exercida ao nível dos corpos como o elemento mais importante para o desenvolvimento das forças produtivas, o que parece bastante afinado à descrição feita por Foucault. Por outro, há, subjacente à descrição de Federici, uma apreensão do corpo como “objeto limite”, o “outro”²⁰ da disciplina social nascente (*Ibid.*), ao passo que sua produção pelos processos disciplinares no século XVII, “seu nascimento”, marca também sua morte. Com isso, Federici parece atribuir ao corpo uma realidade prévia às relações de poder, o que marcaria um grande distanciamento entre seu entendimento e o de Foucault. Embora esta última imagem pareça decisiva para concluir o estatuto da relação entre nossos

²⁰ Cf. “Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica. O indivíduo não é o *outro* do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos” (MACHADO, 2017b, p. 25 – grifo nosso).

dois autores, ainda nos faltam elementos para traçar uma análise dessa envergadura. Ainda é cedo.

2. Biopoder a partir do dispositivo de sexualidade

Em *A vontade de saber* (1976), assim como *Em defesa da sociedade*, Foucault explora sua “concepção positiva” dos mecanismos de poder dirigindo-a explicitamente contra o funcionamento das “hipóteses repressivas” da sexualidade enquanto chave de decifração do poder. Não obstante, o último capítulo da obra apresenta um interesse particular. Antes de seu percurso investigativo em *Em defesa da sociedade* e *A vontade de saber*, Foucault situava suas análises genealógicas a partir de alguns princípios de ordenamento das relações de poder-saber que tinham sua história de emergência situada na invenção das disciplinas no século XVII. A partir de então, acompanharemos a descrição da emergência e do funcionamento de um regime biopolítico como forma de controle e normalização social. Ora, o último capítulo de *A vontade de saber* se dedica justamente a exploração deste tema, e o faz centrando-se no tema do poder referido à sexualidade. Aqui, a análise foucaultiana encontra, então, “novos rumos” (MACHADO, 1982, p. 190): Foucault se desloca de uma genealogia da sociedade disciplinar em direção à sua “complementariedade” (*Ibid.*). Em consequência de suas descobertas com os dispositivos de sexualidade, o procedimento da genealogia foucaultiana estaria por descobrir que as formações e transformações do indivíduo “pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como a vigilância e o controle” (*Ibid.*) já não seriam suficientes para uma análise do poder. Isto é, não haveria dispositivos apenas de tipo disciplinar.

Talvez seja interessante contextualizar brevemente o momento em que este aprofundamento se passa. Didier Eribon, em sua biografia sobre Michel Foucault, dirá que há em *A vontade de saber* uma preocupação que animava sua escrita, proveniente do cruzamento entre um antigo interesse de Foucault de realizar o projeto que agora se iniciara e aquilo que o biógrafo chama de “a atualidade” (ERIBON, 1990, p. 250). Parece que esta “atualidade” poderia nos comunicar algo de pertinente quanto ao contexto de elaboração da obra: aquilo que era então apenas um antigo interesse de Foucault, lhe parecerá mais “atual” e urgente diante do cenário pós-68, no qual há uma intensa proliferação de ideologias de liberação e de “psicanalismos”. Assim, o pós-68 teria provocado uma “invasão da vulgata psicanalítica em todos os modos de pensar e agir. Os dois fenômenos têm um ponto em comum: o discurso ininterrupto sobre a sexualidade” (*Ibid.*).

Ainda neste contexto, Eribon afirma que, quando Foucault iniciou a escrita de seus livros genealógicos, havia certa pretensão de “desagregar as teorias do poder do movimento marxista que ainda resistiam” (*Ibid.*, p. 252), e que estes efeitos foram, de forma ou de outra,

percebidos no tempo de suas respectivas publicações. Uma avaliação conexa, mas diferente, é feita por Deleuze, quando o autor afirma o seguinte:

de maneira difusa ou mais ou menos confusa, o que caracterizava o esquerdismo [de *Vigiar e Punir*] era, em termos de teoria, um novo questionamento do problema do poder, voltado tanto contra o marxismo quanto contra as concepções burguesas e, em termos de prática, um certo tipo de lutas sociais, específicas, cujas relações e necessária unidade não poderiam mais vir de um processo de totalização nem de centralização, mas, como disse Guattari, de uma transversalidade. [...] De 1971 a 1973, o G.I.P. (*Groupe information prisons*) funcionou sob a impulsão de Foucault e de Defert, como um grupo que soube evitar essas reincidências mantendo um tipo de relação original entre a luta das prisões e outras lutas. E quando Foucault volta em 1975 com uma publicação teórica, deve ter sido o primeiro a inventar essa nova concepção de poder, que buscávamos, mas não conseguíamos encontrar nem enunciar (DELEUZE, 2013, p. 34).

Contudo, “a atualidade” da qual o filósofo partiu para conceber o primeiro volume de *História da sexualidade* mencionava outra personagem além das ideologias de liberação: “os psicanalistas”. Na avaliação de Eribon, o livro de 76 tem, particularmente, como ponto de partida e força, o fato de romper com a psicanálise (1990, p. 252). O biógrafo não expressa dúvidas quanto ao fato de que a maior disputa de Foucault, neste momento, é justamente contra essa disciplina e, mais especificamente, contra a psicanálise lacaniana. Ainda segundo Eribon, as diversas práticas com as quais Foucault diverge em *A vontade de saber* – as “ideologias de liberação, freudo-marxismo, teorias do desejo, legados de Sade e Bataille” (*Ibid.*, p. 253) – são “doutrinas contraditórias, mas solidárias umas às outras”, pois “estão presas nos mesmos ‘dispositivos’ de saber e poder” (*Ibid.*). Apenas aparentemente opostas, todas elas remontam ao confessionário, ou seja, à confissão como dispositivo de poder. A exigência confessional de uma existência discursiva do sexo, da proliferação de discursivos sobre nossas práticas sexuais, fez da enunciação da verdade sobre a sexualidade o lugar privilegiado de enunciação de uma verdade de si mesmo. Com efeito, veremos a criação de um elo entre indivíduo, saber e sexo, em uma espécie de efeito reflexo em que um revelaria a verdade do outro articulando-se em um dispositivo de poder. Neste sentido, as teorias “repressivas” sobre a sexualidade, por maiores que sejam as suas diversidades, parecem nisso solidárias: tomam por essência coisas que são, amiúde, efeitos de práticas de poder.

Retomando o tema acima disparado, percebemos, no último capítulo de *A vontade de saber*, efetivamente, uma variação na temática foucaultiana do poder: trata-se agora de descrever um novo tipo de exercício de poder, notado a partir das investigações do dispositivo de sexualidade. Assim, veremos aparecer aquilo que Foucault descreve, em 1976, como sendo uma biopolítica das populações: uma política que tem a vida por objeto primordial e a defesa

da sociedade como prática privilegiada, e que, acoplado à anátomo-política das disciplinas, investirá o corpo em outra escala, ou seja, enquanto espécie humana (MACHADO, 2017, p. 29), estatizando a vida, regulamentando as populações.

Teremos, portanto, como objetos deste capítulo, a gênese do biopoder e a questão da repressão. Com isso, nosso objetivo será o de precisar a relação entre ambos de maneira a nos aproximarmos de nossos problemas principais, isto é, das críticas de Federici a Foucault a propósito das “omissões históricas” que demonstrariam o “caráter repressivo do poder aplicado contra as mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 35). Interessamos-nos apresentar, aqui, o que se passa para Foucault ali onde Federici o caracteriza como “tão intrigado pelo caráter ‘produtivo’” do poder (*Ibid.*, p. 34)²¹. Para tanto, neste capítulo faremos uma apresentação de *A vontade de saber*, inserindo notas que indiquem as questões tratadas por Silvia Federici e abrindo caminho para as discussões de nosso próximo capítulo.

2.1. Contra a “hipótese repressiva”

Desde as primeiras páginas de *A vontade de saber*, nos deparamos com a atitude crítica de Foucault em relação ao que ele nomeia de “hipótese repressiva” (FOUCAULT, 2017a, p. 15-16), cujo maior representante teria sido Wilhelm Reich. “Nós, os vitorianos”, repetiríamos com menor sofisticação a mesma “hipótese repressiva” da sexualidade, dizendo que esta teria sido confiscada para dentro de casa, sob o edifício da família conjugal e com a função exclusiva da reprodução. Sob o ponto de vista dessa hipótese, explica-se que a sexualidade, desde a época clássica, teve a repressão como modo fundamental de ligação com o poder e nisso está a justificativa para a insistência na luta contra as sexualidades reprimidas. Diz-se que os “corpos pavoneantes” ainda vigoravam até o início do século XVII, com menos monotonia e licitude. Assim, a repressão teria funcionado ao mesmo tempo como uma “condenação ao desaparecimento” e uma “injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (*Ibid.*, p. 8). Ora, dirá Foucault, estes discursos sobre a repressão moderna do sexo se sustentam justamente porque são muito fáceis de serem dominados:

[...] pondo a origem da Idade da Repressão no século XVII, após centenas de anos com o desenvolvimento do capitalismo: ela faria parte da ordem burguesa. A crônica menor do sexo e de suas vexações se transpõe, imediatamente, na cerimoniosa história dos modos de produção: sua futilidade

²¹ Ou quando se remete ao “caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo” (FEDERICI, 2017, p. 34).

se dissipa. Um princípio de explicação se esboça por isso mesmo: se o sexo é reprimido com tanto rigor, é por ser incompatível com uma colocação no trabalho, geral e intensa; na época em que se explora sistematicamente a força de trabalho, poder-se-ia tolerar que ela fosse dissipar-se nos prazeres, salvo naqueles, reduzidos ao mínimo, que lhe permitem reproduzir-se? (*Ibid.*, p. 10).

Observamos, com isso, que as chamadas “hipótese repressivas” põem em jogo não apenas um problema de “objeto” teórico. A afirmativa de que a sociedade capitalista burguesa reprime o sexo como nenhuma outra sociedade jamais reprimiu é “acompanhada pela ênfase de um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro” (*Ibid.*, p. 13). Em outras palavras, a afirmativa de uma repressão ao sexo é acompanhada de um discurso de liberação. Assim, a crítica de Foucault aos discursos que apreendem a sexualidade exclusivamente em termos de sua repressão implica, no limite, um confronto com estes discursos de libertação do “verdadeiro sexo”, com suas promessas emancipatórias de modificação de sua economia no real, sublevação contra o regimento de sua lei para, finalmente, viver às expensas de um futuro próspero. Neste sentido, com efeito, a crítica às “hipóteses repressivas” não são apenas uma maneira de “contrariar uma tese bem-aceita”, mas são, sobretudo, uma forma de “ir de encontro a toda uma economia [dos discursos sobre a sexualidade], a todos os ‘interesses’ discursivos que a sustentam” (*Ibid.*). É no interior desta difícil tarefa, portanto, que Foucault situa a série de investigações históricas que faz em *A vontade de saber*. Interessa ao autor interrogar esta sociedade que bravata sobre aquilo que diz ter sido silenciado, que “denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar” (*Ibid.*).

Gostaria de passar em revista não somente esses discursos, mas ainda a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta. A questão que gostaria de colocar não é por que somos reprimidos, mas por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos? (*Ibid.*).

Deste modo, Foucault levanta três perguntas centrais com relação à hipótese repressiva: uma questão histórica, uma questão histórico-teórica e uma questão histórico-política. A primeira questão interroga se, de fato, a repressão ao sexo seria uma evidência histórica: o que teríamos acompanhado, desde o século XVII, seria “realmente a acentuação ou talvez a instauração [...] de um regime de repressão ao sexo?” (*Ibid.*, p. 15). A segunda questão interroga se a mecânica do poder e, particularmente, a mecânica do poder que opera em sociedades como as nossas seriam necessariamente repressivas. Em outras palavras, é pertinente pressupor que a mecânica do poder, em nossas sociedades, é exclusivamente da

ordem da repressão? A terceira questão, histórico-política, interroga se os discursos que tentam barrar a repressão e se dirigem contra ela teriam realmente eficácia, se de fato eles se chocariam contra esse mecanismo de poder ou se, justamente em sua tentativa de barragem da repressão, não acabariam por fazer proliferar a exigência de enunciação da verdade sobre o sexo. Quer dizer, “[e]xistiria mesmo uma ruptura histórica entre a Idade da Repressão e a análise crítica da repressão?” (*Ibid.*).

À guisa de responder à questão propriamente histórica, o primeiro capítulo de *A vontade de saber*, justamente intitulado “A hipótese repressiva”, apresenta a hipótese foucaultiana segundo a qual, considerando os séculos XVII a XIX, “em torno e a propósito do sexo, há uma verdadeira explosão discursiva” (*Ibid.*, p. 19)²².

O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo; que, a partir da época clássica tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo [...]. Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, suscetíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia (*Ibid.*, p. 25-26).

Certamente, há, paralelo a tudo isso, uma polícia dos enunciados e um controle das enunciações. Quer dizer, por um lado, policiam-se as palavras com que é possível falar do sexo e, por outro, controla-se com quem, onde, quando e como é possível falar dele. “É quase certo ter havido aí uma economia restritiva” (*Ibid.*, p. 20). É essencial, especialmente para nosso problema, lembrar que, no prefácio à edição alemã, Foucault diz que “não quis dizer absolutamente que não havia repressão na sexualidade”: “[a]penas me perguntei se a análise em seu conjunto era obrigada a se articular em torno do conceito de repressão para decifrar as relações entre o poder, o saber e o sexo” (ERIBON, 1990, p. 256)²³.

²² Uma das questões principais de Federici é a “explosão discursiva” de Foucault. Ela aparece tomada de duas maneiras: primeiro, dizendo que esta proliferação de discursos foi contundentemente manifestada algum tempo antes nas câmaras de tortura da caça às bruxas, já que se tratava de uma extorsão da palavra feita pelo carrasco sobre a torturada. “Mas isso não teve nada a ver com a excitação mútua que Foucault imaginava fluindo entre a mulher e seu confessor” (FEDERICI, 2017, p. 344); depois, “No caso da caça às bruxas — que Foucault ignora de forma surpreendente em sua *História da sexualidade* (Foucault, 1978, vol. I) —, o ‘discurso interminável sobre sexo’ não foi desencadeado como uma alternativa a repressão, mas a serviço da repressão, da censura, da rejeição” (*Ibid.*, p. 345).

²³ Ainda, Foucault pondera os riscos de que publicações que se referenciam constantemente aos trabalhos que desenvolverão nos volumes posteriores, como teria sido feito no primeiro volume de *História da sexualidade*, correm o risco de parecerem arbitrários e dogmáticos, pois “[s]uas hipóteses podem parecer afirmações que decidem a questão, e os métodos de análise podem gerar mal-entendidos e ser tomados como novas teorias” (ERIBON, 1990, p. 256). Parece-nos uma afirmação interessante para analisar a interpretação que Federici teria do livro em questão.

No entanto, em termos de discursos e dos seus domínios, há uma proliferação aparentemente inversa ao que se espera de uma repressão: “uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII” (FOUCAULT, 2017a, p. 20). Foi, essencialmente, no próprio campo do exercício do poder que o discurso sobre o sexo se proliferou: uma incitação aos discursos, “incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado” (*Ibid.*).

Foucault faz notar que esta incitação à “colocação do sexo em discurso” (*Ibid.* p. 23) já vinha se formando desde as práticas monásticas e ascéticas e evoluiu através das pastorais católicas e do sacramento da confissão. Desde o Concílio de Latrão, em 1215, e a regulamentação do sacramento da penitência, as técnicas de confissão desenvolveram-se a ponto de se consolidarem como uma possibilidade real e sistemática para todos os fiéis como um projeto de uma produção discursiva do sexo. Embora faça a ressalva de que é bastante provável que a prescrição só tenha alcançado as elites, únicos cuja fidelidade se poderia esperar aos Concílios da Igreja Católica, o autor pondera também que, com a regra, impõe-se um novo e importante imperativo: “não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, um discurso” (*Ibid.*, p. 23). Desse modo, a pastoral cristã determina como tarefa fundamental que tudo aquilo que tenha a ver com sexo tenha que passar pelo crivo da palavra (*Ibid.*). Ora, essa técnica da prática discursiva do sexo talvez tivesse ficado ligada “ao destino da espiritualidade cristã ou à economia dos prazeres individuais”, diz Foucault (*Ibid.*, p. 26), se não tivesse sido “apoiada e relançada por outros mecanismos. Essencialmente por um ‘interesse público’. [...] [P]or mecanismos de poder para cujo funcionamento o discurso sobre o sexo – por razões às quais será preciso retornar – passou a ser essencial” (*Ibid.*).

Esse “relançamento” se deu, por exemplo, por ocasião do aparecimento, no século XVIII, de um “novo” objeto das técnicas de poder: o surgimento das populações como problema econômico e político. Segundo Foucault, esta será a primeira vez em que a população será vista como riqueza, como um acúmulo de mão de obra a ser gerida, como um corpo que possui não somente um acumulado de sujeitos, nem é mais tão somente um “povo”, mas tem seus próprios fenômenos de natalidade, de morbidade, de crescimento, suas taxas e indicadores de saúde. Ora, no coração desse problema político e econômico que passa a ser o da gestão das populações, o sexo, como campo de regulamentação massiva da vida, ganhará importância central. Os governantes descubrem o sexo como um elo essencial para gerir as populações: “é necessário analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais” (*Ibid.*, p. 29).

Mas é a primeira vez em que, pelo menos de maneira constante, uma sociedade afirma que seu futuro e sua fortuna estão ligados não somente ao número e à virtude dos cidadãos, não apenas às regras de casamentos e à organização familiar, mas à maneira como cada qual usa seu sexo (*Ibid.*).

Os Estados percebem o sexo justamente no ponto de intersecção do problema econômico e político da população, e essa será a primeira vez em que sistematicamente a sociedade afirma sua fortuna e riqueza ligadas não somente à existência de seu “povo”, mas sim ao modo como as pessoas usam seus sexos, de maneira constante, em termos de problemas populacionais. Através, então, desta economia política das populações, se enreda uma “teia de observações sobre o sexo” (*Ibid.*) a partir da qual se regula e controla as condutas sexuais, “suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico” (*Ibid.*).

Deste modo, a partir do século XVIII pode-se dizer que o sexo provocou um “erotismo discursivo generalizado” (*Ibid.*, p. 36), em que os discursos sobre o sexo se proliferaram e se multiplicaram de maneira prolixa. Tal como ocorria com a tarefa cristã de passar o sexo pelo crivo da palavra, agora, no campo de exercício do poder, também o sexo será exaurido por meio de sua existência discursiva: em todo o canto, será incitado a ser falado, registrado, interrogado, observado, formulado. Tanto no que concerne ao imperativo singular de fazer de seu próprio sexo um discurso enunciativo, quanto com relação aos “múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou” (*Ibid.*, p. 37).

Ademais, Foucault igualmente demonstrará como, em consequência da incitação ao discurso verdadeiro sobre o sexo, o campo de exercício do poder também se interessará cada vez mais pelas sexualidades dissidentes. O que se pode notar é que, na passagem do século XVIII para o XIX, “a explosão discursiva” provoca tanto um movimento centrífugo no interesse pela monogamia heterossexual quanto um maior interesse em interrogar “a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; [...] o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas” (*Ibid.*, p. 43). O que interessa Foucault, nesse ponto, não é tanto indulgência ou a repressão com que são vistas estas sexualidades desviantes da sexualidade reprodutiva, mas qual é a forma de poder em exercício quando há uma listagem assim tão vasta e “generosa” das perversidades e sexualidades periféricas²⁴. Talvez aqui já estejamos em vias de nos questionarmos acerca da questão histórico-teórica colocada anteriormente.

²⁴ Talvez possamos notar ressonâncias deste ponto em Federici quando esta afirma: “Certamente, podemos dizer que a linguagem da caca as bruxas “produziu” a mulher como uma espécie diferente, um ser *sui generis*, mais

Observamos, portanto, que o poder se vai exercer em algumas funções diferentes de uma simples proibição ou repressão estrita. Historicamente, são quatro as operações mapeadas por Foucault que diferem da mera proibição: 1) o poder se exerceria, aqui, não sob a forma da fixação fronteiras, mas sim na organização de linhas de penetração; 2) não se trataria da exclusão do corpo, mas da incorporação das perversões e de novas especificações de indivíduos; 3) ao contrário das antigas interdições, sua eficácia diz respeito à sua presença constante, o que implica a proximidade dos exames e as observações ininterruptas; 4) por fim, este poder opera por meio dos dispositivos de saturação sexual. Assim, conclui Foucault:

Trata-se, antes de mais nada, do tipo de poder que exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que, justamente, não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual. A sociedade moderna é perversa, não a despeito de seu puritanismo ou como reação à sua hipocrisia: é perversa real e diretamente (*Ibid.*, p. 52-53).

Em primeiro lugar, portanto, para esta “nova” forma de exercício de poder a designação e a nomeação daquilo que aparentemente serviria como um “inimigo”, aquele hábito sexual que deveria ser banido, parece servir mais como um suporte (*Ibid.*, p. 47) do que como algo a ser, de fato, extinto. De saída, seria preciso notar que, desde o século XIX, mesmo no campo das proibições, as técnicas de poder que estão em jogo não são as mesmas que foram empregadas em outros tempos. Foucault dá como exemplo a maneira como se tratam os “hábitos solitários” das crianças: comparece aí a medicina e não a lei; o adestramento e não a penalidade. Em resumo, uma outra tática é instaurada. Aparentemente, a tarefa é sempre a da eliminação do hábito espúrio. No entanto, Foucault sublinha uma grande diferença com relação à modernidade:

O vício da criança não é tanto um inimigo, mas um suporte; pode-se muito bem designá-lo como o mal a ser suprimido. O necessário fracasso, a extrema obstinação numa tarefa tão inútil, leva a pensar que se deseja que ele persista e prolifere até os limites do visível e do invisível, ao invés de desaparecer para sempre. Graças a esse apoio o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele. Trata-se, aparentemente, de um dispositivo

carnal e pervertido por natureza. Também podemos dizer que a produção da “mulher pervertida” foi o primeiro passo para a transformação da *vis erotica* feminina em *vis lavorativa* — isto é, um primeiro passo na transformação da sexualidade feminina em trabalho. Mas devemos reconhecer o caráter destrutivo deste processo, que também demonstra os limites de uma “história da sexualidade” genérica, como a proposta por Foucault, que trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 345).

de barragem; de fato, organizaram-se, em torno da criança, *linhas de penetração infinitas*” (*Ibid.*).

Em seguida, Foucault destaca uma outra operação deste tipo de mecânica de poder, que opera por meio de uma “implantação perversa”: anteriormente ao século XIX, um ato sexual proibido não passava de um interdito cujo autor seria seu sujeito jurídico. No entanto, usando o exemplo da homossexualidade, Foucault demonstra que, a partir do século XIX, faz-se do homossexual uma personagem: um “passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida” (*Ibid.*, p. 48).

A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-o nos corpos, introduz-lo nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem. Exclusão desses milhares de sexualidades aberrantes? Não, especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo (*Ibid.*, p. 49).

Foucault demonstra, em consequência, como não se trata tanto de uma supressão por apagamento, mas, ao contrário, de uma supressão por “criação” de realidade. Encravando esta realidade nos corpos e introduzindo-a nas condutas, pode-se então classificar os corpos a partir dela, como seu princípio de inteligibilidade. Pode-se analisar os corpos, vê-los e classificá-los dentro de uma ordem. O que conta, neste caso, é menos a exclusão do que a especificação e a distribuição dessas sexualidades no espaço.

Adiante, Foucault apresenta que “esta forma de poder exige para se exercer presenças constantes, atentas e também curiosas; ela implica proximidades; procede mediante exames e observações insistentes” (*Ibid.*). Há uma espécie de sensualização do poder em que o poder é impulsionado justamente por aquilo que pretende cercear.

O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar. O exame médico, a investigação psiquiátrica [...] podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas, mas, na realidade funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. [...] Tais apelos, esquivas, incitações circulares não organizaram, em torno dos sexos e dos corpos fronteiras a não serem ultrapassadas, e sim *perpétuas espirais* de poder e prazer” (*Ibid.*, p. 50).

Deste modo, compreende-se o lugar dos dispositivos de saturação sexual. Uma vez que o poder seja impulsionado justamente por aquilo que pretende barrar, há a organização proliferante de ritos sociais de máxima saturação sexual, em que grupos parecem funcionar como mecanismos de intensificação e ao mesmo tempo vigilância, “uma ‘busca’ de prazeres – no duplo sentido de desejados e perseguidos” (*Ibid.*, p. 51). A família, a escola, as instituições

psiquiátricas, trabalhando como uma complexa rede “saturada de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis” (*Ibid.*, p. 52).

As instituições escolares ou psiquiátricas com sua numerosa população, sua hierarquia, suas organizações espaciais e seu sistema de fiscalização constituem, ao lado da família, uma outra maneira de distribuir o jogo dos poderes e prazeres; porém, também indicam regiões de alta saturação sexual com espaços ou ritos privilegiados, como a sala de aula, o dormitório, a visita ou a consulta (*Ibid.*).

Foucault afirma, portanto, que a implantação das perversões deveria ser lida como um “efeito-instrumento” (*Ibid.*, p. 54) do poder. Isso significa que a ramificação das sexualidades é ao mesmo tempo efeito do exercício do poder e instrumento de sua majoração. Portanto, o encadeamento da sexualidade com o poder não se dá em uma relação negativa, mas em uma relação positiva, em que a sexualidade serve de campo de penetração às linhas do poder. “Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se; entrelaçam-se e se relaçam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação” (*Ibid.*).

Até agora, o importante, para Foucault, foi demonstrar como o sexo foi constituído em um objeto de verdade articulado às exigências do poder, ou seja, como foi necessário, a partir de fins do século XVIII para o início do século XIX, dizer a verdade sobre o sexo. Historicamente, segundo Foucault, existem dois procedimentos gerais para produzir a verdade do sexo: *ars erotica* e *scientia sexualis*. Em nossa sociedade ocidental, o procedimento característico é a *scientia sexualis*, uma forma de poder-saber derivada da confissão. Diferentemente da arte erótica, em que a verdade sobre sexo tem a ver com iniciações e segredos magistrais (*Ibid.*, p. 64), a produção da verdade sexual, em nossa civilização, passa pela regulamentação do sacramento da penitência no Concílio de Latrão em 1215 (*Ibid.*, p. 65)²⁵. Isso tem uma grande consequência que é a inscrição do dispositivo de confissão da verdade como matriz dos procedimentos ocidentais de individualização pelo poder. A confissão passou a ser uma das técnicas mais valorizadas para a produção da verdade (*Ibid.*, p. 66), de modo que, em nossa cultura, tanto a discursividade do sexo quanto a noção de verdade passam a estar

²⁵ Para Federici, há uma perspectiva dissonante, em primeiro lugar porque a autora prefere situar a presença dos penitenciais como guias práticos para os confessores desde o século VII: para a autora é desde então que se pode perceber que estes manuais são lugares privilegiados de prescrição de uma certa conduta sexual eclesiástica. “No primeiro volume da *História da sexualidade* (1978), Foucault enfatizou o papel que tiveram estes manuais na produção do sexo como discurso e de uma concepção mais polimorfa da sexualidade no século XVII. Mas os penitenciais já exerciam um papel decisivo na produção de um novo discurso sexual na Idade Média” (FEDERICI, 2017, p. 80-1). Com a tentativa de impor um “verdadeiro catecismo sexual”, os penitenciais operaram através das prescrições de posições sexuais permitidas, dias em que se poderia fazer sexo, com quem se era permitido ou proibido fazê-lo, através do aumento dessa supervisão com o indissoluto sacramento do matrimônio e, mais tarde, contra as práticas de sodomia. Federici lê estes dados, efetivamente, como a adoção de uma “legislação repressiva”.

unidas nesta técnica confessional que constitui a base do procedimento de individualização pelo poder. Assim, em nossa civilização, o processo de individualização precisará passar pela discursividade do sexo enquanto verdade de si. Como vimos anteriormente, uma das tarefas essenciais da confissão foi fazer passar o sexo pelo crivo do discurso verdadeiro. Temos aí, portanto, um elo entre “indivíduo”, “verdade” e “sexo”, um elo no qual, a partir desta técnica de confissão, dizer a verdade sobre o sexo passa a corresponder a dizer a verdade de si e dizer a verdade de si passa a corresponder a dizer a verdade sobre seu sexo. Ora, já aí Foucault passará a considerar que o sexo teria sido colocado no centro de uma dupla petição de saber; um tipo de petição em que não somente se exige um saber sobre o sexo, mas que também exige que a verdade produzida sobre ele revele um saber sobre nós. “Dupla petição, pois somos forçados a saber a quantas andam o sexo, enquanto que ele é suspeito de saber a quantas andamos nós. A questão sobre o que somos, em alguns séculos, uma certa corrente nos levou a colocá-la em relação ao sexo” (*Ibid.*, p. 86). E no centro dessa dupla petição estaria o dispositivo da sexualidade propriamente dito, “correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*” (*Ibid.*, p. 77).

A *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo. [...] Em todo caso, há quase 150 anos, um complexo dispositivo foi instaurado para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo: um dispositivo que abarca amplamente a história, pois vincula a velha injunção da confissão aos métodos da escuta clínica. E, através desse dispositivo, pôde aparecer algo como a “sexualidade” enquanto verdade do sexo e seus prazeres. A “sexualidade” é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis* (*Ibid.*, p. 76-77).

2.2. O que está em jogo no jurídico-discursivo

No 4º capítulo de *A vontade de saber*, Foucault oferece a seus leitores algumas proposições gerais para pesquisas vindouras²⁶. Animados por essa deixa, recuperaremos os pontos por ele aí enfatizados. O dispositivo de sexualidade, já o vimos, aparece como desdobramento de uma prática discursiva herdada da confissão e, nele, encontramos uma petição de poder que incita, produz, classifica, especifica em lugar de se exercer a partir de funções repressivas como interdição, exclusão, proibição. O mesmo dispositivo aparece, agora, como um dispositivo privilegiado para que se compreenda a gênese de um poder interessado na vida e, neste sentido, estamos diante de um ponto de especial interesse para nossa análise.

²⁶ “Eis, para situar pesquisas vindouras, algumas proposições gerais a respeito do que está em jogo, do método, do domínio a percorrer e das periodizações que se podem admitir provisoriamente” (FOUCAULT, 2017a, p. 88).

Assim, para descrever o gesto problematizador de Michel Foucault em sua “hipótese produtiva” – hipótese de que o poder incita, produz, classifica, especifica em lugar de se exercer essencialmente em funções repressivas como interdição, exclusão, proibição –, acompanharemos, aqui, a maneira pela qual o filósofo francês, uma vez mais, recusa o enfoque “jurídico-discursivo” em favor de um enfoque “estratégico-produtivo” para levar a termo sua análise das relações de poder no domínio da sexualidade.

Foucault demonstrará como “a noção de repressão [...] se inseria de fato numa decifração do poder que se fazia em termos de soberania” (2018, p. 38). Haveria, na “hipótese repressiva”, a pressuposição de que o poder deve ser compreendido a partir do fundamento da unidade soberana, do sujeito jurídico e da lei (*Ibid.*). Deste modo, mais do que uma teoria geral do poder, o que estaria em jogo, para o autor, seria conceber uma analítica do poder (*Id.*, 2017a, p. 90) capaz de resistir à tentação de pressupô-lo a partir do problema da soberania (*Ibid.*, p. 100).

Quando trata do problema no domínio da sexualidade, Foucault enfrenta as teorias do desejo que desenvolvem a natureza e a dinâmica das pulsões em termos da repressão dos instintos e as teorias que se desenvolvem em termos da lei do desejo (*Ibid.*, p. 90). No entanto, o autor afirma que, mesmo quando há variações teóricas nas concepções das dinâmicas pulsionais, estas teorias não se distinguem no âmbito da representação do poder à qual recorrem. Há, subscrita nelas, uma mesma hipótese do poder que Foucault nomeia “jurídico-discursiva”. Mas não devemos nos deixar imaginar que “essa representação seja própria dos que colocam o problema das relações entre o poder e o sexo. De fato, ela é muito mais geral; pode-se encontrá-la com frequência nas análises políticas do poder” (*Ibid.*, p. 91). Alguns traços são característicos dessa abordagem, conforme a descrição de Foucault.

Em primeiro lugar, sua compreensão estritamente negativa do poder. Toda a relação entre poder e sexo estaria estabelecida de modo negativo: interdição, barragem, proibição, exclusão, mascaramento. Em última instância, o poder nada “poderia” contra o sexo e os prazeres, “salvo dizer-lhes não” (*Ibid.*, p. 91).

Em seguida, há uma instância de regra a partir da qual o poder seria lido nessa abordagem, segundo a qual o poder seria essencialmente o que dita a lei sobre o sexo. Isso significa algumas coisas. A primeira delas é que o sexo ficaria, por meio deste enunciado da lei, reduzido ao regime binário do permitido e do proibido, lícito e ilícito, certo e errado. A segunda, que este enunciado da lei sobre o sexo serviria ao mesmo tempo de “ordem” e de chave de decifração do sexo. Quer dizer, o poder prescreve uma ordem que serve de chave de inteligibilidade para o sexo e a chave de decifração do sexo passa a ser a lei. Por fim, a instância

de regra significa que o poder, ele mesmo, só funcionaria “pronunciando a regra” (*Ibid.*, p. 91) sobre o sexo: através destes enunciados que ordena e dos discursos que elabora, o poder só seria efetuado a partir da linguagem do interdito, ou seja, de um ato discursivo de enunciação da lei, e não haveria nenhum outro meio de exercício senão este. Em suma, o modo de ação do poder a respeito do sexo seria exclusivamente jurídico-discursivo, relativo à instituição de um estado de direito. “A forma pura do poder se encontraria na função do legislador; e seu modo de ação com respeito ao sexo seria jurídico-discursivo” (*Ibid.*).

Em terceiro lugar estaria o ciclo de interdição, dentro do qual o poder só faria funcionar uma lei de proibição cujo intuito é o de uma supressão. Seu objetivo seria a renúncia, ao passo que seu instrumento seria a ameaça de supressão do sexo. Deste modo, o sexo estaria “capturado” por meio de uma interdição “que joga com a alternativa entre duas inexistências” (*Ibid.*, p. 92): de um lado, a lei mandatária de que o sexo renuncie a si mesmo e, de outro, a ameaça do castigo da anulação de si, em um ciclo de interdições em ambos os lados.

Em quarto lugar, essa concepção do poder como sendo exclusivamente da ordem da repressão feita ao sexo traz por traço característico uma lógica da censura na qual se entende a interdição segundo três formas: interditar é afirmar que não é permitido, é impedir que se diga e é negar que exista. Ocorre que se trata de formas aparentemente difíceis de conciliar, que só podem ser articuladas por uma lógica paradoxal na qual o inexistente, o ilícito e o informulável são ao mesmo tempo princípio e efeito do outro. “A lógica do poder sobre o sexo seria a lógica paradoxal de uma lei que poderia ser enunciada como injunção de inexistência, de não manifestação e de mutismo” (*Ibid.*).

O último dos traços característicos abordados por Foucault, comum a essa concepção de poder, diz respeito ao fato que ela pressupõe uma total unidade do dispositivo de poder, no sentido de que seríamos obrigados a admitir que o poder sobre o sexo se exerceria de um único e mesmo modo em todos os níveis. Fosse de alto a baixo, nas decisões globais ou mais capilarizadas,

[...] não importando os aparelhos ou instituições em que se apoie, agiria de maneira uniforme e maciça; funcionaria de acordo com as engrenagens simples e infinitamente reproduzidas da lei, da interdição e da censura: do Estado à família, do príncipe ao pai, do tribunal à quinquilharia das punições quotidianas, das instâncias da dominação social às estruturas constitutivas do próprio sujeito, encontrar-se-ia, em escalas diferentes apenas, uma forma geral de poder. Essa forma é o direito, com o jogo entre o lícito e o ilícito, a transgressão e o castigo (*Ibid.*, p. 92-93).

Para Foucault, a pressuposta unidade do dispositivo, nessa concepção de poder, é justamente derivada da compreensão da forma do direito como forma geral do poder, mesmo

nas mais diferentes escalas e domínios. Assim, tanto nas teorias da repressão dos instintos quanto nas da lei do desejo se encontraria uma mesma hipotética mecânica do poder, definida, segundo Foucault, de maneira estranhamente muito limitativa.

Primeiro, porque se trataria de um poder pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre. Em segundo lugar, porque é um poder que só teria a potência do "não" incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente anti-energia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos da dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência (*Ibid.*, p. 93-94).

Foucault questiona-se, diante disso, a razão pela qual se aceita tão facilmente o modelo jurídico do poder. Se esse modelo elide tudo aquilo que no exercício do poder há de “eficácia produtiva, sua riqueza estratégica, sua positividade” (*Ibid.*, p. 94), e se nossa sociedade “foi mais inventiva do que qualquer outra em mecanismos de poder sutis e delicados, por que essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada da interdição?” (*Ibid.*). O que aqui se questiona é a razão pela qual conferiu-se um tal privilégio à concepção jurídica, haja vista que ela reduziria o funcionamento do poder ao enunciado da lei e ao funcionamento da interdição, quando, por outro lado, as mais diversas estratégias políticas, encarnadas, positivas, sutis, já estariam sendo observadas em vasta medida em nossas sociedades. Pela chave da interdição, essas estratégias positivas permaneceriam ainda invisíveis, irrelevantes para o jogo político. No entanto, o que Foucault pretende é justamente colocar sob o foco de sua análise essas outras estratégias que fogem da exclusividade da lei da interdição: não seriam, também ela, parte dos modos de dominação, de submissão, de sujeição?

Como discutimos no primeiro capítulo dessa dissertação, o edifício jurídico se constituiu em torno do poder régio nas sociedades Ocidentais. Isso fez com que, desde a Idade Média, o exercício do poder se formulasse sempre em termos do direito. Foi através do desenvolvimento da monarquia e de suas instituições que se instaurou essa dimensão do jurídico-político e, por mais que a monarquia não seja a representação adequada à maneira como o poder se exerce em sua diversidade, em seu aspecto modernamente estratégico, ela permanece sendo “o código segundo o qual o qual ele [o poder] se apresenta e prescreve que oensem. A história da monarquia e o recobrimento, pelo discurso jurídico-político, dos efeitos de poder, vieram de par” (*Ibid.*, p. 96). Deste modo, constituiu-se o princípio de que o direito

deveria ser a forma própria do poder e de que o poder, por sua vez, deveria sempre ser exercido na forma do direito.

Assim, apesar de os esforços que foram feitos nas críticas contra a monarquia e contra as instituições políticas ao longo dos séculos XVIII e XIX, a representação política permaneceu presa em um sistema que amalgamava o jurídico ao político e o político à instituição monárquica. “No fundo”, diz Foucault, “apesar das diferenças de época e objetivos, a representação do poder permaneceu marcada pela monarquia. No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (*Ibid.*, p. 97). Dentro dessa chave de análise, temas tais como o da violência e o do direito, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade, do Estado e da soberania terão centralidade. No entanto, esses temas só têm pertinência dentro da forma histórica particular das monarquias jurídicas e, se elas tiveram lugar, pode-se dizer que esse lugar é transitório e não abarca as múltiplas táticas modernas do poder. Portanto, se muitas formas do poder jurídico subsistiram, é preciso também considerar que “ela[s] fo[ram] penetrada[s] pouco a pouco por mecanismos de poder extremamente novos, provavelmente irreduzíveis à representação do direito” (*Ibid.*, p. 98). Mecanismos muito distintos, tais como aqueles que, por exemplo, já no século XVIII, fizeram com que o biológico e o político interfiram entre si: uma biopolítica, como veremos mais tarde (*Ibid.*, p. 154). A partir destas transformações, o enfoque jurídico-discursivo se torna “absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder” (*Ibid.*, p. 98) e não consegue mais descrever o que se passa no campo político, já que aquilo que aparece agora não funciona mais exclusivamente pelo direito, mas antes e sobretudo pela técnica, não mais pela lei, mas principalmente pela normalização, não mais pelo castigo, mas preferencialmente pelo controle e, sobretudo, funciona extravasando as formas do Estado e de seus aparelhos (*Ibid.*).

“Entramos, já há séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação” (*Ibid.*). O que estaria em jogo, portanto, seria operar uma liberação da análise jurídico-discursiva para então lançar um outro enfoque sobre as relações entre o poder e a sexualidade. Isso implicaria abrir mão de uma representação do poder “cujo ponto central se encontr[e] na enunciação da lei” (*Ibid.*) em favor de uma outra, que “não tome mais o direito como modelo e código” (*Ibid.*, p. 99) e que, por este motivo, estaria em condições de realizar uma análise do poder que encontre sua pertinência em termos históricos e concretos de seus procedimentos. Nesse caso, estaríamos liberados de uma perspectiva jurídico-discursiva do poder que resume as questões políticas, em última instância, ao mesmo problema da soberania, sobre cuja base o edifício jurídico foi montado.

2.3. Precauções de método

Mais uma vez nos deparamos com um momento em que Michel Foucault divisará suas precauções de método, como no capítulo anterior. O que interessará a Foucault, neste ponto, será fazer uma análise de um certo tipo de saber sobre o sexo em termos de sua articulação com uma forma de exercício de poder que produz “realidade” em lugar de reprimi-las. No entanto, ainda seria necessário deixar claro do que se trata quando dizemos “poder” aqui. Não se quer significar com isso nem um conjunto de instituições e aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos, nem tampouco um modo de sujeição que se oporia à violência no sentido do direito ou da regra legal. Não se trataria, tampouco, de um “um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro” (*Ibid.*, p. 100). Tratar-se-ia muito mais de uma “multiplicidade de correlações de forças imanentes” ao domínio nos quais elas se exercem e constitutivas dessa organização específica (*Ibid.*). Por isso mesmo, essa correlação de forças se encontraria em um jogo de lutas e enfrentamentos, coagulações e inversões, transformações e reforços. Neste sentido, o que inicialmente poderia ser tomado como ponto de partida, a soberania do Estado, por exemplo, ou a unidade do sujeito, outro exemplo, seriam meros efeitos terminais destas correlações de força em constante processualidade. “[É] o suporte móvel das correlações de forças que, devido a desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis” (*Ibid.*, p. 101).

Há uma certa onipresença do poder, dirá Foucault, “não porque [o poder] tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro” (*Ibid.*). Em todas as relações entre um ponto e outro há a produção de poder, e nesse sentido ele está em toda parte. “[N]ão porque englobe tudo”, mas “porque provém de todos os lugares” (*Ibid.*). E com isso relembramos também o imprescindível nominalismo de Foucault: o poder não é uma estrutura ou uma instituição, não é uma potência de que alguns sejam dotados e outros não, mas é meramente o nome dado a uma situação estratégica complexa em dada sociedade. Em suma, “o” poder, naquilo que tem de constante, repetitivo, inerte, estável, não passa de um efeito de conjunto das relações móveis, heterogêneas e instáveis sobre as quais se fixa.

Nesse caso, seria preciso, mais uma vez, inverter a fórmula de Clausewitz para afirmar que a política é a guerra continuada por outros meios. Já vimos o modo pelo qual Foucault afirma a pertinência desta inversão: se ainda quisermos distinguir guerra de política devemos antes afirmar que essa multiplicidade de correlações de forças, que é o poder, pode ser codificada seja na forma da guerra seja na forma da política, como duas estratégias diferentes,

mas sempre prontas para se transformarem em uma ou em outra, ou uma na outra, integrando o jogo de lutas e afrontamentos, de transformações e reversões (*Ibid.*, p. 102). É aí, nessa linha em que o poder aparece como correlação de forças, que se pode falar de certo número de proposições a propósito do poder para conceber um pouco do que seria esse seu campo.

Como já o vimos, o poder não é algo que se adquire, mas algo que prioritariamente se exerce. Em consequência, as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade a nenhuma outra relação, mas de imanência. Assim, as relações de poder não têm um simples papel de superestrutura ou de instância de regra, não têm papel de mera proibição ou recondução, mas atuam diretamente sobre outras relações, tendo efeito imediatamente produtor. Com efeito, não há uma oposição geral e binária entre dominadores e dominados, mas correlações de forças múltiplas e locais. Quer dizer, as “grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos [locais]” (*Ibid.*, p. 103).

Além disso, entende-se que a inteligibilidade do poder, em termos de sua causalidade, não se deve a uma suposta subjetividade atuando em sua agência. Se há possibilidade de que se explique uma intencionalidade, isso só quer dizer que o poder não se faz sem miras e objetivos. No entanto, isso não significa dizer que haja alguém ou alguma instância que presida as escolhas realizadas. A racionalidade do poder, diz Foucault, é a das táticas, que são tão mais explícitas quanto mais se considere o nível em que elas se inscrevem: a lógica parece perfeitamente clara e, no entanto,

[...] acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido e poucos para formulá-la: caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos ‘inventores’ ou responsáveis quase nunca são hipócritas (*Ibid.*).

Por fim, entende-se que “lá onde há poder há resistência” (*Ibid.*, p. 104). Ora, essa afirmativa traz consequências importantes para a compreensão do poder em Foucault. Em primeiro lugar, já não haveria mais a possibilidade de se pensar um fora absoluto do poder. Não haveria uma posição tal como a de uma exterioridade em relação ao poder. Isso, no entanto, não significa afirmar que haja um primado do poder sobre a resistência, não significaria dizer que o poder sempre ganha. Afinal, lembra-nos Foucault, uma tal afirmação equivaleria a desconhecer completamente o caráter relacional das correlações de força do poder. O grande ponto para Foucault, nesse caso, é a afirmação de que, a respeito das resistências ao poder, não há o lugar de uma grande recusa, mas pontos pulverizados em toda parte, que estão sempre formando e re-enformando positivamente contra-poderes. As resistências não se resumem a ser o negativo ou o subproduto do poder, mas têm positividade em si mesmas, sendo o outro termo

necessário às relações de poder; sendo, nelas, o interlocutor irreduzível. Nesse caso, é mais plausível supormos as resistências, no plural, do que uma grande revolução.

Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder (*Ibid.*, p. 105).

Com estas precauções do método foucaultiano, parece possível que sua análise política escape ao sistema Soberano-Lei que fascinou o pensamento político. Isso provoca um desdobramento quanto aos interesses do autor em *A vontade de saber* e, por este motivo, Foucault propõe que se inverta a questão tradicional sobre o sexo e seus discursos de verdade: não mais se perguntar sobre como e por que o poder precisou instituir um saber sobre o sexo, a quem ou a que serviram a dominação do sexo desde o século XVIII, mas, ao contrário, formular a questão acerca de quais são as relações de poder mais locais e imediatas que estão em jogo em “tal tipo de discurso sobre o sexo e em tal forma de extorsão de verdade que aparece historicamente e em lugares determinados” (*Ibid.*, p. 106).

Em linhas gerais, ao invés de referir todas as violências infinitesimais que se exercem sobre o sexo, todos os olhares inquietos lançados sobre ele e todas as ocultações com que se oblitera o conhecimento possível do mesmo, à forma única do Grande Poder, trata-se de imergir a produção exuberante dos discursos sobre o sexo no campo das relações de poder, múltiplas e móveis (*Ibid.*).

Para que se possa imergir nesse campo exuberante de discursos sobre o sexo, o autor é levado a ponderar, para seu estudo, quatro prescrições de prudência metodológica.

Regra de imanência: Em primeiro lugar, seria um erro considerar que existe, de direito, um domínio prévio da sexualidade, pertencente a um conhecimento científico “desinteressado e livre”, sobre o qual apenas posteriormente se implantariam as estratégias de um poder interessado, econômico e ideológico. Ao invés deste enfoque, Foucault propõe considerar que as estratégias de saber e poder são imanentes umas às outras e que, se a sexualidade se constituiu como um domínio de conhecimento, isso se deveu ao fato de que o poder a tomou como um objeto possível; inversamente, se foi possível ao poder investir na sexualidade enquanto objeto de sua gestão positiva, isso só pode se dar por meio de técnicas de saber e procedimentos

discursivos (*Ibid.*, p. 107). Assim, a regra da imanência significa o seguinte: entre as estratégias de poder e as técnicas de saber não há nenhuma exterioridade, uma vez que ambas atuam articuladas, ainda que com funções diferentes. Portanto, a analítica foucaultiana do poder implica em adotar, como ponto de partida, o que se poderia chamar de “focos locais” de poder-saber. Foucault dá dois exemplos a esse respeito, dos quais tomaremos um para fins de sua elucidação: um foco local de poder-saber, por exemplo, teria se constituído sobre “o corpo da criança vigiada, cercada em seu berço, leito ou quarto por toda uma ronda de parentes, babás, serviçais, pedagogos e médicos, todos atentos às mínimas manifestações de seu sexo [...] sobretudo a partir do século XVIII” (*Ibid.*). Este seria, assim, um foco local em que técnicas de saber e estratégias de poder estariam em relação de imanência umas às outras.

Regra das variações contínuas: Do mesmo modo, Foucault propõe a adoção da regra das variações contínuas, para que não se procure supor, no domínio da sexualidade, quem é que detém o poder ou quem dele é privado. As “distribuições de poder” e “apropriações de saber” são cortes instantâneos em processos de variações contínuas (*Ibid.*, p. 108). Essas distribuições ou apropriações podem ser, diz Foucault, reforço acumulado do elemento mais forte, inversão da relação, aumento simultâneo dos dois termos (*Ibid.*). Em todo caso, “as relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são ‘matrizes de transformação’” (*Ibid.*). Deste modo, estas relações estão sempre em contínua variação e só possuem apropriações e distribuições por efeitos terminais, cortes no fluxo.

Regra do duplo condicionamento: Dissemos que o poder, em Foucault, não pode ser adequadamente compreendido em termos de uma estratégia global e unitária, motivo pelo qual insistimos na ideia de que ele funciona por meio de “focos locais” de poder saber. Entretanto, seria necessário ainda precisar que nenhum foco local “poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se inserisse, no final das contas, em uma estratégia global” (*Ibid.*). E o inverso também é verdadeiro: nenhuma estratégia conseguiria efeitos globais se não estivesse apoiada em uma série de relações e focos locais que lhe servissem de suporte e ponto de fixação. A relação entre os focos locais e as estratégias globais não guarda nenhuma descontinuidade, algo que é importante de ser ressaltado para evitar mal-entendidos quanto àquilo de que se trata. Não estamos diante de dois níveis diferentes, um microscópico e outro macroscópico, um aplicando-se ao outro e trazendo, para este, consequências diversas. Tampouco estamos diante de um *continuum* homogêneo em que um campo seria a miniaturização do outro e ambos se corresponderiam por meio das representações, por um lado, de uma projeção ampliada e, por outro, de uma introjeção miniaturizada. O que Foucault propõe, ao inverso, é que se pense em termos de um duplo condicionamento: “de uma estratégia,

através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar” (*Ibid.*, p. 109). Quer dizer, que se pense em termos de “focos locais”, por exemplo, “o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular e de heteromorfo com relação a outros mecanismos do poder” (*Ibid.*), funcionando como suporte, como ponto de fixação para manobras de estratégias cujos efeitos pretendem ser globais. E, ao mesmo tempo, que se pense nessas estratégias de tal modo que seus efeitos globais só sejam atingidos na medida em que se apoiem em técnicas, manobras situadas, locais: um duplo condicionamento entre táticas e estratégias de poder.

Regra da polivalência tática dos discursos. Já sabemos que os discursos não são, como diz Foucault (*Ibid.*), meras telas de projeção dos mecanismos de poder ou meras superfícies onde se representam as táticas do poder. Ora, se afirmamos acima que poder e saber são estratégias imanentes umas às outras, é igualmente preciso notar que é justamente nos discursos que poder e saber se articulam. Assim, pelas mesmas regras de prudência que apresentamos acima, também aqui é preciso considerar que esta articulação não se dá de modo estável ou contínuo. Desse modo, não seria possível conceber uma divisão binária entre os discursos “do poder” e os discursos do “contra o poder”, ou os discursos admitidos e os discursos excluídos, os discursos dos dominantes ou discursos dos dominados, mas, ao contrário, devemos considerá-los a partir de uma “multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (*Ibid.*, p. 110). É preciso admitir, portanto, que o discurso está em um jogo complexo e instável, servindo, ao mesmo tempo, de instrumento e de efeito do poder, mas também de barragem, de ponto de resistência, de “ponto de partida de uma estratégia oposta” (*Ibid.*).

Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas. Não se trata de perguntar aos discursos sobre o sexo de que teoria implícita derivam, ou que divisões morais introduzem, ou que ideologia — dominante ou dominada — representam; mas, ao contrário, cumpre interrogá-los nos dois níveis, o de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporcionam) e o de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos) (*Ibid.*, p. 111).

Trata-se de tomar os discursos como blocos táticos em um campo de correlação de forças, o que quer dizer que teríamos de interrogá-los a partir destes dois níveis condicionados reciprocamente: o de sua produtividade tática e o de sua integração estratégica. Por um lado,

caberia interrogar os efeitos de saber e de poder produzidos por esse discurso. Por outro lado, está a questão conjuntural a propósito do jogo de forças que envolve esse discurso: a partir desse ponto de fixação, quais são os usos estratégicos produzidos? Para quais usos estratégicos esse discurso se torna necessário?

Em resumo, essas prescrições de prudência metodológica tratam de operar um deslocamento na concepção tradicional do poder: tomar o modelo estratégico no lugar do modelo do direito. Isso quer dizer que substituiremos

[...] o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de forças, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis de dominação (*Ibid.*, p. 111-112).

2.4. Domínio de sexualidade

As análises históricas de Foucault tomam a sexualidade como domínio privilegiado tendo por critério não o de descrevê-la como “uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria pouco a pouco, desvelar” (*Ibid.*, p. 115). De modo diverso, em Foucault a sexualidade é tomada como um ponto denso de relações de poder: aqui, a sexualidade é considerada como o elemento talvez mais articulável, “um dos mais dotados de instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias” (*Ibid.*, p. 112). Em suas análises, Foucault distingue, a partir do século XVIII, quatro grandes conjuntos estratégicos, que assim aparecem ordenados pela coerência de seus efeitos de conjunto e não porque nasceram como quatro grandes blocos de táticas: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do corpo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Estas quatro figuras – “a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso” (*Ibid.*, p. 114) – aparecem como pontos de fixação de estratégias de poder e de técnicas de saber para a própria criação do domínio da sexualidade. Quer dizer, retomando e avançando o argumento sobre o nominalismo foucaultiano, pode-se dizer não haveria uma realidade prévia a que se poderia atribuir a sexualidade:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles

e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (*Ibid.*, p. 115).

Nessa perspectiva, não poderíamos, portanto, assumir uma imagem de um sexo natural e indócil que atravessaria os tempos e sofreria a ação de um poder interessado e docilizador. Estaríamos, por outro lado, mais próximos de uma perspectiva na qual haveria uma relação de co-emergência entre a sexualidade e as estratégias de poder-saber que lhe forjam historicamente enquanto seu objeto estratégico.

É ainda deste modo que Foucault pode admitir, em seus estudos, que a partir do século XVIII o dispositivo de aliança – com seu “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens” (*Ibid.*) – foi superposto pelo dispositivo de sexualidade quase termo a termo, uma vez que os processos econômicos e as estruturas políticas já não mais encontravam, no primeiro, um instrumento eficaz o suficiente (*Ibid.*). Vejamos como se dá essa passagem:

É o dispositivo de sexualidade: como o de aliança, este se articula aos parceiros sexuais; mas de um modo inteiramente diferente. Poder-se-ia opô-los termo a termo. O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam. Enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal — corpo que produz e consome. Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a "reprodução". O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. *Devem-se admitir, portanto, três ou quatro teses contrárias à pressuposta pelo tema de uma sexualidade reprimida pelas formas modernas da sociedade: a sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder; esteve em expansão crescente a partir do século XVII; a articulação que a tem sustentado, desde então, não se ordena em função da reprodução; esta articulação, desde a origem, vinculou-se a uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de saber e como elemento nas relações de poder* (*Ibid.*, p. 116-117 – grifo nosso).

Contudo, Foucault afirma não ser exato dizer que o dispositivo de sexualidade substituiu o dispositivo de aliança, mesmo imaginando que “talvez, um dia, o substitua” (*Ibid.*, p. 117). Fato é que, mesmo com a tentativa de recobri-lo, o dispositivo de aliança continua funcionando e tem a família como o permutador entre a sexualidade e a aliança, de sorte que há uma fixação de ambos os dispositivos na forma da família: ora, a família “transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (*Ibid.*, p. 118). A família era, antes, o ponto de fixação para o dispositivo de aliança: com a prática da penitência e a prática do exame de consciência (*Ibid.*, p. 117), as questões circulavam em torno das relações, “adulterio, relação fora do casamento, relação com pessoa interdita pelo sangue, ou a condição, o caráter legítimo ou não do ato de conjunção” (*Ibid.*). Depois, com o advento do chamado poder pastoral, as questões foram migrando para um inquérito sobre a “carne”, uma questão a propósito do corpo, dos prazeres, das sensações e da concupiscência. É deste modo que a “carne” em suas insinuações – “pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo” – são inseridas, “em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual” (*Ibid.*). É, então, neste ponto, que estava brotando a “sexualidade”.

Assim, o que se passou a partir do século XVII foi que, sobre as dimensões da forma familiar (sobre o eixo marido-mulher e pais-filhos, por exemplo), se puderam desenvolver os principais elementos do dispositivo da sexualidade: “o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos” (*Ibid.*, p. 118). E deu-se que este dispositivo se constituiu primeiro às margens da família, mas logo a seguir recentrou-se sobre ela e faz dela seu “cristal” (*Ibid.*, p. 121). Neste sentido, a família “parece difundir uma sexualidade que de fato reflete e difrata. Por sua penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior, ela é um dos elementos táticos mais preciosos para esse dispositivo” (*Ibid.*). Portanto, a família deve ser encarada, nessa série de estudos, “não como poder de interdição e sim como fator capital de sexualização” (*Ibid.*, p. 124), fator através da qual passam todas as grandes estratégias do dispositivo da sexualidade.

O domínio a ser analisado nos diferentes estudos que se seguirão ao presente volume é, portanto, este dispositivo da sexualidade: sua formação, a partir da carne, dentro da concepção cristã; seu desenvolvimento através das quatro grandes estratégias que se desdobraram no século XIX: sexualização da criança, histerização da mulher, especificação dos perversos, regulação das populações; estratégias que passam todas por uma família que precisa ser encarada, não como poder de interdição e sim como fator capital de sexualização (*Ibid.*).

2.5. Periodização

Acompanhamos a desnaturalização da hipótese repressiva para a sexualidade na definição do domínio de que estamos tratando. Assim também o faremos adiante, ao percorrermos a periodização das pesquisas foucaultianas sobre a sexualidade. Se se tratasse de uma periodização dedicada a acompanhar uma história do ciclo repressivo da sexualidade, diz Foucault (*Ibid.*, p. 125), seria importante destacar duas rupturas: tanto o início desse ciclo, no século XVII, com o nascimento das grandes proibições e pudores a respeito do sexo, quanto a inflexão que ocorre no século XX, com os afrouxamentos das interdições, uma maior tolerância a aspectos não reprodutivos do sexo e a atenuação dos tabus e desqualificações que permeavam a sexualidade das crianças e dos perversos.

Mas não é aí que reside o interesse de nosso autor. O que interessará a Foucault, como temos visto, será a cronologia das técnicas inauguradas pelo dispositivo de sexualidade, assim como o calendário de sua utilização, a cronologia de sua difusão e de seus efeitos induzidos. Quando vista por este ângulo, uma periodização da história da sexualidade não coincide com os dois momentos de ruptura do ciclo repressivo, que costumamos situar entre os séculos XVII e XX, mas abre a discussão para outras datas e marcos históricos. O interessante deste aspecto é que, com as novas datas, ficamos a par de novos pontos de relevo nesta história e isso recupera, de uma nova perspectiva, as questões históricas levantadas pelo autor ao início de sua obra.

Destarte, começamos nos ressitando na história da sexualidade a partir das técnicas deste dispositivo de poder e de sua respectiva datação. São duas as datas relevantes para a história que o autor está em curso de montar: a primeira delas se localizaria “por volta da metade do século XVI, [com] o desenvolvimento dos processos de direção e de exame da consciência”; a segunda, por sua vez, poderia ser demarcada “no início do século XIX, [com] o aparecimento das tecnologias médicas do sexo” (*Ibid.*, p. 130). O primeiro ato do desenvolvimento de uma refinada técnica de poder sobre o sexo aparece, então, no século XVI, quando se cristalizam as heranças das práticas penitentes do cristianismo medieval. Há, no século XVI, uma cisão com relação às tecnologias tradicionais da carne (*Ibid.*, p. 126). Cisão porque, a partir da Reforma, já não é mais a partir dos procedimentos da aliança que se fixam estas novas técnicas. No entanto, esta cisão não descontinua os “métodos católicos e protestantes do exame de consciência e da direção pastoral: lá como aqui se fixam, com sutilezas diversas, procedimentos de análise e de colocação em discurso da ‘concupiscência’” (*Ibid.*). Quer dizer que tanto a “confissão obrigatória, exaustiva e periódica imposta a todos os fiéis pelo Concílio de Latrão” (*Ibid.*) quanto os métodos ascéticos de um exercício espiritual estarão ativados neste novo momento que se constitui a partir do século XVI. Técnicas finas e laboriosas, que demandarão

bastante de seu executor. Essa alta e refinada demanda implica, por sua vez, uma seletividade no grupo a quem será dirigida: não é popular, no sentido de sua abrangência ou de sua classe social.

O segundo ato do desenvolvimento desta técnica se dará, finalmente, a partir do fim do século XVIII com a constituição de “uma tecnologia do sexo inteiramente nova: nova porque sem ser realmente independente da temática do pecado, escapava, basicamente, à instituição eclesiástica” (*Ibid.*). Ora, esse escape se dará justamente na instituição do sexo como uma questão de Estado, mediado por instrumentos tais quais a pedagogia, a medicina e a economia. Novamente, tratamos aqui de uma cisão que não descontinua sua herança cristã.

Continuidade visível, mas que não impede de uma transformação capital: a tecnologia do sexo, basicamente vai se ordenar, a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A “carne” é transferida para o organismo (*Ibid.*, p. 127).

Assim, coloca-se em marcha uma “gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências” de tal sorte que “o sexo e sua fecundidade devem ser administrados” (*Ibid.*, p. 128) a ponto de tornarem-se, doravante, interesse capital da política. Esse interesse se desenvolverá, a partir de então, em torno de duas novidades que o século XIX vê nascer: uma medicina das perversões e os programas de eugenia. Não é à toa, portanto, que as novas tecnologias do sexo solidificarão seu núcleo duro em torno do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência, atrelando a hereditariedade de bases sexuais ao problema das perversões e de uma degenerescência genética. Haveria, a partir de então, uma séria preocupação de que as perversões sexuais, com seus genitores degradados, passassem às gerações vindouras uma série de doenças orgânicas, funcionais, psíquicas que, no limite, tendiam todas ao “esgotamento da descendência – raquitismo dos filhos, esterilidade das gerações futuras” (*Ibid.*, p. 129). Dito de outro modo: a coerência do sexo passa a se situar no problema da descendência da espécie. Por isso mesmo, estamos diante do cerne de um racismo de Estado, que se preocupará com a hereditariedade e os riscos de seu esgotamento e se baseará, para cumprir essa função de proteção do corpo social, em uma prática eugênica da espécie. Grosso modo, seriam os racismos os responsáveis por garantir uma descendência biológica responsável diante das patologias da espécie.

Na mesma época, a análise da hereditariedade colocava o sexo (as relações sexuais, as doenças venéreas, as alianças matrimoniais, as perversões) em posição de “responsabilidade biológica” com relação à espécie; não somente o sexo poderia ser afetado por suas próprias doenças, mas, se não fosse controlado, podia transmitir doenças ou cria-las para as gerações futuras; ele

aparecia, assim, na origem de todo um capital patológico da espécie (*Ibid.*, p. 128).

A história da sexualidade é também ressituada se lançamos um olhar para a cronologia da difusão das tecnologias do sexo. Partindo do ponto de vista da “hipótese repressiva”, seria preciso supor, como Foucault já anunciava em sua introdução, que os controles sexuais tiveram a pertinência de sua difusão ordenada pelas demandas de utilização da força de trabalho. Assim sendo, estaríamos diante de uma hipótese segundo a qual é à sexualidade das classes mais baixas que estas práticas de controle e gestão se direcionam. Para privar-lhes dos prazeres e reconduzir as energias corporais ao trabalho é que a história da sexualidade teria se desenvolvido a seu modo. Esta seria, portanto, uma história da sexualidade enquanto exploração ou enquanto garantia de que o ciclo de transformação de trabalho vivo em trabalho morto fosse majorado. Compreendemos, com isso, mais uma nuance da relação entre a repressão e o sexo: nesta hipótese, o modo com que a sexualidade se ordena estaria justificado na repressão dos corpos do proletariado e, em consequência, na expropriação de sua energia vital para fins de prevalência do capital. E, para o funcionamento desta hipótese da extorsão de uma energia sexual, seria necessário pressupor tanto uma sexualidade quanto os sujeitos que a possuem preliminarmente. No entanto, as pesquisas do autor indicam, novamente, uma outra história. Primeiro, seria necessário considerar o que se segue:

Ao contrário, as técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas, em primeiro lugar, com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes (*Ibid.*, p. 130-131).

Tratando da sexualidade por meio da genealogia de sua difusão e aplicação, desfaz-se o pressuposto de que haveria sujeitos munidos de uma sexualidade prévia a ser extorquida. Desse modo, percebemos que se tratou, antes, de uma tecnologia cuja difusão se deu de modo proporcionalmente inverso à sua complexidade e intensidade tecnológica. Quanto mais difusa, mais simplificada foi a aplicação das técnicas com as quais se fixou. Logo, tratou-se de uma tecnologia restrita e que colocou o sexo da burguesia em evidência. “A burguesia começou considerando que o seu próprio sexo era coisa importante, frágil tesouro, segredo de conhecimento indispensável” (*Ibid.*, p. 131). Foucault nos lembra que foi a “mulher ociosa” a primeira a ser investida pelo dispositivo de sexualidade. Sexualizada como “a mulher nervosa, sofrendo de vapores; foi aí que a histerização da mulher encontrou seu ponto de fixação” (*Ibid.*). E, de todo modo, Foucault chama atenção para o fato de que, com a medicina da sexualidade, tratou-se tanto mais de uma super valorização da sexualidade burguesa do que da exploração do operariado.

[...] trata-se de uma intensificação do corpo, de uma problematização da saúde e de suas condições de funcionamento; trata-se de novas técnicas para maximizar a vida. Ao invés de uma repressão ao sexo das classes a serem exploradas, tratou-se primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade, da progeneridade e da descendência das classes que “dominavam” Foi nelas que se estabeleceu, em primeira instância, o dispositivo de sexualidade como nova distribuição dos prazeres, dos discursos, das verdades e dos poderes (*Ibid.*, p. 134).

Estamos diante de uma hipótese contrária à da repressão e extorsão dos corpos e de seu sexo. Contrariamente à “hipótese repressiva”, portanto, vemos surgir uma hipótese de que a tecnologia de sexualidade teve uma implementação referida à afirmação da vida de uma classe, justamente a classe burguesa. Faz parte dos procedimentos de cuidado e atenção à afirmação e perpetuação de uma classe, o cultivo de uma distinção de uma classe sobre outra. Foucault relembra que este gesto não é exatamente inaugural da burguesia. Pode-se recuperá-lo também nos procedimentos de perpetuação e diferenciação da classe aristocrática, processos para distinguir a nobilidade de um grupo sobre as outras castas. No entanto, essa antiga distinção se deu por meio de um regime de alianças e tinha como forma o sangue: “isto é, da antiguidade das ascendências e do valor das alianças” (*Ibid.*, p. 136). A cultura burguesa do corpo deu-se, por outro lado, não através da sanguinidade, mas através do organismo. Não era mesmo apenas uma questão econômica ou ideológica aquela da prevalência da classe burguesa sobre as outras: havia uma questão “física” (*Ibid.*, p. 136-137).

Testemunhos disso são as obras publicadas em número tão grande, no fim do século XVIII, sobre a higiene do corpo, a arte da longevidade, os métodos para ter filhos de boa saúde e para mantê-los vivos durante o maior tempo possível, os processos para melhorar a descendência humana; elas atestam, portanto, a correlação entre essa preocupação com o corpo e o sexo e um certo “racismo” (*Ibid.*, p. 137).

Foucault chega a dizer que uma das formas mais importantes da consciência de classe é a afirmação do corpo, convertendo a problemática do “sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia” (*Ibid.*). Em vias de garantir a perenidade e a proliferação deste corpo burguês foi que se montou o dispositivo de sexualidade, de modo que era longínqua a ideia de admitir um corpo e uma sexualidade às classes baixas. Nesse caso, percebe-se, a partir do dispositivo de sexualidade, que a sujeição de uma classe sobre outra, o controle econômico e político da burguesia sobre a classe proletária, foi uma extensão de uma primeira afirmação, uma autoafirmação, uma exaltação e cultivo do corpo da primeira. Portanto, tratou-se antes da vontade de saber sobre seu próprio corpo, sobre seu sexo, sobre sua descendência, do que da repressão ou desqualificação do sexo para objetivar a classe que ela dominava e exaurir sua força de trabalho.

Ora, a repressão da sexualidade burguesa aparecerá, segundo o argumento foucaultiano, apenas mais tarde, no fim do século XIX, como modo de, outra vez, distinguir-se das classes mais baixas. Neste sentido, se o fim do século XVIII se faz acompanhar por uma universalização do dispositivo da sexualidade a todo corpo social, conferindo a ele “um corpo sexual”, será preciso traçar nova linha de singularização da sexualidade no próprio corpo burguês. Essa nova linha de singularização vai então recobrir o primeiro gesto de autoafirmação de seu sexo, de sua vida, de sua saúde para justamente distingui-la, aí sim, a partir das teorias repressivas da sexualidade (*Ibid.*, p. 140).

A teoria da repressão, que pouco a pouco vai recobrir todo o dispositivo de sexualidade, dando-lhe o sentido de uma interdição generalizada, tem aí seu ponto de origem. (*Ibid.*)

Doravante, a diferenciação social não se afirmará pela qualidade “sexual” do corpo, mas pela intensidade de sua repressão (*Ibid.*, p. 141).

Ora, é exatamente aqui que se dá a introdução de um saber como o da psicanálise: neste gesto, no qual a diferenciação da sexualidade burguesa se apoiará nesta “teoria da mútua implicação entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos de interdição lá onde o seu rigor a torne patogênica” (*Ibid.*, p. 141). Interessante modo de situar esse saber que agora emerge, e que parece ir ao ponto último da sexualidade.

Assim, a psicanálise, como prática terapêutica reservada, desempenhava em relação a outros procedimentos um papel diferenciador, num dispositivo de sexualidade agora generalizado. Os que tinham perdido o privilégio exclusivo de se preocupar com sua própria sexualidade têm, doravante, o privilégio de experimentar mais do que outros o que a interdita, e possuir o método que permite eliminar o recalque (*Ibid.*, p. 142).

A psicanálise aparece aí, então, como um último tempo desse dispositivo. Parece ser por isso que a “história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise” (*Ibid.*). Ora, são muitas as funções da psicanálise no dispositivo de sexualidade, dirá Foucault (*Ibid.*), mas sua função particular, a que lhe é mais característica, é justamente a de inverter o dispositivo do confessional de modo a secularizá-lo. A grande exigência confessional de fazer o sexo passar pelo crivo da palavra assumirá um novo sentido, a saber: “o de uma injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade vincula-se, agora, ao questionamento da interdição” (*Ibid.*, p. 143). Neste sentido, chegamos finalmente ao ponto de conseguir compreender o discurso da “hipótese repressiva”, representado pelo psicanalista Wilhem Reich, como um deslocamento tático do dispositivo da sexualidade. Submetido a um procedimento genealógico, será possível perceber que a crítica histórico-política da repressão, que se formulou “entre as duas guerras mundiais e em torno de

Reich” (*Ibid.*), é um modo de reinterpretar o dispositivo de sexualidade, e não de estar em posição de exterioridade ou contrário a ele.

Ora, isso abria a possibilidade de um deslocamento tático considerável: reinterpretar todo o dispositivo de sexualidade em termos de repressão generalizada; vincular tal repressão a mecanismos gerais de dominação e exploração; ligar entre si os processos que permitem liberar-se de ambas. [...] O fato de tantas coisas terem mudado no comportamento sexual das sociedades ocidentais sem que se tenha realizado qualquer das promessas ou condições políticas que Reich vinculava a essas mudanças, basta para provar que toda a “revolução” do sexo, toda essa luta “antirrepressiva” representava nada mais nada menos – e já era muito importante – do que um deslocamento e uma reversão tática no grande dispositivo de sexualidade (*Ibid.*).

Este ponto reintroduz a questão histórico-política colocada inicialmente por Foucault: trata-se da resposta à sua terceira dúvida em relação à “hipótese repressiva”, formulada nas primeiras páginas de sua obra. “Existiria mesmo uma ruptura histórica entre a Idade da Repressão e a análise crítica da repressão?” (*Ibid.*, p. 15). Parece-nos que a preocupação foucaultiana, como abordamos anteriormente, seria a de investigar se haveria mesmo uma eficácia política no pretense movimento de rompimento proposto pelos discursos “antirepressivos”, ou se eles próprios não fariam parte de uma mesma linhagem de mecanismos histórico-políticos. Neste caso, as investigações de Foucault parecem indicar que a bravata contra a repressão está em continuidade, e não em ruptura, em relação a uma história de difusão do dispositivo de sexualidade (embora lhe infira deslocamentos táticos, mudanças de sentido, reformulações importantes). Isso significaria dizer, como já tentamos mostrar, que haveria, na história da sexualidade, “atos” que precedem e preparam a emergência daqueles que vinculam o sexo a uma interdição. Um núcleo de proliferação da sexualidade que primaria sobre sua repressão. Com estes argumentos, não se pretende afirmar o desaparecimento da repressão nas sociedades capitalistas contra a sexualidade ou um regime de liberdade constante para a mesma. Tratar-se-ia, por outro lado, de realocar esta “hipótese repressiva” em uma “economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVIII” (*Ibid.*, p. 16). Vimos, com esta operação de realocação a partir dos discursos, que o sexo, desde o século XVII, longe de ter simplesmente passado por um procedimento de repressão que extinguiu sua liberdade natural, foi incitado a passar pelo crivo da verdade para que pudesse produzir um saber sobre a sexualidade. Uma “vontade de saber” sobre a sexualidade é o que notamos, portanto, nesta história teórico-política da sexualidade, feita por Michel Foucault.

2.6. Direito de morte e poder sobre a vida

Conforme vimos em nossa introdução, a temática do direito de morte e da assunção do poder sobre a vida aparece em Foucault, pela primeira vez, na conferência intitulada *O nascimento da medicina social*, dada pelo filósofo em 1974, no Rio de Janeiro. A temática retornará na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, ministrada no *Collège de France* em março de 1976, em Paris. O ano de 1976, como sabemos, é o mesmo da publicação de *A vontade de saber*, em que a mesma formulação reaparece, o que indica uma continuidade e uma maturação do interesse de Foucault pelos procedimentos de normalização e de regulamentação da vida através de suas análises políticas.

De todo modo, no contexto de *A vontade de saber* o termo reaparecerá a partir da demarcação do dispositivo de poder-saber concernente à sexualidade, vinculada a um poder de normalização e concentrada em torno de um evento que se desenrola ao final do século XVIII. Em fins deste século, Foucault circunscreve o surgimento de um poder que se exerce no nível da vida e tem a regulação das populações como cerne de seu procedimento. Ora, vimos, nas páginas de *A vontade de saber*, que o surgimento da população²⁷ como objeto de intervenção estatal se deu emaranhado com um interesse discursivo sobre a sexualidade. Um saber sobre o sexo passa, assim, a ser um foco privilegiado de intervenção estatal, e se desenvolve como resposta ao novo problema econômico e político das populações: o sexo aparece aí como ponto chave do controle e administração da população enquanto um corpo no qual se demarcam, agora, os conjuntos de processos de nascimento e óbitos, reprodução e natalidade, e isso em termos do estabelecimento de sua proporção, de suas taxas variáveis, de sua média. É diante do aparecimento de um elemento tal como a população que se torna possível e necessária uma tecnologia biopolítica. Percebemos, aqui, um novo corpo que surge: a população como problema a um só tempo político e científico. “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (*Id.*, 2018, p. 207).

O gesto de Foucault, neste momento, é o de fazer uma história ao nível das tecnologias de poder e suas variações na gestão e controle populacional. Assim, embora a “vida” já estivesse sendo tematizada nas teorias políticas antes do século XVIII, isso só parece importante, a

²⁷ Federici situa aí mais uma de suas ponderações com e contra Foucault: “O que coloco em discussão é que tenha sido a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa, durante o século XVIII (tal como defendido por Foucault), que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual. Sustento, ademais, que a intensificação da perseguição as “bruxas” e os novos métodos disciplinares que o Estado adotou nesse período, com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução, tem também origem nessa crise” (FEDERICI, 2017, 169-170).

Foucault, na medida em que demonstra a maneira como ela já estava em vias de ser problematizada no campo político, prestes a ser investida pelos mecanismos de poder. O que aqui vai nos interessar, por outro lado, é o modo como a vida, e não mais a morte dos súditos, se tornaria um objeto central das técnicas de poder centradas no problema das populações. E será justamente de modo distinto do clássico poder soberano, que se exerce no direito de “fazer morrer” e sob a forma do confisco (das terras, dos produtos do trabalho e, em última instância, da vida), que o poder biopolítico se exercerá a partir do século XVIII: gerindo as populações e investindo na vida, regulamentando o vivo, estatizando o biológico.

A teoria clássica da soberania é uma herança da velha formulação da *pátria potestas*, antiga formulação romana que conferia ao pai o direito sobre a vida de seus filhos e de seus escravos, já que a vida destes lhes teria sido dada por ele. Em consequência, o poder de soberania diz respeito a um direito de vida e de morte que, lembra-nos Foucault (2017a, p. 145), é formulado, nos teóricos clássicos, de forma bem atenuada. “Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver” (*Id.*, 2018, p. 202). De todo modo, significa dizer que a vida não é dada como fenômeno natural, mas sim político.

Foucault, assim, dirá que a soberania apresenta um “paradoxo teórico” e “uma espécie de desequilíbrio prático” (*Ibid.*). Ora, do ponto de vista do poder, o súdito não é vivo nem morto de pleno direito, pois tem o direito à vida submetido à decisão soberana. Retomando a formulação da *patria potestas*, a vida do súdito é um atributo concedido pelo soberano. Portanto, do ponto de vista da vida e da morte, o súdito é neutro e depende da concessão do soberano para ter seu direito de estar vivo reservado ou endereçado à sua morte. O paradoxo teórico está, então, no estranho fato de que a vida e a morte dos súditos só se tornam efetivamente um direito por “efeito da vontade soberana” (*Ibid.*). E o desequilíbrio prático está no fato de que o direito da vida e da morte do soberano sobre seus súditos só se exerce de forma desequilibrada, ou seja, na prática, se exerce não sobre a vida, mas sim sobre a morte, a partir do direito de matar.

Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. [...] É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante (*Ibid.*).

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como “de vida e de morte” é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver (*Id.*, 2017a, p. 146).

É aí, portanto, que Foucault situará “uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX” (*Id.*, 2018, p. 202), e que consistiu não exatamente em substituir, mas em completar o direito soberano. Se o poder soberano consistia em mecanismos de confisco e subtração, e no geral em uma espécie de apropriação das coisas²⁸, a partir da época clássica vai haver um deslocamento do direito de morte e do confisco de modo que, aquém da grandiosa questão da morte, surgirá o problema da gerência da vida²⁹.

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais um sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle e do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente às voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar “bio-história” as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de uma biopolítica para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (*Id.*, 2017a, p. 154).

A primeira mudança que se pode notar foi aquela que se acomodou de maneira menos onerosa. Centrada no corpo individual, no esquadramento do espaço, nos procedimentos para distribuir destes corpos espacialmente, na organização de um campo de visibilidade em torno deles, esse conjunto de técnicas tem por função retificar e normalizar o corpo em sua escala individual e a partir de instrumentos como as instituições disciplinares, de vigilância e punição. Trata-se, justamente, da disciplina, uma tecnologia de poder que “se instala já no final do século XVII e no decorrer do século XVIII” (*Id.*, 2018, p. 203).

Ocorre que aqui Foucault identificará, a partir da segunda metade do século XVIII, a constituição de uma nova tecnologia de poder, uma tecnologia cujo funcionamento dá-se de forma articulada à disciplina, incrustando-se a partir dela, mas situando-se em outro nível, em outra superfície de suporte, auxiliada por instrumentos diferentes. A segunda mudança, mais onerosa, terá por objeto o corpo enquanto espécie, o corpo população, e atuará no nível dos

²⁸ “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida e suprimi-la” (FOUCAULT, 2017a, p. 146).

²⁹ No direito de soberania, a morte era o momento em que o poder mais brilhava, mas a ritualização pública da morte, a passagem da vida das mãos de um soberano a outro, desapareceu por uma transformação nas tecnologias do poder. “Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder [...] um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2018, p. 207).

fenômenos de massa, nos fenômenos de série, enfim, nos processos de conjunto que são próprios da vida (*Ibid.*, p. 204).

[...] depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante [...], que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anatomopolítica do corpo-humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomopolítica do corpo humano, mas que eu chamaria de “biopolítica” da espécie humana (*Ibid.*).

Ora, dadas estas duas formas de “tomada” do corpo pelo poder, os séculos XVII e XVIII também verão a emergência de novos saberes e a constituição de novos alvos de controle do poder, alvos cujo objetivo será o de prever, fixar uma média, apurar uma homeostase social. Trata-se, em primeiro lugar, de estabelecer uma regulação para fenômenos que estariam relegados ao campo do aleatório do funcionamento da espécie. Com essa regulamentação, será possível “fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente aos seres vivos, de otimizar [...] um estado de vida” (*Ibid.*, p. 207).

Juntamente com alguns problemas econômicos e políticos, os primeiros domínios desta biopolítica aparecerão. Primeiramente, com as novas demografias, os fenômenos de natalidade, mortalidade e longevidade serão constituídos como alvo do poder. O objetivo, nesse caso, não é apenas a fecundidade e nem tampouco, ou simplesmente, a questão da morbidade. Não é uma preocupação com a brutalidade de uma morte eventual que acomete a vida porque se torna repentinamente mais frequente, ou seja, uma preocupação com a vida e a morte de modo epidêmico, como havia acontecido nas grandes epidemias na Idade Média. Trata-se de uma preocupação com a morte e a doença enquanto endemia, quer dizer, a doença não como eventualidade e brutalidade, mas como uma constante no corpo social.

[...] *grosso modo*, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população. Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como epidemias, a título de causa de morte mais frequente, mas como fatores permanentes – e é assim que as tratam – de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos [...]. Em suma, a doença como fenômeno de população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece (*Ibid.*, p. 205).

Em segundo lugar, um outro domínio de intervenção biopolítica se constituirá em torno dos problemas de seguridade social e de higiene pública. Trata-se, assim, da sofisticação dos mecanismos assistenciais já antes disponíveis, uma racionalização econômica dos mecanismos

outrora presentes. Não se tratará mais de uma assistência “maciça e lacunar”, mas sim de “mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc” (*Ibid.*).

Em terceiro lugar, aparecerá o problema dos seres humanos enquanto espécie inserida em seu meio de existência, ou seja, o problema do meio em que a população está inserida e de como esta inserção repercute em sua regulamentação. Este é, essencialmente, o problema das cidades, problema que poderá ser acompanhado, por exemplo, por meio do estudo de algumas das reformas urbanas típicas do período, que tiveram por meta a reformulação do espaço citadino segundo uma preocupação com sua racionalização econômica e higiênica.

De todo modo, uma biopolítica atua, então, em dois níveis articulados. Por um lado, um nível centrado no corpo enquanto máquina individual, isto é: procedimentos disciplinares que, desde o século XVII, caracterizam uma *anátomo-política* do corpo humano em sua individualidade. Por outro, um nível interessado no corpo enquanto espécie, no corpo em seus processos biológicos: uma tecnologia que, a partir do século XVIII, se organiza ao redor da noção de população e investe massivamente na vida com estratégias demográficas de controle e regulamentação de fenômenos tais como: nascimentos e mortalidade, proliferação e reprodução, longevidade e políticas de saúde pública. Em suma, uma *biopolítica* da população (*Id.*, 2017a, p. 150).

Ora, esse biopoder, segundo Foucault, é condição indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que tal desenvolvimento “só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (*Ibid.*, p. 151-152). Neste sentido, compreende-se que o biopoder tenha na sexualidade seu *locus* privilegiado de exercício: o dispositivo da sexualidade será um importante dispositivo, em que será possível a articulação concreta entre os dois polos do biopoder (uma *anátomo-política* do indivíduo e uma *biopolítica* das populações) (*Ibid.* p. 151).

Em nossas duas seções anteriores, vimos que a sexualidade teve suas técnicas centradas na passagem do problema da carne para o do organismo e, além disso, que essa passagem se deu em torno do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência. Neste sentido, notamos haver aí uma importante preocupação com o problema da descendência e de quais poderiam ser os fatores degradantes da boa saúde do corpo populacional. Neste caso, Foucault havia sugerido o problema do racismo como constituinte da instauração da tecnologia do sexo. Haveria, de uma maneira ou de outra, uma preocupação eugênica na propagação da espécie. Contudo, este problema, longe de se esgotar no dispositivo de sexualidade, se amplia

de maneira tal que podemos igualmente percebê-lo como um problema central dos mecanismos de poder em geral. Para compreender em que medida e de que maneira o racismo se torna uma questão pertinente, retornemos à última aula do curso *Em defesa da sociedade*:

Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e objetivo a vida (e que me parece um dos traços mais fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar e regulamentador? (*Id.*, 2018., p. 214).

O problema das raças vai se transformar, nesse caso, em um problema de Estado. Assim como dissemos que haveria uma estatização do biológico, haverá aqui, segundo o enfoque de *Em defesa da sociedade*, uma estatização do problema das raças como mecanismo fundamental para a operação biopolítica.

[...] o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí [...] que efetivamente ele se enraíza (*Ibid.*, p. 217-218).

Assim, em estados biopolíticos, o direito de morte vai ser incorporado aos mecanismos de poder apoiando-se exatamente no imperativo de majoração e proteção da vida das populações. Desta feita, será preciso cindir a população entre aqueles cujas vidas e reprodução concorrem para a defesa da sociedade e aqueles a quem se deve expor à morte por representarem, ao contrário, uma ameaça à preservação do corpo populacional. Assim, o racismo será um meio de introduzir um “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (*Ibid.*, p. 214). A primeira função do racismo de Estado, portanto, será a de realizar uma operação de cesuras a partir das quais se operam diferenciações de tipo suspostamente biológicas, mas que respondem à imperativos políticos de gestão calculada da vida. No contínuo biológico a que se dirige o biopoder, será necessário instaurar diferenças que fazem com que algumas “vidas” sejam marcadas com o signo de “vidas matáveis”, e isso segundo a lógica de um regime que atua majorando as forças vitais da população.

Em segundo lugar, o racismo terá também uma função positiva, no sentido de que a majoração da vida será atrelada à eliminação de um outro que se coloca às margens da espécie. Foucault tipificará esta relação nos seguintes termos: “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”; ou ainda: “se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar” (*Ibid.*, p. 215). Neste ponto, não está em jogo simplesmente uma relação guerreira, militar, mas antes uma relação biológica entre a “minha vida” e “a vida do outro”.

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. Portanto, relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica (*Ibid.*).

É só nessas condições que será possível tirar a vida de alguém no regime biopolítico. Mas é também neste sentido que tirar a vida se torna um imperativo necessário: não se trata simplesmente da vitória sobre o adversário político, mas da “eliminação do perigo biológico e [do] fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça” (*Ibid.*). No regime biopolítico, portanto, há uma estatização da guerra de raças que opera justamente por meio do racismo de Estado. Mesmo a guerra militar terá, junto com as teorias da degenerescência, uma função normalizadora da espécie.

A rigor, esta noção foucaultiana de racismo não se limita ao fenômeno das raças, mas se define por estas duas funções fundamentais apresentadas: “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (*Ibid.*, p. 214) e “permitir uma relação positiva” em que “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (*Ibid.*, p. 215). Assim, Foucault também atribui ao racismo problemas como o da criminalidade, da loucura e das “anomalias diversas” (*Ibid.*, p. 217) como marcadores sociais que distribuem a morte no conjunto populacional.

Chegamos, aqui, em um ponto que nos é muito interessante: trata-se de compreender e admitir que, no regime biopolítico, a relação entre morte e racismo são necessárias.

Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo (*Ibid.*, p. 216).

Seja no caso em que o poder de normalização queira exercer o direito soberano de matar, seja no caso em que encontramos um poder soberano que queira se exercer com os mecanismos de normalização, em ambos é necessária a injunção do racismo com o direito soberano de morte.

Consequentemente, para se conseguir exercer o direito soberano de “fazer morrer”, combinado às tecnologias, instrumentos e mecanismos da normalização do “fazer viver”, será preciso ativar os mecanismos de poder do racismo de Estado. E note-se que o “fazer morrer” não é apenas a condenação à pena capital ou o assassinato direto por parte do Estado, mas também a exposição à morte, o “deixar morrer”. De todo modo, a característica da modernidade,

a esse respeito, será a de um direito simetricamente inverso àquele da soberania clássica, ou seja, passamos de um direito do “fazer morrer e deixar viver” (soberania) para um outro, cuja fórmula será a de “fazer viver e deixar morrer” (biopoder). Por um lado, o poder agora tem por encargo produzir e regulamentar a vida das populações, mas, por outro, esta mesma tarefa implica em expor à morte as parcelas populacionais que são percebidas como potenciais ameaças ao todo. Estes corpos ameaçadores, para serem expostos à morte, terão de passar pelas clivagens exercidas por um racismo de Estado – de maneira que os corpos expostos à morte sejam aqueles cujo estatuto biológico esteja nos limites da segurança biológica estatizada.

3. A bruxa e a reprodução

Se nossa sociedade “foi mais inventiva do que qualquer outra em mecanismos de poder sutis e delicados, por que”, pergunta Foucault, “essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada da interdição?” (2017a, p. 94). Vimos, ao longo de nossas discussões com Foucault, que a repressão se situa a partir do problema da soberania e se concebe em uma chave jurídico-discursiva da análise política. Afirmamos, com efeito, que a função repressiva do poder se localiza no direito soberano de dispor da vida dos súditos e perde seu privilégio exclusivo do exercício do poder político quando uma nova mecânica do poder emerge, nos séculos XVII e XVIII, passando a privilegiar, no lugar do dispêndio absoluto da soberania, o máximo de eficácia produtiva. Acompanhamos, assim, o questionamento de Foucault acerca da persistência do modelo jurídico na análise do poder: o enfoque centrado no enunciado da lei e no funcionamento da interdição elidiria todo o aspecto produtivo, estratégico, positivo do poder. Feminista declaradamente marxista, a crítica de Federici partiria de uma concepção do poder como algo que é alienado no processo de exploração do trabalho, algo de que o capital se apropria na transformação de trabalho vivo em trabalho morto. Poderia parecer que as críticas levantadas por Federici perderiam sua validade diante da genealogia foucaultiana. Vejamos:

Quanto à teoria de Foucault, a história da acumulação primitiva oferece muitos contraexemplos, demonstrando que a teoria foucaultiana só pode ser defendida à custa de omissões históricas extraordinárias. A mais óbvia delas é a omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia na sua análise sobre o disciplinamento do corpo. Sem dúvida se essas questões tivessem sido incluídas, teriam inspirado outras conclusões, já que ambas demonstram o caráter repressivo do poder aplicado contra as mulheres e o inverossímil da cumplicidade e da inversão de papéis que Foucault, em sua descrição da dinâmica dos micropoderes, imagina existir entre as vítimas e seus perseguidores (FEDERICI, 2017, p. 35).

À primeira vista, parece que estamos diante de uma crítica situada em um campo inteiramente heterogêneo ao foucaultiano: trata-se, afinal, de um posição alinhada a uma teoria política muito próxima da que Foucault critica quando se refere às abordagens jurídico-discursivas do poder; um posição aparentemente pouco sensível ao teor crítico presente nas análises genealógicas e ao fato de que estas apresentam uma imanência entre poder, processos econômicos, relações discursivas e relações sexuais; em suma, estamos diante de uma perspectiva mais interessada em descrever o poder em seus efeitos globais de dominação do que como um campo instável de correlação de forças. No entanto, parece-nos necessário avaliar mais de perto o que as considerações de Federici têm a dizer e o que elas colocam em jogo, situando os problemas que propõem desde seu processo de elaboração teórica. Quais são as críticas de Federici a Foucault que encontramos em *Calibã e a bruxa*? De onde partem e o que

pretendem alcançar? Por que afirmam a relevância da análise da caça às bruxas e qual relação estabelecem entre acumulação primitiva, disciplina e repressão? É apenas diante dessas interrogações que nos parece possível analisar a validade do problema levantado por Federici ao trabalho foucaultiano. Parece-nos que, apesar da recusa explícita à grade teórica foucaultiana, há em Federici elementos que nos permitem identificar, em sua obra, uma renovação ou um alargamento do conceito de “biopoder” e sua operacionalidade. É esta hipótese que nos guiará ao longo deste capítulo.

Em *Calibã e a bruxa*, Silvia Federici diz haver, no corpo, uma pergunta a ser avaliada. Essa pergunta está centrada na distinção entre as perspectivas feminista e foucaultiana para o problema. Enquanto as feministas teriam encontrado nos estudos sobre o corpo uma evidência de que os corpos femininos se constituíram, no desenvolvimento capitalista, enquanto lugares privilegiados da implementação de técnicas e relações de poder, o discurso foucaultiano, segundo as feministas, teria omitido a diferenciação sexual em sua discussão sobre a sexualidade, resultando em uma análise que não leva em conta a especificidade da história das mulheres (*Ibid.*, p. 32-36). Como resultado, segundo Federici, ao lado das análises feministas, o corpo apareceria a partir de processos de disciplinamento, apropriação e violência, enquanto, ao lado de Foucault, este apareceria constituído apenas por processos produtivos, processos de incitação ao discurso da sexualidade. Assim, a pergunta presente em *Calibã e a bruxa* parece ser: seria possível, levando-se em conta as mulheres e sua história, descrever as técnicas e relações de poder sobre os corpos apenas a partir de seu caráter “produtivo”?³⁰

A especificidade da história das mulheres colocaria em cena, deste modo, alguns aspectos a serem considerados na análise da incidência das relações de poder sobre o corpo. Para Federici, o episódio que melhor demonstra essas considerações é a grande caça às bruxas dos séculos XVI e XVII: junto ao discurso demonológico que o acompanha, o evento permite uma análise da sexualidade e do corpo que dão a ver um exercício expressamente repressivo do poder. À luz do suplício das mulheres, parece que as funções de interdição, exclusão, proibição, bem como a pressuposição do fundamento da unidade do poder, dos sujeitos e da lei teriam ainda pertinência analítica. É que, se a noção de repressão se situa em uma decifração do poder que se faz em termos de soberania, com Federici, parecemos estar em vias de afirmar que a soberania cumpriu, e ainda cumpre, um papel fundamental no controle e disciplina das mulheres (SOUZA RAMOS, 2020, p. 203). Federici parece demonstrar que, ao privilegiar a caça às bruxas como ponto de vista sobre a modernidade, podemos perceber uma combinação peculiar

³⁰ Veremos, mais tarde em nosso capítulo, como essa questão precisará passar por uma reformulação à luz das discussões apresentadas por Foucault.

entre disciplina e soberania na gênese da mulher moderna (*Ibid.*). Em outras palavras: diferentemente de Foucault, que enfatizou uma ruptura entre as tecnologias pré-modernas da soberania e as tecnologias modernas de disciplinamento dos corpos e da biopolítica das populações, Federici parece sublinhar, na análise da caça às bruxas, uma certa conjunção entre disciplina, biopolítica e soberania, uma conjunção que foi fundamental para o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Estaríamos, assim, diante de uma crítica realizada em dois tempos. Primeiro, Federici parece sublinhar o problema da indiferenciação sexual presente na *História da sexualidade* de Foucault: uma história que ignora a especificidade dos corpos femininos e os acontecimentos que lhes forjaram seria feita “do ponto de vista de um sujeito universal, abstrato, assexuado” (FEDERICI, 2017, p. 36). Porque não conta com as mulheres e não explicita essa opção metodológica, esta seria uma história da sexualidade lacunar. Mas em função deste ponto, haveria, ainda, um segundo passo: a omissão dos corpos e da história das mulheres obliteraria dos estudos foucaultianos o reconhecimento de que “a tortura e a morte podem se colocar a serviço da ‘vida’” (*Ibid.*). Porque omite a história das mulheres, esta história da sexualidade desdobraria uma análise do poder que descarta a atualidade da função repressiva nos jogos políticos. É daí que se desdobraria sua crítica à concepção foucaultiana do biopoder:

O estudo da caça às bruxas também desafia a teoria de Foucault relativa ao desenvolvimento do “biopoder”, despojando-a do mistério com que cobre a emergência desse regime. Foucault registra a virada – alegadamente na Europa do século XVIII – de um tipo de poder constituído sobre o direito de matar para um poder diferente, que se exerce por meio da administração e da promoção das forças vitais, como o crescimento da população. Porém, ele não oferece pistas sobre suas motivações. No entanto, se situamos essa mutação no contexto do surgimento do capitalismo, o enigma desaparece: a promoção das forças da vida se revela como nada mais do que o resultado de uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho. Também podemos observar que a promoção e o crescimento populacional por parte do Estado pode andar de mãos dadas com uma destruição massiva de vidas; pois em muitas circunstâncias históricas – como, por exemplo, a história do tráfico de escravos – uma é condição para outra (*Ibid.*, p. 35).

Em Federici, a caça às bruxas aparece como uma primeira intervenção biopolítica, na medida em que a apropriação dos corpos femininos e de sua capacidade reprodutiva representa justamente um interesse na gestão da vida e na regulamentação da espécie (2019b, p. 17). Notamos, entretanto, que, para a autora, a caça às bruxas não é somente o contexto de gênese da mulher moderna, é também a gênese do capitalismo: este acontecimento se situa, precisamente, no cruzamento entre os processos de acumulação primitiva de capital e de disciplinamento das mulheres (na especificidade de sua repressão). São, assim, dois os

processos fundamentais para a construção do ponto de vista histórico e metodológico em *Calibã e a bruxa*: a constituição da reprodução da força de trabalho enquanto um trabalho feminino e a institucionalização do controle do Estado sobre a sexualidade feminina e sua capacidade reprodutiva (*Ibid.*). Seria nesse sentido que “a promoção das forças da vida” se cruza com “uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho” (*Id.*, 2017, p. 35). Em *Calibã e a bruxa*, “mulheres, corpo e acumulação primitiva” aparecem como subtítulos e como marcos a que a obra presta referências. Nessa direção, nossa discussão parece ganhar maior envergadura quando os conceitos que pretendemos abordar são colocadas à luz de seu processo de elaboração teórica. Assim, parece-nos que analisar a crítica de Federici ao biopoder exige, antes, compreender a inserção da autora nas teorias feministas com a ideia de trabalho reprodutivo, discutindo, por um lado, o processo de acumulação primitiva e, por outro, o processo de disciplinamento e apropriação dos corpos femininos. São estas exigências que configuram nosso expediente e percurso neste capítulo. Por isso, apresentamos, a seguir, alguns importantes antecedentes para o pensamento feminista marxista de Federici.

3.1. Antecedentes do pensamento feminista marxista de Silvia Federici

O feminismo, ainda quando definido como um movimento intelectual, é marcado pela combinação entre militância e investigação. Entre suas várias tendências e seus vários inícios, uma leitura possível é aquela de que esta combinação passou, em geral, por um ponto em comum: a luta pela igualdade entre gêneros e a pesquisa sobre as raízes e os mecanismos de produção e reprodução da dominação masculina. (MIGUEL; BIROLI, 2014, p. 17). É comum, seguindo essa definição, que a história do feminismo nos seja apresentada a partir das proposições liberais de Olympe de Gouges, com a “Declaração dos direitos da mulher e da cidadã” (1791), e de Mary Wollstonecraft, com “Uma vindicação dos direitos da mulher” (1792). A abordagem de ambas as autoras, definida muitas vezes como a inauguração de um feminismo em meio ao clima das revoluções iluministas, centralizava-se em torno da questão da igualdade das mulheres perante os homens e de seus direitos pretensamente universais – o direito de desenvolver-se como um ser plenamente racional, independente e livre para acessar a educação e a cultura e dispor de direitos civis e políticos, sobretudo relativamente à propriedade, à herança, ao divórcio e ao voto (ARRUZZA, 2010, p. 29). Essa história é um marco considerável ao que se entende pelo feminismo ocidental hoje: a construção, na virada do século XVIII, de um movimento crítico contra a submissão da mulher aos grilhões da domesticidade e sua consequente exclusão do âmbito público.

Se é notável que o feminismo liberal tratava de propor uma reconfiguração das relações presentes entre homens e mulheres no cenário do século XVIII, essas feministas revolucionárias burguesas nunca expressaram, no entanto, um engajamento com as questões das mulheres do povo. Para estas últimas, por outro lado, por maior adesão que tivessem aos direitos sobre o divórcio e as emendas que garantiam maior igualdade entre sexos, questões como o desemprego e a inflação pareciam problemas bem mais urgentes do que estes (*Ibid.*, p. 28). Essa pareceu ser uma marca tão relevante a ponto de dividir as mulheres trabalhadoras da época e as feministas burguesas, divisão que culminaria na comemoração, pelas trabalhadoras parisienses, da morte de Olympe de Gouges, guilhotinada por girondinos em 1793 (*Ibid.*).

A ligação entre as opressões contra a mulher e a exploração do trabalho teve que esperar mais meio século, desde a publicação da declaração de Gouges, para ter lugar. “É então a vocês, operários, que são as *vítimas da desigualdade de fato* e da injustiça, é a vocês que cabe estabelecer enfim sobre a terra o reino da justiça e da *igualdade absoluta* entre a mulher e o homem”. É deste modo que Flora Tristán (2015, p. 129) se dirige a seus companheiros operários, em 1843, antecipando-se àquilo que viria ser talvez a palavra de ordem mais famosa do marxismo. A proposição de uma unidade da classe trabalhadora, neste momento, já é possível de ser enunciada e apenas cinco anos mais tarde Marx e Engels estariam juntos reeditando-a no *Manifesto Comunista* (1848): trabalhadores de todo mundo, uni-vos³¹. Flora Tristán, nascida em 1803, foi “figura pública e escritora influente em sua época, fez da situação da mulher trabalhadora um dos eixos centrais de seu tratado socialista utópico sobre a união operária, vinculando opressão de classe e de gênero” (MIGUEL; BIROLI, 2014, p. 23). O que Tristán acompanhou foi não somente o desenvolvimento e a universalização das forças produtivas com o progresso do sistema fabril e a divisão de classes, mas também uma redefinição das forças reprodutivas com mudanças históricas marcantes no âmbito da história das mulheres e do trabalho reprodutivo³². Assim, é preciso lembrar que o século XIX viu nascer a figura da dona de casa em tempo integral – resultado do processo de separação entre produção e reprodução e marca do auge da redefinição da posição das mulheres³³. A partir de então, a

³¹ Note-se que Marx e Engels dão desdobramento à questão da unidade da classe trabalhadora levantada por Flora Tristán sem, no entanto, mencionar aquilo que parecia fundamental para a autora quanto à diferença da posição social das mulheres no interior da classe trabalhadora.

³² A categoria de “trabalho reprodutivo” é fundamental ao argumento de Federici e designa o conjunto das atividades despendidas sobretudo por mulheres no cuidado físico e afetivo da família e do ambiente doméstico. Nesse sentido, é um trabalho de produção e reprodução dos trabalhadores. Este conceito será mais desenvolvido adiante neste trabalho.

³³ “Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade

sujeição das mulheres ao trabalho reprodutivo aumenta, aumentando também sua dependência dos homens, efetivada por meio do salário, já que, confinadas ao trabalho reprodutivo no momento em que este passa a ser desvalorizado, estas dependiam dos salários de seus maridos para sua subsistência³⁴. O que Tristán acompanhou foi, portanto, o despontar de um processo de divisão sexual do trabalho, momento privilegiado para notar o entrelaçamento entre a opressão das mulheres e a exploração da classe proletária. Em *União operária* (1843), portanto, quando advoga por uma união de classe, ponderando os efeitos da exploração do trabalho destinado às mulheres à exploração dos trabalhadores do chão de fábrica, Tristán parece confrontar precisamente este jogo de forças. “Na vida dos operários a mulher é tudo. – Ela é a única providência. – Se ela lhe falta, lhe falta tudo. [...] – No entanto, que educação, que instrução, que direção, que desenvolvimento moral ou físico recebe a mulher do povo? Nenhum” (TRISTÁN, 2015, p. 116). A autora, assim, dedica-se a analisar os efeitos de posicionar a mulher como ser inferior aos homens, ou como a verdadeira “pária” da sociedade. Tristán parece convencida de que reclamar direitos para as mulheres é fundamental para resolver os males da classe operária: é preciso partir da instrução às mulheres, já que são estas a base da instrução das meninas e meninos. Para Tristán, a lei que subjuga a mulher e a priva de instrução oprime imediatamente os homens proletários. Embora a autora não se detenha na demonstração dessa premissa ou bem em sua gênese, estabelece, com isso, um importante vínculo entre a opressão contra a classe trabalhadora e os efeitos da opressão contra as mulheres e deixa um legado crítico que ainda pode ser sentido nas críticas feministas contemporâneas.

Por outro lado, ainda, se feminismo e mulheres parecem ter uma relação imediata, seria preciso lembrar que, em 1871, “feminismo” não seria outra coisa senão um diagnóstico médico para uma doença que acometia, sobretudo, homens que sofriam de tuberculose. Cunhado pelo médico francês Faneau de Cour, “feministas” eram estes que, por efeito do estado tuberculoso, experimentavam a falência no desenvolvimento dos atributos masculinos. Ainda, em 1872, “feminista” era, para o filho de Alexandre Dumas, um insulto àqueles homens que apoiavam as lutas pelo sufrágio feminino. Apenas algum tempo depois, lembra Preciado (2018, p. 7), foi que

criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago – embora em valores inferiores – quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação de capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como ‘trabalho de mulheres’” (FEDERICI, 2017, p. 145).

³⁴ “A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. [...] O que é mais importante, a separação entre produção e reprodução criou uma classe de mulheres proletárias que estavam tão despossuídas como os homens mas que, diferentemente deles, quase não tinham acesso aos salários” (FEDERICI, 2017, p. 145-146).

mulheres eleitoras e anticolonialistas teriam realizado um movimento que poderíamos aqui descrever como uma espécie de “apropriação consciente do negativo”, ou seja, um uso positivo de uma categoria até então utilizada em tom depreciativo³⁵. Uma apropriação consciente da negação aconteceria quando um grupo passa a se definir não tendo por base uma identificação naturalizada ou fixada sobre qualquer critério essencialista, mas a partir de uma “coalizão consciente”, uma “afinidade”, um “parentesco político” (HARAWAY, 2000, p. 49). Longe de ser caracterizado por fundamentos identitários essencialistas, a identidade apareceria nesse caso apenas como “o produto do poder da consciência de oposição” (*Ibid.*) em uma situação política localizada. Feminismo apareceria aí como uma questão mais tática do que identitária.

À sua própria maneira, Federici se inscreve na tradição dos movimentos feministas, buscando fazer da categoria “mulheres” mais um catalisador tático de lutas sociais contra todas as formas de opressão do que um marcador excludente de pertencimento a uma identidade pré-fixada. Silvia Federici nasce em 1942, em Parma, na Itália, e desenvolve, a partir de sua juventude, um extenso percurso de trabalho intelectual e militante até a presente data. Na Itália, cresce em um cenário pós Segunda Guerra que a faz se confrontar, como a muitas outras mulheres de sua geração, com as demandas pelo trabalho reprodutivo: diante da aniquilação de mais de setenta milhões de pessoas nos dois conflitos mundiais, Federici narra que as mulheres já não se sentiriam mais tão incitadas pelos “atrativos da domesticidade” ou pela perspectiva de “produzir mais trabalhadores e soldados para o Estado” (2019a, p. 20). O “que moldou nossa relação com a reprodução no pós-guerra, sobretudo na Europa, foi a memória da carnificina na qual nascemos” (*Ibid.*, p. 20-21). A guerra deixou “enterrado sob os escombros” o “modelo da família pré-guerra” (*Ibid.*, p. 20): para Federici, os efeitos devastadores que se puderam notar dos conflitos mundiais sobre a organização familiar repercutiram na concepção das pautas feministas de sua geração. Nesse sentido, a autora avalia que a perspectiva antiguerra talvez tenha sido um dos principais fatores pelos quais as feministas de seu tempo não poderiam adotar uma “atitude reformista” com relação à casa, à família e ao trabalho doméstico (*Ibid.*, p. 21). Diferentemente do que havia sido feito nas críticas feministas até então, não seria mais possível traçar teoria e prática que defendessem apenas o rearranjo da casa e da distribuição das tarefas domésticas (*Ibid.*): pareceu preciso se desidentificar completamente com a reprodução, com a função reprodutiva (*Ibid.*, p. 22).

No verão de 1967, muda-se para os Estados Unidos, onde estabelece suas principais relações de trabalho e ativismo. Para a autora, foi este um momento decisivo e politicamente

³⁵ Esta ideia aparece em Donna Haraway como “consciente apropriação da negação” e é referida à Chela Sandoval.

formativo: primeiro, expôs Federici “ao legado da escravidão, do racismo, do imperialismo” (*Id.*, 2018)³⁶; além disso, a mudança de país acirrou a falta de identificação com a reprodução, culminando na fundação, junto de outras feministas, do “International Feminist Collective”. De 1972 a 1977, Federici integra o movimento “International Wages for Housework”³⁷ (Campanha Internacional Salários para o trabalho doméstico). O movimento tem sua gênese política marcada por um ponto crucial: a recusa em definir o campo do trabalho – sua exploração e o poder de revoltar-se contra ele – apenas a partir da presença de um salário. Dito de outro modo, era a perspectiva de enxergar o trabalho – no âmbito de sua produção de valor – para além da remuneração que precisava a pertinência do movimento. “No nosso caso”, diz Federici (2019a, p. 67), “trata-se do fim da divisão entre as mulheres ‘que de fato trabalham’ e mulheres ‘que não trabalham’ (elas são ‘apenas donas de casa’)”.

No momento de constituição do movimento WfH, portanto, eram duas as principais perspectivas teóricas e políticas que tentavam explicar as raízes da opressão sexual: as feministas radicais e as feministas socialistas. De um lado, as primeiras eram essas que, com um esforço teórico essencialmente feminista, tentavam explicar as origens do patriarcado (SCOTT, 2017, p. 77). Primeiro, colocavam-se a questão em termos de subordinação das mulheres aos homens e, depois, para este problema, encontravam explicação na “necessidade” de dominação do macho (*Ibid.*). Haveria, para essas teóricas, uma mistificação ideológica da natureza do trabalho reprodutivo das mulheres por parte dos homens, o que determinaria a tarefa da libertação das mulheres: uma compreensão mais apurada do que é o processo de reprodução (*Ibid.*). Os principais nomes dessa linhagem são Sulamith Firestone, Kate Millet e Catherine Mackinnon. Segundo esta última, a sexualidade seria, para o feminismo, aquilo que o trabalho é para o marxismo: o que mais nos pertence e o que mais nos é alienado (*Ibid.*).

Haveria, contudo, dois principais problemas nesta perspectiva. Em primeiro lugar, o primado do gênero em relação às outras relações sociais é tão absoluto que, com efeito, tem-se uma análise em que a desigualdade de gênero aparece apartada das outras desigualdades. Em segundo lugar, as análises das feministas radicais se baseiam exclusivamente em diferenças físicas, quer estas derivem para uma teoria da apropriação do trabalho reprodutivo da mulher

³⁶ Essas perspectivas parecem marcar profundamente a autora, que continua até a data presente escrevendo direta ou indiretamente sobre como este legado faz funcionar uma nova divisão mundial do trabalho ou como produz espécies de populações marginais dentro do capitalismo. Cf. FEDERICI, 2019a, p. 136; *Ibid.*, p. 162; *Ibid.*, p. 277; *Id.*, 2018. Ademais, Federici não deixa de notar que desde o movimento feminista estadunidense, pelo menos desde o século XIX, é tributário dos movimentos de ascensão e libertação negra. Um desses tributos seria notado precisamente na organização do Wages for Housework Campaign: disparado por um primeiro movimento de mães, lideradas por mulheres negras e inspiradas nas lutas por direitos civis, por auxílios sociais na década de 1960. Cf. *Id.*, 2019a, p. 24; *Ibid.* p. 90-92; *Ibid.*, p. 184; *Ibid.* p. 344.

³⁷ Doravante, utilizaremos WfH para nos referirmos ao movimento.

ou para a reificação sexual. Desse modo, a história aparece como um epifenômeno, um agente das mais diversas variações para um tema que permanece imutável: nessa perspectiva, a desigualdade de gênero é sempre fixa (*Ibid.*, p. 78) e “pressupõe, um significado permanente ou inerente para o corpo humano – fora de uma construção social ou cultural – e, em consequência, a a-historicidade do próprio gênero” (*Ibid.*). Para Federici (2017, p. 16), em suma, não há uma explicação satisfatória para as raízes da exploração social e econômica das mulheres nestas teóricas do patriarcado: estas análises teriam falhado, justamente, ao admitir estruturas trans-históricas.

As feministas socialistas, por outro lado, tinham uma perspectiva próxima àquela das feministas da WfH na medida em que, primeiro, partiam de uma abordagem histórica e materialista. Em seguida, porque assumiam que, para uma história das mulheres, as relações de exploração do trabalho são inseparáveis. Finalmente, porque privilegiavam um ponto de vista das “mulheres” como trabalhadoras no capitalismo, embora a concepção de trabalho para as duas perspectivas seja bastante distinta (*Ibid.*, p. 16). Neste momento, as socialistas localizavam-se prioritariamente sob a leitura marxista-leninista de que a violência contra as mulheres e sua posição de subordinação aos homens são resíduos das relações feudais e não parte do capitalismo em curso (*Ibid.*, p. 17). Esta leitura assumiria que, enquanto “donas de casa”, as mulheres estariam de fora das relações de produção e, por isso, deteriam menos poder social em relação aos homens: é da exterioridade das relações produtivas que é deduzida a condição subordinada das mulheres e a violência daí decorrente. Isso se deve ao modo como o marxismo ortodoxo descreve o trabalho ou, bem, prolonga as descrições já presentes em Marx: exclusivamente a partir do salário e do circuito de produção de mercadorias. Em consequência, o trabalho doméstico não remunerado fica de fora das relações de trabalho, sendo considerado um resquício pré-capitalista. E dessa afirmação, desdobra-se o efeito político de que as mulheres, para saírem de sua posição subordinada, deveriam se desatrelar da natureza improdutiva das atividades que empreendem: a luta contra a opressão das mulheres deveria passar, antes, por ocupar uma função produtiva na organização capitalista do trabalho.

É verdade que há, nessa concepção, o reconhecimento de que a força de trabalho necessita ser continuamente (re)produzida para valorizar o capital, por ser consumida diariamente no processo de trabalho. Isto é, assume-se, por um lado, que o trabalhador não está essencialmente disponível para o trabalho produtivo e necessita de meios para isso (roupas, alimentação, alojamento). Nas palavras de Marx (2013, p. 245), significa dizer que o valor da força de trabalho, bem como o valor de qualquer outra mercadoria, depende de um “tempo de trabalho necessário para sua produção”. No entanto, também aí, o trabalho objetivado na força

de trabalho é aquele engajado na produção dos meios de subsistência a serem consumidos pelo trabalhador. Como indica Federici em seu artigo “Gênero em *O Capital*, de Marx” (2021, p. 61-85), o único trabalho reconhecido por Marx como necessário à (re)produção contínua da força de trabalho será o trabalho que foi outrora empregado na produção das mercadorias compradas e consumidas pelos operários. Não há nenhuma menção a como estas mercadorias precisam ainda de um trabalho que as manipule: como os alimentos são preparados, as roupas limpas e costuradas, as crianças alimentadas e nutridas³⁸. Deste modo, as atividades das mulheres ficam à parte do processo de (re)produção da força de trabalho e da produção de seu valor.

De modo distinto, as teses de Dalla Costa e James, teóricas da WfH, partem do pressuposto de que a opressão das mulheres se dá na medida de sua exploração nas relações capitalistas. Isso significa dizer, primeiro, que não haveria mais separação entre opressão e exploração, depois, que as relações de gênero teriam de ser lidas enquanto relações de classe. Em oposição ao marxismo ortodoxo, estas defendiam, portanto, que o trabalho doméstico das mulheres produz mercadorias e, conseqüentemente, produz valor (ARRUZZA, 2010, p. 98)³⁹. Uma vez que foram as mulheres “as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: a força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 17), sua exploração cumpre um papel essencial para o processo de acumulação capitalista. Para Dalla Costa, é sobre a não remuneração destas que a exploração dos trabalhadores assalariados, efetivamente, se construiu. Se o salário oculta o trabalho excedente – que não é assalariado e se destina ao lucro –, a análise do trabalho não assalariado nos permite perceber que há, de fato, um excedente ainda maior destinado ao lucro, por considerar não só o trabalho que é reconhecido pelo salário, mas também o trabalho ocultado pela não-remuneração. Com efeito, o trabalho não remunerado das mulheres funciona, aí, como base de exploração sobre a qual o trabalho assalariado se assenta e se regula, de modo que a desvalorização do trabalho reprodutivo desvaloriza também seu produto: a força de trabalho (*Ibid.*, p. 146). Assim, pode-se mesmo dizer que o trabalho não remunerado das mulheres é a condição para a desvalorização da força de trabalho (*Id.*, 2018).

³⁸ “Em *O Capital*, Marx não reconhece em nenhum momento que a produção da força de trabalho requer algum trabalho doméstico – preparar refeições, lavar e costurar roupas, formar as crianças, fazer sexo” (FEDERICI, 2021, p. 69).

³⁹ “Como demonstração de que se trata, de fato, de um trabalho produtivo, que não origina apenas valores de uso, como preconizava o marxismo ortodoxo, [...] citam casos em que uma série de serviços assegurados pelo trabalho doméstico são claramente produzidos e trocados como mercadoria. Na realidade, uma refeição pode ser preparada em casa, mas também pode ser consumida num restaurante: neste caso, ao valor da mercadoria alimento acrescenta-se o valor relativo à sua preparação. O mesmo se pode dizer em relação aos serviços de lavanderia, de limpeza e, inclusive, ao de tomar conta de crianças (quer nos infantários, quer em casa das amas) e, claro, está, igualmente à assistência a idosos e aos doentes” (ARRUZZA, 2010, p. 99).

As mulheres do movimento WfH vinham de um feminismo marxista heterodoxo: atravessado pelas teorias anticoloniais⁴⁰, operaístas, pelos movimentos estudantis e os de direitos civis (*Id.*, 2019a, p. 22). Grande parte dessa influência teria vindo a partir de grupos extraparlamentares derivados dos movimentos de maio de 1968 francês e do *Autunno caldo* de 1969 italiano. Federici já estava nos Estados Unidos quando entrou em contato com eles, mas Fortunati e Dalla Costa estiveram diretamente envolvidas na organização de grupos como o *Lotta feminista* até um rompimento que se daria em função, precisamente, da formulação do WfH (*Id.*, 2018). Assim, os ciclos de luta que culminaram no “outono quente” da Itália e sua organização em torno do pensamento operaísta parecem ter relevância para a concepção teórico-prática destas feministas. Foi entre setembro e novembro de 1969 que a Itália consolidaria aquilo que foi a terceira maior greve da história em termos de horas de trabalho perdidas: mais de um quarto dos trabalhadores italianos se envolveram nas paralisações. O 69 italiano teve por característica as reivindicações de igualdade salarial para todos os postos de trabalho, a desvinculação entre salário e produtividade e um maior controle sobre o trabalho em seu ritmo, normas e relações de poder⁴¹. Os movimentos demonstravam uma ruptura com a ética do trabalho tradicionalmente percebida nos movimentos operários até o momento: já não se perceberia mais o trabalho e a produção como valores em si, como meios pelos quais um socialismo emergiria. Em contrapartida, seria na abolição do trabalho assalariado e na rejeição de sua disciplina que uma liberdade seria possível (LIBERATO, 2021). Estes parecem ser importantes legados deixados para Federici, pois endossaram, em sua leitura, a centralidade da autonomia nas lutas dos trabalhadores, a perspectiva da disciplina do trabalho e a importância política do salário como modo de organização social no capitalismo (FEDERICI, 2019a, p. 24).

Em entrevista recente, Silvia Federici (2018) diz de sua “dívida” com o operaísmo: a partir dessa perspectiva, a autora teria deslocado sua leitura do capital. É especialmente Mario Tronti e sua obra *Operai e Capitale* (1966) a quem ela atribui as maiores reformulações de seu pensamento. É, portanto, do texto “Lenin em Inghilterra” (1964) a ideia de que é necessário inverter a relação entre o desenvolvimento capitalista e a luta dos trabalhadores. Nesse texto, Tronti passaria a identificar a luta operária como “um elemento dinâmico real (o verdadeiro ‘movente’) do desenvolvimento capitalista, afirmando a subordinação dos últimos às lutas dos

⁴⁰ Se as feministas impuseram contribuições ao ponto de vista da reprodução, não poderiam fazê-lo sem que tivesse havido, nos anos 1950-60, um avanço das lutas anticoloniais que “questionaram uma análise que, como a de Marx, se concentrava quase exclusivamente no trabalho assalariado e supunha um papel de vanguarda para o proletariado industrial metropolitano, marginalizando, assim, o lugar das pessoas escravizadas, colonizadas e não assalariadas, entre outras, no processo de acumulação e na luta anticapitalista” (FEDERICI, 2021, p. 93).

⁴¹ Cf. FEDERICI, 2019a, p. 24.

trabalhadores” (MEZZADRA, 2009). Dito de outro modo, não será a partir do desenvolvimento do capital que se vão apontar os focos de contradição e luta, mas inversamente, a partir dos múltiplos focos de luta que se apontarão os pontos de contradição do capital. Federici apreende daí que há um primado das lutas sobre o capital e que este último “não se desenvolve a partir de uma lógica autônoma, mas em resposta à luta da classe operária, que é o motor primordial da mudança social” (FEDERICI, 2018). Sua leitura da realidade social passará, doravante, por uma investigação das lutas, das contradições sociais como chave de compreensão (*Ibid.*).

Mas talvez a maior contribuição de Mario Tronti para Silvia Federici tenha sido estabelecer uma ideia de “fábrica social”, termo que nunca de fato utiliza, mas que é atribuído, pela autora, a seu texto. Segundo esta ideia, quanto mais avançado se encontra o desenvolvimento capitalista, mais a relação entre a produção capitalista e a sociedade burguesa se fariam orgânicas: menos distinções entre fábrica e sociedade, entre sociedade e Estado. Assim, em pleno desenvolvimento capitalista, a relação social aparece enquanto um momento da produção e a sociedade enquanto uma articulação da produção. Ao passo que a fábrica estende seu domínio sobre toda a sociedade, é em função da fábrica que se organiza a vida na sociedade (TRONTI *apud.* VIEL, 2022, p. 216). Segundo Federici,

Ele [Tronti] estava pensando particularmente em como os sistemas educacionais tinham sido reestruturados para preparar a juventude proletária para o trabalho industrial. Isso ressoou na nossa análise da comunidade, do lar, da família mais como centros de produção da força de trabalho, como construções capitalistas, do que os legados das relações sociais pré-capitalistas, o que era, à época, a ideia dominante até no movimento feminista (2018).

A conversão da sociedade em fábrica e a transformação das relações sociais em relações diretamente produtivas são, portanto, aspectos fundamentais da contribuição da noção de “fábrica social” para o pensamento da autora. Entretanto, enquanto Tronti se referia a uma reordenação do “‘território’ como espaço social estruturado em função das necessidades da produção fabril e da acumulação de capital” (*Id.*, 2019a, p. 25), para Federici torna-se importante pensar a “fábrica social” a partir do que chama de centros de produção da força de trabalho, isto é, do circuito da produção de capital desde a cozinha, do quarto, da casa, alcançando enfim as escolas, as fábricas, os escritórios, os laboratórios. Desse ponto de vista, seria possível afirmar que a acumulação de capital não é somente relativa à produção no chão de fábrica, mas também relativa ao trabalho de (re)produção dos trabalhadores. Nesse sentido, a leitura de Tronti ajuda a situar o trabalho reprodutivo enquanto um trabalho de produção da força de trabalho.

Ao defender a reprodução como trabalho de produção da força de trabalho, vimos que as teses de Dalla Costa e James⁴² reconfiguram o “discurso sobre as mulheres, a reprodução e o capitalismo” (*Id.*, 2017, p. 17). Uma vez que se torna produtor da mercadoria mais essencial para o capitalismo, o trabalho reprodutivo passa a ser visto como pilar do processo de produção e sua exploração como raiz da opressão das mulheres. Assim, a dominação masculina deixa de ser um resíduo das relações feudais para se inscrever no coração das relações de produção capitalistas, de modo que o patriarcado ganharia um conteúdo histórico específico. Neste ponto, seria preciso situar de que modo o capitalismo formulou uma posição específica para as mulheres em sua organização e fazer uma história das mulheres na passagem do feudalismo para o capitalismo se tornaria fundamental (*Ibid.*).

Publicado em 1984 na Itália em co-autoria com Leopoldina Fortunati, *Il grande calibano: storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale* (O grande Calibã: história do corpo social rebelde na primeira fase do capital) apresenta, portanto, um primeiro empreendimento de Federici em mapear a gênese do trabalho doméstico a partir de conteúdos históricos que ofereciam uma explicação teórica à sua formação: “a separação entre produção e reprodução, o uso especificamente capitalista do salário para comandar o trabalho dos não assalariados e a desvalorização da posição das mulheres com o advento do capitalismo” (*Ibid.*, p. 18). Publicado em 2004, *Calibã e a bruxa* continua esse projeto, mas difere dele “na medida em que responde a um contexto social diferente e a um conhecimento cada vez maior sobre a história das mulheres” (*Ibid.*, p. 19). Este contexto diz respeito, principalmente, à experiência que a autora teve na Nigéria nos anos 80: onde percebe questões que mudam o rumo de suas investigações sobre trabalho doméstico, reprodução e acumulação de capital.

Segundo a autora descreve, seu trabalho como professora na Universidade de Port Harcourt lhe deu a oportunidade de acompanhar de perto as consequências sociais das políticas de austeridade postas pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) em troca de empréstimos (*Id.*, 2019a, p. 29). Essas consequências lhe chamaram atenção, sobretudo, no ponto em que se assemelhavam muito aos processos que já havia descrito em *Il grande calibano*. Se, nesta obra, já despontavam as primeiras linhas de uma história das mulheres na transição para o capitalismo, na Nigéria esse estudo ganha novo sentido. Os anos de 1984 a 1986 foram, para o país, um ponto de inflexão: anos em que, frente à crise da dívida, o governo nigeriano passou a negociar a adoção de um programa de ajuste estrutural – o *prêt-*

⁴² As obras a que Federici se refere são *The Power of Women and the Subversion of the Community* (1971), de Dalla Costa, e *Sex, Race and Class* (1975), de James.

à-porter do Banco Mundial para a “reestruturação” econômica. O objetivo seria, em tese, fazer com que a Nigéria voltasse a competir no mercado mundial. No entanto, os pressupostos dessa tese marcariam o início de “um novo ciclo de acumulação primitiva e uma racionalização da reprodução social orientada para destruir os últimos vestígios de propriedade comunitária e relações comunitárias, impondo desse modo formas mais intensas de exploração” (*Id.*, 2017, p. 20).

Federici percebe logo que se, por um lado, os processos em curso na Nigéria atualizavam os eventos de acumulação primitiva na Europa do século XVI, por outro, seus focos de resistência faziam-na retornar às “lutas pelo comum e contra a submissão capitalista das mulheres, dentro e fora da Europa” (*Ibid.*, p. 21). Assim, quando escreve *Calibã e a bruxa*, a autora tem como interesse não apenas refazer a história de transição para o capitalismo, mas também reconstruir as lutas antifeudais ao longo da Idade Média e as lutas proletárias contra o nascimento do capitalismo, no intuito de demonstrar que a destruição dos modos de vida baseados no uso comum das propriedades se deu sempre contra muita resistência.

3.2. Reprodução como trabalho de produção de força de trabalho

Eles dizem que é amor
Nós dizemos que é trabalho não remunerado
Id., 2019a, p. 40

Quando escreve “Salários contra o trabalho doméstico”, em 1975, Silvia Federici não é a primeira a tematizar o serviço do lar não remunerado como um problema⁴³. Mesmo assim, neste ponto, Silvia Federici ainda parece se chocar com o antigo entendimento de que “as mulheres foram destinadas a ser os comuns dos homens, uma fonte natural de riqueza e serviços a ser livremente apropriada por eles tal como os capitalistas se apropriaram da riqueza da natureza” (*Ibid.*, p. 322-323). É aqui, portanto, que a autora parece escrever em favor da perspectiva adotada pelo movimento Wages for Housework (WfH), perspectiva que problematizaria radicalmente o trabalho doméstico e o deslocaria conceitualmente desde um dado naturalmente concebido (ou politicamente invisibilizado) para uma “combinação particular de serviços físicos, emocionais e sexuais que as mulheres devem desempenhar” (*Ibid.*, p. 45): um trabalho de produção da força de trabalho.

⁴³ Segundo escreve Carmen Teeple Hopkins em seu artigo “Mostly work, little play” (2017), é de Margaret Reid um dos primeiros estudos críticos sobre a exclusão do trabalho doméstico não remunerado, em 1934: *Economics of Household Production*.

Neste texto, Federici parece ter a pretensão de explicitar a pertinência da luta por salários para o trabalho doméstico como modo de resistência, demonstrando como estes têm implicação não somente econômica, mas também política. Longe de ser um pleito destinado meramente a alcançar a independência econômica, a reivindicação por salários permitiria apreender o problema do poder social das mulheres, uma vez que o não assalariamento do trabalho doméstico é o meio a partir do qual a posição das mulheres se organiza. A autora, assim, apresenta como seria preciso dar um tratamento político ao salário para compreender por que a demanda pela remuneração dá a ver a extensão do problema das mulheres.

Se, desde Marx, está claro que “o capital constrói seu domínio e se desenvolve por meio do salário, isto é, que a fundação da sociedade capitalista foi o trabalhador e trabalhadora assalariada e sua exploração direta”, não é ainda evidente como através do salário “se organiza a exploração do trabalho não assalariado” (*Ibid.*, p. 62). No caso do trabalho doméstico, isso se deve ao fato de estarmos tratando de um tipo muito particular de trabalho, um “trabalho de amor”. É certo que sob o capitalismo todos os trabalhadores estão sob a regência das relações mistificadas do salário, segundo pondera Federici: nas relações trabalhistas, este teria a função de ocultar a mais-valia ou “todo o trabalho não pago que resulta no lucro” (*Ibid.*, p. 42). No entanto, há também nessa relação de trabalho assalariado uma espécie de contrato social que permite distinguir o indivíduo do trabalho que ele exerce: não se trabalha “porque gosta, ou porque é algo que brota naturalmente dentro de você [...]. Explorado da maneira que for, você não é esse trabalho” (*Ibid.*). Por outro lado, em 1975, tratar do trabalho doméstico parece a Federici equivalente a tratar “da manipulação mais disseminada e da violência mais sutil que o capitalismo perpetuou contra qualquer setor da classe trabalhadora” (*Ibid.*). Porque foi fixado em uma posição de não-remuneração, o trabalho doméstico, no lugar de ser reconhecido como trabalho, aparenta ser um atributo natural.

Assim, em uma espécie de redundância, a realidade não assalariada do trabalho funciona para reforçar o senso comum de que o trabalho doméstico não é trabalho; enquanto a invisibilidade deste trabalho e o senso comum reforçam, por sua parte, sua fixação não assalariada. E uma vez que o trabalho doméstico se torna atributo natural feminino, uma vez que é “totalmente naturalizado e sexualizado”, Federici afirma que “todas nós, enquanto mulheres, somos caracterizadas por ele. [...] Podemos não servir a um homem, mas todas estamos em uma relação de servidão no que concerne ao mundo masculino como um todo” (*Ibid.*, p. 46). Em 1975, para Federici, ocupar uma posição feminina na sociedade capitalista

passaria necessariamente pela construção do papel da dona de casa⁴⁴. Eis por que a reivindicação por salários para o trabalho doméstico seria uma demanda pertinente à toda posição social das mulheres, de maneira geral, quando Federici escreve este texto.

Reivindicar por salários, deste modo, será uma estratégia para visibilizar a artificialidade do papel da dona de casa, desnaturalizar a relação da mulher com o trabalho doméstico, tanto em seu aspecto mais imediato, quanto em seu aspecto mais sutil e “traíçoeiro”, a feminilidade (*Ibid.*, p. 48). Colocado sob o aspecto de seu valor, o trabalho doméstico passaria, doravante, a ser objetivado como trabalho, notado em seu aspecto produtivo. Esta definição, quando atrelada à demanda por um salário, tentaria demonstrar que as “virtudes femininas” correspondem a um “tempo de trabalho necessário para a produção”: já estão incluídas nas relações de produção, já possuem valor econômico calculável para o capital e já são, nessa perspectiva, trabalho em sentido estrito. Em função desta demanda por salários *contra* o trabalho doméstico, Federici consegue, primeiro, visibilizar a enorme quantidade de trabalho não remunerado que o capital tem mobilizado das mulheres e, depois, recusar este trabalho quando ele aparece como expressão de uma natureza fundamental das mulheres (*Ibid.*, p. 47). Dessa forma, reivindicar por um salário para o trabalho doméstico seria uma forma tática de se posicionar contra o trabalho doméstico enquanto posição social natural às mulheres. Esse deslocamento da definição do trabalho doméstico para um trabalho que produz força de trabalho fica visível no texto “Contraplanejamentos da cozinha”, de Federici com Nicole Cox, também de 1975:

O trabalho doméstico é muito mais do que limpar a casa. É servir aos assalariados física, emocional e sexualmente, preparando-os para o trabalho dia após dia. [...] Isso significa que por trás de toda fábrica, de toda escola, de todo escritório, de toda mina, há o trabalho oculto de milhões de mulheres que consomem sua vida e sua força em prol da produção da força de trabalho que move essas fábricas, escolas, escritórios ou minas. É por isso que até hoje, tanto nos países “desenvolvidos” como nos “subdesenvolvidos”, o trabalho doméstico e a família são os pilares da produção capitalista. A disponibilidade de uma força de trabalho estável e disciplinada é uma condição essencial da produção em cada um dos estágios do desenvolvimento capitalista (*Ibid.*, p. 68-69).

⁴⁴ “Desde que ‘feminino’ se tornou sinônimo de ‘dona de casa’, nós carregamos para qualquer lugar essa identidade e as ‘habilidades domésticas’ que adquirimos ao nascer. É por isso que as possibilidades para mulheres são tão frequentemente uma extensão do trabalho doméstico, e o nosso caminho ao assalariamento muitas vezes nos leva a mais trabalho doméstico. O fato de que o trabalho doméstico não é assalariado tem dado a essa condição socialmente imposta uma aparência de naturalidade (‘feminilidade’) que nos afeta independentemente do que fizermos” (FEDERICI, 2019a, p. 74).

Esta perspectiva discute diretamente com a leitura marxiana da reprodução⁴⁵: em Marx, a valorização total do capital depende de que se reproduzam “os músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos trabalhadores existentes” (2013, p. 647) e que se produzam novos trabalhadores. Vimos que há aí o reconhecimento de que o valor da força de trabalho depende do processo contínuo de sua (re)produção, mas vimos também que, nas descrições de Marx, esta (re)produção dependerá exclusivamente do consumo de meios de subsistência e ficará restrita ao circuito das mercadorias.

Nesse sentido, dizer que o trabalho doméstico é uma instância da produção capitalista é expor a função específica designada às mulheres na divisão capitalista do trabalho (FEDERICI, 2019a, p. 71). Ao que parece, esta função está muito próxima do disciplinamento da força de trabalho: tendo por objetivo a acumulação capitalista, o trabalho reprodutivo funciona estabilizando e disciplinando os trabalhadores. A esse respeito, Federici parece refletir que há um movimento de mão dupla, em que “o capital os disciplinou por meio de nós [mulheres] e nos disciplinou por meio deles” (*Ibid.*, p. 52). O capital, assim, “matou dois coelhos com uma cajadada só” (*Ibid.*, p. 44). Por um lado, captura um largo montante de trabalho gratuito e assegura-se de que as mulheres não lutem contra essa situação de trabalho, já que não a configuram como tal – veem-na, ao contrário, como se fosse “a melhor coisa da vida” (*Ibid.*), chancela que “sim, querida, você é uma mulher de verdade” (*Ibid.*). Por outro lado, ao esconder o trabalho das mulheres sob a não remuneração, o capital endossa o disciplinamento do homem trabalhador, pois torna “sua” mulher dependente de seu trabalho e seu salário.

A institucionalização dessa disciplina vem, sobretudo, com a família nuclear (*Ibid.*, p. 73). Baseia-se, principalmente, no estabelecimento de uma relação de dependência que, para Federici, mantém as mulheres presas aos serviços domésticos, dependentes dos salários de seus maridos e os homens presos a seus empregos, com o encargo de prover para suas famílias. Desta forma, Federici pode afirmar que:

A forma que a relação assalariada mistificou a função social da família é uma extensão da forma com que o capital mistificou o trabalho assalariado e a subordinação das nossas relações ao “nexo monetário” (*Ibid.*, p. 77).

⁴⁵ Cf. MARX, 2013, p. 647 “Quando o capitalista converte parte de seu capital em força de trabalho, ele valoriza, com isso, seu capital total e mata dois coelhos de uma cajadada. Ele lucra não apenas com o que recebe do trabalhador, mas também com o que lhe dá. O capital que foi alienado em troca da força de trabalho é convertido em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir os músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores. Dentro dos limites do absolutamente necessário, portanto, o consumo individual da classe trabalhadora é a reconversão dos meios de subsistência, alienados pelo capital em troca da força de trabalho, em nova força de trabalho a ser explorada pelo capital. *Tal consumo é a produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador*” (grifo nosso).

Afinal, se é possível afirmar, com Marx, que o salário oculta a parte não assalariada do trabalho, que se destina ao lucro, seria preciso retomar a noção de “fábrica social” para compreender a “extensão da subordinação das nossas relações familiares e sociais às relações de produção” (*Ibid.*). Vimos, a partir de Tronti, que o desenvolvimento do capitalismo pressuporia a extensão da fábrica sobre a sociedade a ponto de se tornarem, cada vez mais, indistintas. Desse modo, a relação social passa a ser integrada como um momento da produção, “de modo que todos os momentos da vida operam em função da acumulação de capital” (*Ibid.*). Já vimos que isso deriva, em Federici, para uma leitura do trabalho reprodutivo enquanto produção de força de trabalho. A família será lida, então, como o meio a partir do qual o não-assalariamento se institucionaliza enquanto uma disciplina para ambos os gêneros como divisão desigual do trabalho (*Ibid.*, p. 73). De todo modo, em Federici, a reprodução será a peça através da qual o capitalismo investe na produção do corpo feminino, bem como em sua repressão. Desse modo, a reprodução será um elemento chave para a transformação das mulheres em máquinas de produção de força de trabalho, mas, ao mesmo tempo, o sítio de suas resistências contra as opressões de gênero e ao capitalismo.

Segundo Federici, a família, como se a conhece no Ocidente, não é uma estrutura pré-capitalista, mas deriva do próprio capital como “uma instituição que deveria garantir a quantidade e a qualidade da força de trabalho e o seu controle” (*Ibid.*, p. 72). É, portanto, apenas diante das grandes epidemias na Europa, da destruição do proletariado por trabalho exaustivo e, mais importante, das lutas proletárias que deixaram a Inglaterra, nas décadas de 1830 e 1840, à beira de uma revolução que Federici situa sua emergência. Estes eventos teriam, então, desdobrado a necessidade de reproduzir e disciplinar a força de trabalho, levando, enfim, “o capital a organizar a família nuclear como o centro de produção da força de trabalho” (*Ibid.*). Um pouco mais tarde, no auge da industrialização, cria-se a figura da “dona de casa” em tempo integral, aquela que se situa na família enquanto centro de produção do trabalho reprodutivo (*Ibid.*, p. 334). Por um lado, a autora sublinha o fato de que as grandes transformações industriais nas relações de produção – quer dizer, a passagem da mais-valia absoluta para a mais-valia relativa, em termos marxianos – exigiram uma exploração mais intensiva de trabalho e, para apoiar essa exigência, houve também um maior investimento feito na reprodução dessa força de trabalho. Isto é, por um lado, a valorização da força de trabalho com o desenvolvimento de uma nova função de trabalho reprodutivo e instituição associada a ele (a família). Por outro lado, esse novo grande investimento na reprodução significa, em última instância, um investimento na pacificação dos trabalhadores do sexo masculino (*Ibid.*). Mas se o século XIX

foi o auge do processo de constituição do trabalho reprodutivo como atribuição feminina, seria preciso pensar esta história de modo mais extenso. Isso pode ser feito situando o trabalho reprodutivo a partir dos procedimentos de acumulação primitiva e das mudanças então empreendidas na posição social das mulheres.

3.3. Acumulação primitiva

No capítulo 23 de *O capital*, Marx diz haver, em torno da acumulação de capital, um círculo vicioso: esta pressupõe a mais-valia, a mais-valia pressupõe a produção capitalista e a produção, ainda, só se torna possível sob a condição de que haja um grande acúmulo de capital e força de trabalho retido em poucos pares de mãos oligarcas. Só parecemos encontrar saída desse movimento em círculos se supomos um momento prévio à acumulação capitalista, que não é resultado de seu modo de produção, mas sua inauguração. Estaríamos diante do momento em que uma concentração foi forjada, sem a qual o capitalismo jamais se reproduziria: uma acumulação “primitiva” (MARX, 2013, 785). Isto é, se o capital tem por condição o encontro entre o possuidor de meios de produção e subsistência, de um lado, e o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho, de outro (*Ibid.*, p. 245), logo fica claro que esta relação não é histórico-natural e nem comum a todos os períodos históricos (*Ibid.*, p. 244). Esta relação social “é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social” (*Ibid.*). Assim, em Marx, o conceito de acumulação primitiva estabeleceria dois pontos centrais: que o capitalismo teve seu desenvolvimento alicerçado em uma concentração prévia de capital e trabalho e que a riqueza capitalista tem por fonte a separação dos trabalhadores de seus meios de produção (FEDERICI, 2017, p. 117).

Ora, a análise da acumulação primitiva permite enxergar como o processo de transição do feudalismo para o capitalismo foi marcado pela violência como agente de mudança: a concentração de capital e trabalho e a expropriação de terras do campesinato foram forjados sobre saques, cercamentos, abusos, terror, sangue e fogo – práticas promovidas pela burguesia e sustentadas na ação do Estado. No entanto, em Marx, esses processos são descritos sob a perspectiva quase exclusiva do trabalhador industrial assalariado, o que implica uma análise restrita aos aspectos da separação dos trabalhadores de seus meios de produção e da constituição de um trabalhador “livre” (*Ibid.*, p. 118). É neste sentido que, quando retoma a discussão marxiana, Federici precisa defender alguns pontos que lhe parecem lacunares na análise de Marx. A autora defende que a expropriação de terras do campesinato europeu e a colonização

não foram os únicos processos pelos quais se constituiu e acumulou um proletariado mundial. Nesse processo, foi igualmente necessário transformar o corpo em “máquina de trabalho” e sujeitar as mulheres à reprodução da força de trabalho (*Ibid.*, p. 119). Foi necessário, principalmente, destruir o poder das mulheres sobre seus corpos, objetivo alcançado a partir da grande caça às bruxas. Assim, a acumulação primitiva deveria ser lida não somente como uma acumulação de força de trabalho e de capital, mas também como uma acumulação de diferenças entre a classe trabalhadora, de modo que “as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a ‘raça’ e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (*Ibid.*). Para Federici, a implantação de divisões sobre o corpo do proletariado intensifica e oculta a extensão da exploração do trabalho, tornando-se a forma de escravidão mais brutal e traiçoeira (*Ibid.*). Em consequência, seria impossível afirmar que a chegada do capitalismo traz qualquer progresso histórico ou que a acumulação primitiva liberta o trabalhador, como tem sido corrente entre alguns marxistas, segundo Federici.

Esse argumento exige que Federici retroceda para demonstrar que, longe de ter sido fruto de um desenvolvimento evolutivo “que deu à luz forças que estavam amadurecendo no ventre da antiga ordem”, o “capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal” (*Ibid.*, p. 44). Percebemos, assim, que a sociedade feudal que precede a chegada do capitalismo não era um mundo estático, mas, antes, atravessado por intensos levantes camponeses: o retrato de “uma luta de classes incansável” (*Ibid.*, p. 54). O contexto das lutas camponesas era particularmente interessante para as mulheres. De saída, nas relações feudais, as servas dependiam menos de seus parceiros e eram a eles menos subordinadas do que seriam as mulheres modernas na sociedade capitalista (*Ibid.*, p. 51). Isso se dava, em partes, porque o trabalho feudal se organizava em torno da subsistência e, enquanto tal, não estava ainda dividido entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho. Desse modo, todo trabalho contribuía para o sustento familiar: uma divisão sexual do trabalho era mais branda e menos exigente (*Ibid.*, p. 52). Por outro lado, nas cidades medievais, notava-se a crescente autonomia das mulheres: viviam sozinhas, como chefes de família, agregadas em comunidades, compartilhando moradia com outras mulheres. Trabalhavam em postos antes designados a homens como “ferreiras, açougueiras, padeiras, candeieiras, chapeleiras, cervejeiras, cardadeiras de lã e comerciantes” (*Ibid.*, p. 64). No século XIV, tornam-se também professoras, médicas, cirurgiãs. Ainda, nos movimentos heréticos, as mulheres ocupavam uma elevada posição social (*Ibid.*, p. 83). Se a heresia teve um papel fundamental nas lutas antifeudais ao denunciar as hierarquias sociais e redefinir o sentido do trabalho, da propriedade e da acumulação de riquezas, não se pode esquecer o papel que teve

na proposição de códigos para a reprodução sexual e para a situação das mulheres dentro de seus movimentos. Dentro destes, era comum que as mulheres fossem consideradas iguais e que desfrutassem dos mesmos direitos que os homens: as mulheres podiam formar comunidades entre si, compartilhar a mesma moradia com os homens mesmo sem vínculo matrimonial e podiam alcançar papéis sacerdotais em algumas seitas. Igualmente notável era o controle reprodutivo que as mulheres pareciam exercer: de acordo com as numerosas referências nos penitenciais eclesiásticos, as hereges abortavam e utilizavam contraceptivos (as “poções para esterilidade” ou *maleficia*) (*Ibid.*, p. 84).

Em fins do século XIV, as revoltas dos camponeses contra os senhores feudais – que tinham por objetivos principais preservar seu excedente de trabalho e conquistar direitos jurídicos e econômicos – então se massificam, tornando-se constantes e, prioritariamente, armadas (*Ibid.*, p. 54). Diante desta ameaça do proletariado medieval e de um crescente conflito de classes, uma nova aliança se forma: burguesia e nobreza se unem no empreendimento de uma “ofensiva global” que estabelece “as bases do sistema capitalista mundial, no esforço implacável de se apropriar de novas fontes de riqueza, expandir sua base econômica e colocar novos trabalhadores sob seu comando” (*Ibid.*, p. 116). É, então, a partir da expropriação dos trabalhadores, da dissolução dos laços comunais e contra as alternativas sociais que despontavam com as revoltas camponesas, que têm início os processos de acumulação primitiva. No entanto, como já vimos Federici argumentar, a mencionada aliança de classe, na condução do processo contrarrevolucionário, não produz uma classe proletária homogênea, mas se baseia em sua divisão interna (SOUZA RAMOS, 2020, p. 206).

Neste ponto, as mulheres atuavam na resistência contra a expropriação das terras comunais e contra a perda de controle de seus corpos, e logo passam a ser vistas como focos de luta a serem combatidos. As estratégias contrarrevolucionárias incluem, então, a criação de uma divisão de gênero no interior dos trabalhadores para enfraquecer a coesão de seus laços e demandas. Estas estratégias podem ser notadas em seu mais alto grau na política sexual fragmentadora empreendida por príncipes e autoridades municipais através da legalização e promoção do estupro coletivo, bem como da institucionalização da prostituição através de bordéis municipais. Com isso, a solidariedade que se havia alcançado com a luta antifeudal vai sendo debilitada, ao passo que as mulheres vão sendo degradadas em um clima cada vez mais misógino. Juntas, essas políticas foram um “remédio útil contra a turbulência da juventude proletária” (FEDERICI, 2017, p. 105), ao passo que cumpriam um importante papel na insensibilização da população frente a violência contra as mulheres, o que preparou o terreno para a caça às bruxas que teria início nesse mesmo período (*Ibid.*, p. 104).

Mas só conseguimos apreender, efetivamente, o alcance desta cisão intraclasse, se a colocamos à luz de seu maior estágio de desenvolvimento: a divisão sexual do trabalho exigida pelo capitalismo. O que notamos nos processos de acumulação primitiva é, então, que ao lado da separação dos trabalhadores de seus meios de produção – a terra –, houve também uma importante separação entre a produção e a reprodução. A privatização da terra se deu a partir de longas campanhas de expropriação, cercamentos, fim dos direitos consuetudinários e guerras: deixando seus rastros na miséria e fome dos trabalhadores e no fim da agricultura em campos abertos ou das terras comunais. As terras comunais “eram a base material sobre a qual podia crescer a solidariedade e a sociabilidade campesina. Todos os festivais, os jogos e as reuniões da comunidade camponesa eram realizados nas terras comunais” (*Ibid.*, p. 138). Tinham, portanto, uma importante função para as mulheres como centros em que exerciam sua autonomia, subsistência e sociabilidade. A expropriação traz, então, uma perda sem precedentes para as mulheres: sobretudo, porque, a privatização da terra e a passagem das relações sociais à regência do nexos monetário resultam no confinamento das mulheres ao trabalho reprodutivo e na absoluta desvalorização desse trabalho (*Ibid.*, p. 145).

Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago – embora em valores inferiores – quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação de capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como “trabalho de mulheres” (*Ibid.*).

Se, na Europa pré-capitalista, o acesso das mulheres às terras e a outros bens comuns atenuava sua subordinação aos homens, no novo regime capitalista “as próprias mulheres se tornaram bens comuns”, algo que, sobre as bases da separação entre reprodução e produção, transforma seu trabalho em “um recurso natural que estava fora da esfera das relações de mercado” (*Ibid.*, p. 192). Some-se a isso as mudanças que se vão passando dentro da família: cada vez mais separada da esfera pública, a família vai adquirindo suas principais feições ao se transformar em centro de produção da força de trabalho.

Complemento do mercado, instrumento para a privatização das relações sociais e, sobretudo, para a propagação da disciplina capitalista e da dominação patriarcal, a família surgiu no período de acumulação primitiva

também como a instituição mais importante para a apropriação e para o ocultamento do trabalho das mulheres (*Ibid.*, p. 193).

É talvez com o início da instituição das famílias que encontramos os maiores efeitos da separação entre produção e reprodução. Com o novo modo de produção, as mulheres passam a ficar excluídas do recebimento dos salários, à medida em que seu trabalho no cuidado das necessidades físicas e emocionais de seus parceiros homens e seus filhos passa a ser cada vez mais necessário para a sobrevivência destes. Federici destaca que mesmo em organizações em que as mulheres trabalhavam ao lado de seus maridos, produzindo diretamente para o mercado, era o marido que recebia o salário de sua esposa. Isso ocorria também com as trabalhadoras inglesas assim que se casavam: estas perdiam os direitos legais sobre seus rendimentos mesmo quando o trabalho realizado era o de amamentação. Essa política, “que impossibilitava que as mulheres tivessem o próprio dinheiro, criou as condições materiais para sua sujeição aos homens e para a apropriação de seu trabalho por parte dos trabalhadores homens. É nesse sentido que falo do patriarcado do salário” (*Ibid.*, p. 195). Há, assim, por meio do salário, o início de uma estruturação social em que o capitalismo controla e acumula os corpos e o trabalho dos não-assalariados. Essa estruturação constitui, justamente, uma divisão sexual do trabalho e, por sua vez, desvaloriza o papel social das mulheres em relação ao que se podia notar no período anterior.

É claro que, se é notável que a acumulação primitiva capitalista é um processo marcado pela violência como agente de mudança, essa violência também tem seu papel nestes acontecimentos descritos por Federici. Não apenas os cercamentos de terra e a expropriação do trabalhador marcam a pré-história do capitalismo, mas também uma expropriação do controle reprodutivo que as mulheres tinham sobre seus corpos, expropriação dos saberes que tinham e exerciam enquanto curandeiras populares e parteiras. A partir da transição para o capitalismo, as mulheres foram sendo violentamente criminalizadas, jogadas a uma “zona de ilegalidade circunscrita pelo campo da bruxaria” (SOUZA RAMOS, 2020, p. 206). Então que se entenda que a grande caça às bruxas dos séculos XVI e XVII – e o terror que a prática disseminou no corpo social – foi uma série de eventos que se desenrolaram no contexto da acumulação primitiva com objetivo de exterminar mulheres dissidentes, arregimentar a classe trabalhadora e acumular força de trabalho.

Deveria parecer significativo o fato de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra vagabundos e mendigos, e de ter chegado a seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a “guinada” capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o ponto máximo do seu poder,

ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história (FEDERICI, 2017, p. 292-293).

É nessa medida que se pode dizer que, por um lado, a acumulação primitiva é a acumulação de força de trabalho e de capital, mas, por outro lado, é a acumulação de diferenças dentro da classe trabalhadora. Isto significa dizer que a construção de uma nova ordem patriarcal, que torna “as mulheres servas da força de trabalho masculina, foi de fundamental importância para o desenvolvimento do capitalismo” (*Ibid.*, p. 232): sobre as bases dessa nova ordem, impôs-se uma nova divisão sexual do trabalho que passou a diferenciar as tarefas a serem realizadas por homens e mulheres, mas também outros aspectos de suas vidas e relações com o mundo. Assim, a divisão sexual do trabalho “foi, sobretudo, uma relação de poder, uma divisão dentro da força de trabalho, ao mesmo tempo que um imenso impulso à acumulação capitalista” (*Ibid.*). Foi, então, sobre a diferença de poder entre homens e mulheres e o ocultamento do trabalho não remunerado das mulheres – invisibilizado sob a aparência de um bem comum disponível naturalmente – que se amplia a possibilidade de exploração da parte não remunerada da jornada de trabalho. Isso é conseguido, na maior parte das vezes, pela acumulação do trabalho feminino através dos salários masculinos. Contudo, se é possível situar os trabalhadores homens como “cúmplices desse processo” de acumulação primitiva, “tendo em vista que tentaram manter seu poder com relação ao capital por meio da desvalorização e da disciplina das mulheres, das crianças e das populações colonizadas pela classe capitalista” (*Ibid.*, p. 234), também seria preciso dizer que estes sofreram os efeitos da “‘desacumulação primitiva’ de seus poderes individuais e coletivos” (*Ibid.*), isto é, uma alienação do poder que tinham enquanto camponeses relativamente autônomos a partir de uma lógica da disciplina do trabalho.

3.4. Corpo

Como dissemos, o processo de acumulação primitiva é relido por Federici a partir de uma acumulação de diferenças dentro da classe proletária, mas não é só isso. Para que o capitalismo pudesse se desenvolver, foi também preciso transformar o corpo em “máquina de trabalho” e destruir o poder das mulheres sobre seus corpos para sujeitá-las à reprodução da força de trabalho. É nesse contexto que Federici passa a analisar o que chama de uma “luta contra o corpo rebelde”: o processo de disciplinamento do corpo, como uma tentativa do Estado e da Igreja de transformar as potencialidades individuais em força de trabalho (*Ibid.*, p. 240). Federici aponta que a burguesia teria cedo descoberto que “a ‘liberação da força de trabalho’ – quer dizer, a expropriação das terras comuns do campesinato – não foi suficiente para forçar os

proletários despossuídos a aceitar o trabalho assalariado” (*Ibid.*, p. 245). Assim, junto à violência e à repressão das classes dominantes, pôde-se observar a emergência de um novo conceito de pessoa, cuja encarnação ideal se concretiza no conflito entre a razão e as paixões do corpo. Esse conceito aponta para uma transformação radical do indivíduo e requisita uma erradicação daqueles comportamentos inadequados a uma disciplina estrita de trabalho. Por um lado, essa concepção toma forma em uma nova política sobre o corpo que o estabelece como fonte de todos os males. Por outro, o corpo aparece aí não somente como uma “besta inerte diante dos estímulos de trabalho, mas como um recipiente de força de trabalho, um meio de produção, a máquina de trabalho primária” (*Ibid.*, p. 249). E esta última é a razão pela qual encontramos também muito interesse em relação ao corpo.

É a partir daí que Federici explica a dedicação das filosofias mecanicistas em conceber o corpo e perceber nele “um novo espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades” (*Ibid.*, p. 252).

A concepção de que o corpo era algo mecânico, vazio de qualquer teleologia intrínseca – as “virtudes ocultas” atribuídas ao corpo tanto pela magia natural quanto pelas superstições populares da época –, pretendia fazer inteligível a possibilidade de subordiná-lo a um processo de trabalho que dependia cada vez mais de formas de comportamento uniformes e previsíveis. Uma vez que seus mecanismos foram desconstruídos e ele próprio foi reduzido a uma ferramenta, o corpo pôde ser aberto à manipulação infinita de seus poderes e de suas possibilidades (*Ibid.*, p. 253).

Nesse sentido, essa concepção aponta para a acentuação da sujeição dos corpos, mas também para a ampliação de sua utilização social (*Ibid.*). O que significa dizer, para Federici, que se não renunciavam ao corpo, ao conceituá-lo de tal forma, esses filósofos tornavam-no inteligível e controlável. A mecanização do corpo serviria, aí, para regularizar e automatizar o indivíduo à disciplina de trabalho capitalista. É, portanto, que a autora encontra na especulação desses filósofos as primeiras conceitualizações sobre os processos da acumulação primitiva: a transformação do corpo em máquina de trabalho. No entanto, essa transformação só se deu – nas palavras de Federici, este “saber” só se converteu em “poder” – com a destruição de uma série de crenças pré-capitalistas por parte do Estado. A bruxaria e a perspectiva mágica do mundo entrariam aí como modos de existência que eram predominantemente incompatíveis com esta nova relação de corpo que estava sendo gestada. Uma vez que essas práticas apareciam como formas ilícitas de poder e como formas de obtenção do que se deseja sem trabalhar, a racionalização capitalista do trabalho exigia sua erradicação. Não seria possível racionalizar o trabalho fazendo a manutenção de práticas que o rechaçam de tal maneira. Assim, Federici traça o que chama de “batalha contra o corpo” (*Ibid.*, p. 284): “uma tentativa de racionalizar a

natureza humana, cujos poderes tinham que ser reconduzidos e subordinados ao desenvolvimento e à formação da mão de obra” (*Ibid.*). Neste processo, segundo a autora, o corpo vai sendo continuamente “politizado, desnaturalizado e redefinido como ‘outro’, o objeto limite da disciplina social” (*Ibid.*). Aquele contra quem se empreendem os esforços, mas, ao mesmo tempo, de quem não se pode prescindir, por isso o surgimento de uma disciplina-trabalho. Assim, o nascimento do corpo no século XVII teria também marcado seu fim,

uma vez que o conceito de corpo deixaria de definir uma realidade orgânica específica e se tornaria, em vez disso, um significante das relações de classe e das fronteiras movediças, continuamente redesenhadas, que essas relações produzem no mapa da exploração humana (*Ibid.*).

Por privilegiar um outro tipo de relação entre os elementos naturais, o tempo e o espaço, a magia constituía um obstáculo para o princípio de responsabilidade individual e de racionalização do trabalho. Por se contrapor a esses princípios e obstaculizar a generalização do processo de exploração do trabalho, a magia parecia ser, sobretudo, um modo de rejeição ao trabalho, de insubordinação e de resistência. Assim, a organização capitalista do trabalho deveria rejeitar isto que ameaçava sua existência: “desencantar” o mundo para dominá-lo (*Ibid.*, p. 313). É a partir deste processo que Federici introduz a caça às bruxas: trata-se de um processo que “destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social” (*Ibid.*, p. 294).

Segundo Federici, é em meados do século XVI que se deve situar o aumento dos julgamentos de mulheres como bruxas. As perseguições – tendo sido uma iniciativa passada da Inquisição às cortes seculares – encontraram seu ápice entre 1580 e 1630, um momento em que já se podia notar o despontar do capitalismo mercantil em lugar das relações feudais. Nesse momento, a preocupação com o crime de bruxaria ocupava o terreno social em sua vastidão, “[j]uizes, advogados, estadistas, filósofos, cientistas e teólogos se preocuparam com o ‘problema’, escreveram panfletos e demonologias, concluíram que este era o mais vil dos crimes e exigiram sua punição” (*Ibid.*, p. 301). Se é certo que a caça às bruxas começa sobre as bases da Igreja Católica e sua campanha inquisitorial na perseguição dos hereges, é preciso notar que, no ápice das perseguições, as cortes seculares foram protagonistas de maior parte dos julgamentos por bruxaria – enquanto nas regiões comandadas pelo Santo Ofício (Itália e Espanha) o número de execuções permaneceu reduzido comparativamente (*Ibid.*, p. 302). Daí que não se possa duvidar que a caça às bruxas tenha sido realmente uma iniciativa política de grande importância, a ponto de atravessar as fronteiras e reunir o interesse político dos Estados-nação europeus em nascimento, sendo “o primeiro terreno de unidade política dos novos

Estados-nação europeus, o primeiro exemplo de unificação europeia depois do cisma provocado pela reforma” (*Ibid.*, p. 303).

O traço mais marcante da diferença entre heresia e bruxaria é, para Federici, que a última é considerada um crime eminentemente feminino. Notemos, por exemplo, que mais de 80% dos julgamentos e execuções por bruxaria, entre os séculos XVI e XVII, foram de mulheres. Isso fez com que as mulheres dessa época fossem mais perseguidas por esse crime do que por qualquer outro, com exceção, do infanticídio (*Ibid.*, p. 323). O que nos traz um dado importante, já que, para a autora, as acusações de perversão sexual e infanticídio tiveram um papel central nas perseguições às bruxas. A partir da Bula de Inocêncio VIII, contracepção, aborto e bruxaria apareceriam associadas entre si e ocupariam, então, lugar de destaque nos julgamentos. Estes crimes reprodutivos seriam, logo, reelaborados na crença do século XVII de que as bruxas destruíam a potência geradora de humanos e animais, de que praticavam abortos e participavam de rituais infanticidas dedicados ao assassinio de crianças ou a sua oferta ao demônio. Assim, considerando o contexto histórico da caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, e ainda os efeitos dessa campanha, Federici chega à conclusão de que a perseguição às bruxas na Europa foi uma caça tanto à resistência que as mulheres estavam elaborando contra a expansão do capitalismo quanto ao poder que estas apresentavam sobre sua sexualidade, no controle de sua reprodução e em seus saberes de cura. Sobre a caça às bruxas, constitui-se, então, uma nova ordem patriarcal a partir da qual os corpos das mulheres, seus poderes sexuais e reprodutivos são colocados sob controle do Estado e transformados em recurso econômico (*Ibid.*, p. 305-306).

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram assim ‘liberados’ de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como máquinas para produzir mão de obra. A ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas levantadas nas terras comunais (*Ibid.*, p. 330).

Por um lado, as mulheres foram acusadas de tornar os homens impotentes, por outro, de despertar neles os maiores excessos de suas paixões sexuais, mas, de modo geral, as bruxas estavam sempre envolvidas em práticas sexuais degeneradas, copulando com o diabo ou em orgias no sabá. Notamos, assim, que, com a caça às bruxas, a sexualidade feminina passava a ocupar um lugar de subversão da autoridade dos homens sobre as mulheres, mas também um lugar de ameaça à capacidade de autogoverno de um homem: pelos perigos de castração ou perigos do excesso, uma mulher sexualmente ativa parecia constituir uma incongruência à ordem social. Através da criminalização das bruxas, a sexualidade das mulheres foi

transformada em algo temeroso, uma força perigosa e demoníaca: os séculos XVI e XVII teriam, assim, inaugurado para as mulheres uma “era de repressão sexual” (*Ibid.*, p. 344), uma era em que a censura e a proibição definiram efetivamente a relação com a sexualidade feminina.

É justamente nesse ponto que Federici se contrasta à leitura foucaultiana. Se, para Foucault, o dispositivo de sexualidade se constitui em torno do confessor e de seu mandato para a incitação ao discurso em sua forma positiva, Federici apresenta uma série de documentos que demonstram a demonização da sexualidade feminina e sua consequente repressão, viabilizada pela vasta ação do Estado apoiada pela Igreja. Para Federici, portanto, o lugar em que a “explosão discursiva”, descrita por Foucault, exibiu-se de maneira mais contundente foi na câmara de tortura. Desse modo, se para as mulheres a confissão teve algum papel em sua sexualidade, este esteve coordenado com as torturas a que estavam submetidas, “em consonância não com o que Foucault descreve como o dispositivo de sexualidade, mas sim de acordo com o que ele apresenta como sendo o dispositivo de soberania, especialmente tal como este aparece na abertura de *Vigiar e Punir*” (SOUZA RAMOS, 2020, p. 209).

No caso da caça às bruxas – que Foucault ignora de forma surpreendente em sua *História da Sexualidade* –, o “discurso interminável sobre o sexo” não foi desencadeado como uma alternativa à repressão, mas a serviço da repressão, da censura, da rejeição. Certamente, podemos dizer que a linguagem da caça às bruxas “produziu” a mulher como uma espécie diferente, um ser *sui generis*, mais carnal e pervertido por natureza. Também podemos dizer que a produção da “mulher pervertida” foi o primeiro passo para a transformação da *vis erotica* feminina em *vis lovorativa* – isto é, um primeiro passo na transformação da sexualidade feminina em trabalho. Mas devemos reconhecer o caráter destrutivo deste processo, que também demonstra os limites de uma “história da sexualidade” genérica, como a proposta por Foucault, que trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres (FEDERICI, 2017, p. 345).

Por um lado, a caça às bruxas demonstra, então, a fabricação da mulher moderna, a produção de uma espécie diferente, um ser *sui generis*, atingido em seu detalhamento, seus gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos: aqui, a mulher, como efeito do poder, é a resultante derivada dos dispositivos políticos em transição para a modernidade, o que revela uma face produtiva do poder. Por outro lado, a história da sexualidade situada do ponto de vista das mulheres exige que se dê atenção também à face negativa do poder, já que esse peculiar discurso sobre o sexo que produz a mulher, em seu caso, também se desencadeia a serviço de sua própria repressão. Segundo Souza Ramos (2020, p. 210), sobre esse movimento de Federici, seria possível dizer que “a sexualidade feminina não foi simplesmente normalizada por meio de práticas discursivas e tornada objeto de saberes; ela foi reprimida e transformada em trabalho

não remunerado no interior de uma realidade social em que o dinheiro confere poder e *status*". Neste sentido, estamos diante de uma importante relação de implicação entre, de um lado, seu adestramento e normalização e, de outro, sua repressão e exploração. Assim, parece haver, na história da sexualidade das mulheres, pistas de que, para estas, a transição para o capitalismo chega subordinando-as a novos cálculos políticos próprios de um novo tempo, mas se valendo de mecanismos repressivos mais brutais, típicos da soberania. Mas como, exatamente, um regime biopolítico pode aparecer situado no processo de caça às bruxas? Retomemos os argumentos de Federici sobre esse ponto.

3.5. Biopoder à luz da caça às bruxas

Para Federici, existe um importante vínculo entre a demonização da sexualidade feminina, o ataque às bruxas e uma preocupação que surge entre os estadistas e economistas do século XVI sobre a questão da reprodução e o "tamanho da população"⁴⁶. Federici situa este problema no fato de que o "sonho" da inauguração capitalista por uma oferta ilimitada de trabalho foi muito rapidamente frustrado: fosse no continente americano, fosse em continente europeu o que se pôde notar foi um colapso populacional provocado pelo exaurimento da força de trabalho. O que se viu, "com exceção da Peste Negra (1345-1348)", foi "uma crise populacional sem precedentes" (FEDERICI, 2017, p. 168) que parecia acusar como seria insustentável reger o capitalismo através de políticas exclusivamente repressivas. As décadas de 1620 e 1630 foram, então, o ápice desta crise demográfica e econômica que fez os mercados da Europa e de suas colônias se contraírem, o desemprego se expandir e, por um determinado momento, elevar-se a possibilidade de um colapso no desenvolvimento da economia capitalista, "pois a integração entre as economias coloniais e europeias havia alcançado um ponto em que o impacto recíproco da crise acelerou rapidamente seu curso" (*Ibid.*, p. 169). É aí, portanto, que os debates e estratégias políticas passam a tematizar a relação entre o trabalho, a população e a acumulação de riquezas, com objetivo de "produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de 'biopoder'" (*Ibid.*).

No curso *Em defesa da sociedade* (1976), como vimos, Foucault descreve o surgimento do biopoder no século XVIII como uma transformação que consistiu não em substituir, mas em completar o "velho direito de soberania" (FOUCAULT, 2018, 202). A soberania, que consistia no direito de apreensão e confisco das coisas (inclusive da vida),

⁴⁶ Segundo Federici, "tamanho da população" era o modo então habitual para discutir a extensão da força de trabalho (2017, p. 326).

sintetizado na fórmula “fazer morrer ou deixar viver”, será então perpassada, penetrada, modificada por “um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (*Ibid.*). Essa transformação se desdobra, segundo Foucault, na medida em que a soberania, enquanto modalidade e esquema organizador para o poder vai se tornando obsoleta diante de um corpo econômico e político em vias de sua industrialização e de expansão demográfica. A soberania logo torna-se ineficiente como regente das relações de poder: “escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa” (*Ibid.*, p. 210). Assim, ao colocar o problema contínuo da regulamentação da vida articulando dois polos de tecnologias políticas (a disciplina e a biopolítica), o biopoder recupera estes dois níveis, que estavam escapando à soberania: o nível do detalhe (elemento disciplinar) e o da massa (elemento populacional).

Assim, também observamos como as primeiras acomodações para o biopoder datam do século XVII e retomam o nível do detalhe com procedimentos disciplinares centrados no indivíduo. Este nível concentra-se “no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (*Id.*, 2017a, p. 150). Segundo o vocabulário foucaultiano, este primeiro movimento se inscreve na grade das disciplinas e configura uma *anátomo-política do corpo humano*. As acomodações seguintes, mais dispendiosas, só têm lugar em meados do século XVIII e recuperam o nível das massas. Tratam de um interesse no corpo enquanto espécie, de investimentos na vida a partir de estratégias de controle e regulamentação, empreendimentos sobre os fenômenos globais, “com os aspectos biológicos ou biosociológicos das massas humanas” (*Id.*, 2018, 210): “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (*Id.*, 2017a, p. 150), uma *biopolítica da população*. Atuando de modo articulado, esses dois polos do biopoder vão então recobrir a “velha potência de morte em que se simbolizava o poder soberano” (*Ibid.*): de um lado, a administração, a sujeição dos corpos em escala individual, de outro, o cálculo político da vida, o controle das populações. Esses níveis se articulam, assim, não no registro dos discursos especulativos, mas “na forma de agenciamentos concretos” (*Ibid.*, p. 151). Dentre estes agenciamentos, o dispositivo de sexualidade despontará, no século XIX, como um dos mais importantes para esta moderna tecnologia de poder: ele ocupa uma posição privilegiada “entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais” (*Id.*, 2018, 212), isto é, encontra-se justamente no cruzamento dos dois eixos de constituição do biopoder. Por um lado, participa

das disciplinas do corpo, por outro, “pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz” (*Id.*, 2017a, p. 157).

Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos, a todo um micropoder sobre o corpo; mas também dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam a todo o corpo social ou grupos tomados globalmente. O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações (*Ibid.* p. 157-158).

Vimos, portanto, que o estabelecimento do biopoder seria tributário do surgimento de um problema econômico e político em meio ao século XVIII: as populações. Até então, segundo Foucault, a teoria do direito só conhecia e tratava dos corpos dos indivíduos e da sociedade em termos de “sujeitos de direitos”: de um lado, “o indivíduo contratante”, de outro, “o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos” (*Id.*, 2018, p. 206). Assim, o século XVIII será o momento em que a população passará a ser vista como uma riqueza, e não mais somente como uma soma de sujeitos ou tão somente um “povo”: um “corpo populacional” com fenômenos e indicadores próprios a serem geridos – natalidade, morbidade, crescimento, saúde. Essa nova tecnologia do poder terá por objeto, então, um “corpo múltiplo”, um “corpo com inúmeras cabeças” (*Ibid.*). “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento” (*Ibid.*), diz Foucault.

O que Federici discute, então, é que a partir da crise populacional dos séculos XVI e XVII já se poderia notar um interesse pelo crescimento populacional e pela reprodução como assuntos de Estado e objetos do discurso intelectual. A autora argumenta que há uma importante continuidade entre os conceitos utilizados nos séculos XVI e XVII e a noção de “população” que fundamentará a ciência demográfica do século XIX: tanto no período mercantilista quanto no capitalismo liberal, Federici entende que “a noção de população absoluta foi funcional à reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 169). A autora defende, então, que em meio ao século XVI já haveria “algo parecido a um axioma social” que relacionava a riqueza de uma nação à quantidade de cidadãos que ela possuía (*Ibid.*, p. 171).

A crueza dos conceitos aplicados, que às vezes confundem “população relativa” com “população absoluta”, e a brutalidade dos meios pelos quais o Estado começou a castigar qualquer comportamento que obstruísse o crescimento populacional não deveriam nos enganar a esse respeito. O que coloco em discussão é que tenha sido a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome da Europa, durante o século XVIII (tal como defendido por Foucault), que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual (*Ibid.*, p. 169).

Nesse sentido, o século XVI teria sido marcado por afirmativas como a de Henrique IV, para quem “a força e a riqueza de um rei estão na quantidade e na opulência de seus cidadãos” (*Ibid.*, p. 171). Ou como a de Jean Bodin – pensador, político e demonólogo –, para quem jamais se deveria temer que houvesse súditos ou cidadãos demais, já que a força de uma comunidade repousaria justamente em seus homens. Até mesmo os princípios da Reforma Protestante pareciam refletir esta preocupação quando, ao invés de seguir a virtude de uma vida casta presente no catolicismo, “valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres, por sua capacidade reprodutiva” (*Ibid.*). Já com o desenvolvimento do mercantilismo, o século XVII acompanhou uma sistematização do argumento pela expansão populacional, definindo a grandeza de uma população como “a chave da prosperidade e do poder de uma nação” (*Ibid.*). Embora através de meios mais rudimentares – “que supõe[m] que a riqueza das nações seja proporcional à quantidade de trabalhadores e de metais preciosos que têm à disposição” (*Ibid.*, p. 172) –, Federici sustenta que a teoria e a prática mercantilistas poderiam ser tomadas como expressão direta das demandas da acumulação primitiva de capital e como a primeira política capitalista a tratar da reprodução da força de trabalho como um problema explícito. E quando o faz, Federici parece estar em vias de sugerir que o tratamento da reprodução como um problema político é, ao mesmo tempo, uma intervenção na promoção da vida e expansão da população. Isto é, a autora parece ler o investimento na (re)produção da força de trabalho ou o investimento na valorização da mão de obra como a emergência de técnicas produtivas do poder⁴⁷. Com a apresentação de Federici, notamos então que, embora não estivesse ainda plenamente consolidada como objeto das técnicas políticas, nesse momento, uma noção de população já começava a se constituir: população se tornará sinônimo de acúmulo de força de trabalho e fortuna de uma nação. Parece que, segundo Federici, a noção de população vai, aos poucos, ganhando importância nas técnicas de poder e se consolidando como objeto privilegiado das intervenções políticas.

Quanto a este argumento, parece importante para a autora sublinhar que, mesmo antes do auge do mercantilismo, na França e na Inglaterra, o Estado teria adotado “medidas pró-natalistas que, combinadas com a assistência pública, formaram o embrião de uma política reprodutiva capitalista” (*Ibid.*, p. 173). Essas medidas deliberavam leis bonificando o casamento e penalizando o celibato; constituíam a família como “instituição-chave” para a

⁴⁷ Parece interessante, aqui, retomar a discussão que traçamos na seção 3.2, “Reprodução como trabalho”, para compreender a noção de reprodução como pilar das atividades produtivas e sua função na acumulação de capital: parece que, em uma análise materialista feminista, o investimento do poder sobre a vida surge vinculado à necessidade de (re)produção dos trabalhadores e à reprodução em escala ampliada das relações capitalistas.

transmissão das propriedades e para a reprodução da força de trabalho; esboçavam os primeiros registros demográficos; e, finalmente, instituíam as primeiras intervenções estatais para supervisionar a sexualidade, a procriação e a vida familiar (*Ibid.*, p. 174). Para a autora, no entanto, a iniciativa estatal mais relevante diante da crise demográfica e no ensejo de acréscimo populacional parece ter sido a de “lançar uma verdadeira guerra contra as mulheres, claramente orientada a quebrar o controle que elas haviam exercido sobre seus corpos e sua reprodução” (*Ibid.*). Assim, justo quando Portugal retornava do continente africano com seus primeiros carregamentos humanos para compor um exército de mão de obra escrava, os Estados europeus passam a sancionar leis com penas mais rigorosas à contracepção, ao aborto e ao infanticídio (*Ibid.*) – esta coincidência parece expressar mais uma prática política em vigor do que um mero acaso. Se tinham sido tolerados de modo mais complacente na Europa medieval, doravante, os crimes reprodutivos serão redefinidos como delitos condenados à pena de morte (por afogamento, por decapitação, suplício público etc.) e punidos com mais severidade do que os crimes masculinos. Essa redefinição traçará as bases para a mencionada guerra contra as mulheres, cujo ápice é a caça às bruxas. A perseguição às bruxas, por sua vez, endossa estas sanções atribuídas aos crimes reprodutivos através da demonização das diversas formas de controle de natalidade, da demonização das práticas sexuais não procriativas e da acusação de que as mulheres sacrificavam crianças ao demônio. Também endossa estas sanções quando sistematiza, com seus manuais dos inquisidores, todo um procedimento para a lida com o *crimen magiae*: na descrição de práticas detalhadas para a tortura que tinha por fim não matar, mas obter a confissão das mulheres; na sugestão de como conduzir os diálogos com estas mulheres a fim de extrair-lhes a verdade; na apresentação de aspectos da vigilância e do controle quando estas se encontravam em confinamento; e, finalmente, na justificação do modo com que se deveria matar as bruxas para que estas fossem realmente purificadas de seus crimes de bruxaria.

Federici afirma que a caça às bruxas foi “uma tentativa de criminalizar o controle da natalidade e de colocar o corpo feminino – o útero – a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho” (*Ibid.*, p. 326). O que a autora parece defender, com isso, é que, a partir da história das mulheres nos séculos XVI e XVII, já seria possível notar a expressão de uma crescente preocupação estatal pelo “controle sanitário, sexual e penal dos corpos dos indivíduos, assim como a preocupação com o crescimento e os movimentos populacionais e sua inserção no âmbito econômico” (*Ibid.*, p. 169). Nesse sentido, parece-lhe decisiva a concomitância, nestes séculos, da crise populacional, da constituição de uma nova racionalidade para o trabalho e da introdução de novas sanções nos códigos legais europeus

com a finalidade de castigar mulheres por seus crimes reprodutivos. A justaposição desses elementos parece sugerir que há, nas intervenções sobre os corpos das mulheres, um princípio de investimento no crescimento populacional, de promoção da vida e de regulamentação de aspectos reprodutivos da espécie. A perseguição às mulheres, na medida em que é expressão de uma nova preocupação pela reprodução da força de trabalho e que institucionaliza um controle sobre a sexualidade feminina, parece surgir aqui como uma nova matriz para se pensar a emergência do biopoder.

Ao mesmo tempo, a apropriação estatal dos corpos femininos e de sua capacidade reprodutiva foi o início da sua regulamentação de “recursos humanos”, sua primeira intervenção “biopolítica” no sentido foucaultiano do termo, e sua contribuição para a acumulação de capital na medida em que é essencialmente a multiplicação do proletariado (*Id.*, 2019b, p. 17 - tradução nossa).

Em 1974, Foucault afirma que foi “no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista” (2017b, p. 144). Neste momento, o autor está em vias de apresentar sua hipótese sobre “O nascimento da medicina social”, segundo a qual o capitalismo inaugura não a privatização da medicina, mas seu justo oposto (*Ibid.*). Com esta hipótese, notamos que o desenvolvimento capitalista constitui, na virada do século XIX, um novo objeto de intervenção através da socialização do corpo enquanto força de trabalho. Assim, não é pela consciência ou pela ideologia que se opera um controle sobre os indivíduos, mas sobretudo através de seus corpos, a partir deles: a edificação capitalista aparece, desse modo, subordinada à constituição e ao investimento dos corpos. O corpo surge, portanto, como “uma realidade biopolítica”, investido por estratégias biopolíticas – como a medicina – e como um primeiro sítio da intervenção capitalista (*Ibid.*).

Se, em Foucault, o corpo foi o primeiro objeto de intervenção capitalista através da socialização de sua força de trabalho, a partir de Federici, por sua vez, parece necessário situar o processo que garantiu que essa força seria produzida em escala industrial: a intervenção sobre os corpos das mulheres e a montagem de uma máquina de reprodução de força de trabalho. Parece-nos possível dizer que há, com as tecnologias de vigilância, criminalização, docilização e repressão da caça às bruxas, uma etapa fundamental do processo de socialização das potências laborais do corpo e, portanto, uma etapa fundamental na transformação do corpo em realidade biopolítica. Além disso, parece ser preciso lembrar que a perseguição às bruxas aparece, em Federici, situada como liame entre o processo de acumulação primitiva de capital e o processo de intervenção sobre os corpos. Isso significa, para a autora, situar a docilização das mulheres a partir dos processos de acumulação originária de capital e de força de trabalho. Isto é, trata-

se de situar a transformação das mulheres em máquinas reprodutivas à luz da necessidade capitalista pelo acúmulo e concentração de trabalhadores, justo no momento em que “os músculos e os ossos dos trabalhadores eram os principais meios de produção” (FEDERICI, 2017, p. 180). Como vimos, diante da insólita crise demográfica dos séculos XVI e XVII, Federici apresenta o crescente interesse nestes séculos pelo crescimento da população, pela extensão do “exército e da força de trabalho” (*Ibid.*, p. 173). Isso se refletia no axioma social mercantilista acima mencionado, em que a quantidade de cidadãos era percebida como a riqueza de uma nação.

3.6. Soberania, disciplina e biopolítica nos séculos XVI e XVII: uma hipótese de leitura

Notemos que, embora Foucault situe a emergência do biopoder a partir do século XVIII (com o surgimento da população, no cerne do liberalismo, como objeto das técnicas de poder e o aparecimento das ciências demográficas, por exemplo) e Federici nos aponte o século XVI como seu momento inaugural (situando a noção mercantilista da extensão populacional como um embrião da demografia do século XIX), talvez não estejamos diante de uma absoluta incompatibilidade de perspectivas. Para compreender como elas se relacionam, parece-nos necessário analisar o gesto de Federici a partir de uma interrogação: quando afirma a caça às bruxas como a primeira intervenção biopolítica dos Estados europeus, a autora estaria, com isso, antecipando a passagem da soberania para o biopoder para a virada dos séculos XVI e XVII? Isto é, estaria afirmando que a consolidação de um regime biopolítico se dá já nesses séculos? Ou será que poderíamos extrair de sua crítica a sugestão de que, em um tecido político de transição, a intervenção sobre os corpos femininos foi uma primeira ocorrência do biopoder sem haver ainda um Estado propriamente biopolítico? No primeiro caso, a incompatibilidade entre os dois autores seria explícita e o descarte das descrições foucaultianas seria uma consequência tácita da assunção da perspectiva de Federici. Teríamos que assumir que Foucault “errou” em sua pesquisa e que aquilo que demonstra como sendo a emergência do biopoder não tem validade operacional quando colocado à luz da história das mulheres. A segunda alternativa, por outro lado, parece preservar o contato entre as pesquisas dos dois autores, desviando a crítica de Federici dos perigos do aniquilamento da posição foucaultiana e, deste modo, situando o problema de um modo mais acurado. Para entender sobre qual das alternativas Federici se situa, vejamos novamente como a autora apresenta a questão do biopoder nos séculos XVI e XVII:

É nesse contexto [de crise demográfica e econômica] que o problema da relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao

primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os *primeiros elementos* de uma política e um regime de “biopoder” (*Ibid.*, p. 169, grifo nosso).

Diante disso, parece possível dizer que os séculos XVI e XVII viram surgir uma primeira ocorrência do biopoder, prematuramente posta em marcha por um Estado ainda organizado em torno do clássico direito de dispor da vida de seus súditos, um Estado soberano. Como se houvesse, nesse momento, traços biopolíticos na soberania. A intervenção sobre os corpos femininos e sua capacidade reprodutiva parece ser, então, uma espécie de figura de transição: uma primeira tarefa biopolítica exercida por um Estado que ainda não dispõe de instrumentos apropriados para intervir e regulamentar massas populacionais, mas que já prenuncia os efeitos de uma modernidade futura. As políticas empregadas sobre as mulheres nos séculos XVI e XVII, inaugurando o interesse do Estado sobre a reprodução, apareceriam como um laboratório para a consolidação de um regime biopolítico nos séculos XVIII e XIX. Para compreender como esse processo se dá, recuperemos algumas discussões feitas até aqui.

De acordo com LeVack, historiador da bruxaria na Europa e nas Américas, podemos afirmar que a grande caça às bruxas foi essencialmente “uma operação judicial” (1988, p. 65). Na Europa do século XVI, um novo procedimento jurídico estava sendo consolidado: o processo por inquérito. Antes do século XIII, os tribunais europeus usavam um sistema de processo penal denominado de processo acusatório, em que o julgamento era uma apelação à intervenção divina na determinação da verdade. Nesse caso, o próprio acusador era o promotor e o juiz era um árbitro imparcial. O processo se desenrolava por meio de ordálios e compurgações, meios a partir dos quais a verdade de Deus se expressava (*Ibid.*, p. 66-68). O sistema por inquérito se conforma aos poucos a partir do século XIII, mas só se consolida plenamente no continente europeu no século XVI (*Ibid.*, p. 68). Neste novo sistema de processo penal, o juiz e os demais oficiais da corte assumem a investigação dos delitos e o direito se reordena a partir de regras “racionais”. Alguns tribunais seculares e eclesiásticos da Europa continental passaram, então, a adotar este novo sistema de processo penal, o que facilitou muito a instauração e o julgamento dos casos de bruxaria⁴⁸. Mas uma vez que exigia evidências ou provas, o inquérito se aplicava apenas a crimes oculares. Para serem aplicadas, as penas capitais demandavam ou o testemunho ocular de duas testemunhas ou uma confissão. Assim, havia nesse processo ainda um inconveniente para a condenação daqueles crimes cuja execução é oculta – crimes como a heresia e a bruxaria, por exemplo. É aí, portanto, que a tortura é

⁴⁸ Os procedimentos inquisitoriais do Santo Ofício devem, sem dúvidas, ser situados como grande influência nessa transformação jurídica: o inquérito havia se demonstrado extremamente eficiente para a punição do crime da heresia.

reincorporada no direito europeu depois de sua proibição desde os primeiros séculos da Idade Média: por ter um caráter instrumental na obtenção da confissão no processamento legal. Em muitos casos, a tortura “era a única maneira de obter evidência de um crime que as autoridades estavam convencidas de ter sido cometido, mas que o acusado negava” (*Id.*, 2013, p. 476). E, uma vez que a bruxaria não constituía um crime de fácil testemunho ocular, não admira a proliferação de manuais de inquisidores destinados à fazê-las confessar – essas espécies de tratados operacionais que debatiam com profundo detalhamento sobre as técnicas de tortura e extração de confissão das bruxas⁴⁹. Federici afirma (2017, p. 306), ainda, que “a acusação de bruxaria cumpriu uma função similar à que cumpre o crime de ‘lesa-majestade’”. Isto parece indicar que a tecnologia de poder que ordena a caça às bruxas é a de soberania clássica que, como discutimos, se constitui em torno do edifício legal, assentada na legitimidade da Lei.

Por outro lado, vimos que Federici descreve, a partir do final do século XV, o decurso da contrarrevolução capitalista como uma realização da aliança entre nobreza e burguesia (*Ibid.*, p. 103-108). Esta aliança parece constituir, com efeito, uma distinta “classe política” (*Ibid.*, p. 326): não mais inteiramente situada na figura do rei, ainda não completamente ordenada pela economia capitalista. O ápice da caça às bruxas, entre 1580 e 1630, se situa em um momento em que ainda temos a prevalência de um Estado soberano em suas feições mais típicas, mas quando intervenções de tipo disciplinar já estão começando a se desenvolver. Notamos que esta será a circunstância de emergência das disciplinas e do pensamento mecanicista que lhe é próprio, emergência cujo extrato talvez seja a transformação do corpo em máquina. Esse processo tem grandes efeitos sobre as mulheres: em torno dos séculos XVI e XVII, há um investimento nas medidas de controle e punição dos crimes femininos e no adestramento de seus corpos para o exercício da função reprodutiva. Estamos, por um lado, diante da transformação dos corpos femininos em máquinas de trabalho reprodutivo: a constituição de uma anatomia que dispõe o útero como um território político e um sítio de trabalho⁵⁰. Notamos a ampliação das aptidões domésticas das mulheres e a extorsão de suas forças reprodutivas com o início de uma divisão sexual do trabalho e o crescimento da sua utilidade a partir do desenvolvimento da ideia de feminilidade como característica a ser incorporada para sua domesticação. Percebemos o adestramento das mulheres através da criação de uma disciplina

⁴⁹ Cf. *Malleus Maleficarum*, manual de 1487 de Heinrich Kramer e James Sprenger é particularmente importante para explicitar a misoginia presente nos tratados demonológicos.

⁵⁰ “O resultado dessas políticas [pró-natalistas], que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlado pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista” (*Ibid.*, p. 178).

referente ao trabalho reprodutivo e o despontar da instituição familiar como núcleo de seu exercício. Também observamos o desdobramento de técnicas de vigilância⁵¹, a redefinição dos crimes reprodutivos e o agravamento do controle social sobre os corpos femininos. Sobretudo na caça às bruxas, as acusadas eram “suspeitas de crimes específicos” (*Ibid.*, p. 333): envenenamento, assassinato de seu empregador, prostituição (*Ibid.*) ou, ainda, heresia, apostasia, blasfêmia, mutilação, assassinato, roubo, destruição de plantações, matança de gado, incêndio culposo, sodomia, fornicação, adultério, infanticídio e conspiração (LEVACK, 2013, p. 483). “Em 1584 o céptico inglês Reginald Scot identificou quinze diferentes crimes atribuídos às bruxas” (*Ibid.* – tradução nossa). No entanto, “não só as mulheres delinquentes eram levadas a juízo”: eram julgadas “*as mulheres enquanto mulheres, em particular aquelas das classes inferiores*” (FEDERICI, 2017, p. 333). Enfim, porque localizados no Estado prioritariamente soberano dos séculos XVI e XVII, esses processos se desdobram com a persistência da repressão: o disciplinamento dos corpos femininos aparece, então, associado ao suplício das câmaras de tortura e das fogueiras, ao controle estatal sobre os aspectos reprodutivos das mulheres e ao confisco do poder-saber das mulheres sobre os aspectos de sua sexualidade, contracepção e natalidade⁵².

Vimos que a sexualidade se situa, justamente, no cruzamento entre o corpo-indivíduo e o corpo-espécie, na dobradiça entre organismo e a população, e, por isso mesmo, consegue agenciar concretamente os dois polos do biopoder: o disciplinar e o regulador. Se, por um lado, dá lugar ao infinitesimal das técnicas de vigilância, à constância do controle, à meticulosidade das ordenações espaciais, em suma, ao “micropoder sobre o corpo” (FOUCAULT, 2017a, p. 157), por outro, abre espaço aos efeitos globais de medidas “que visam todo o corpo social” (*Ibid.*). Através do sexo, será possível acessar a “vida do corpo” e a “vida da espécie” a um só tempo. O sexo, nesse sentido, configura-se “como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (*Ibid.*, p. 158). A sexualidade e a capacidade reprodutiva das mulheres, tornadas

⁵¹ “Também foram adotadas novas formas de vigilância para assegurar que as mulheres não interrompessem a gravidez. Na França, um édito real de 1556 requeria que as mulheres registrassem cada gravidez e sentenciava à morte aquelas cujos bebês morriam antes do batismo, depois de um parto às escondidas, não importando se fossem consideradas culpadas ou inocentes de sua morte. Estatutos semelhantes foram aprovados na Inglaterra e na Escócia em 1624 e 1690. Também foi criado um sistema de espionagem com a finalidade de vigiar as mães solteiras e privá-las de qualquer apoio. Até mesmo hospedar uma mulher grávida era ilegal, por temor de que pudessem escapar da vigilância pública; e quem fizessem amizade com ela era exposto à crítica pública” (*Ibid.*, p. 176).

⁵² “Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos passaram a ser considerados como ‘aqueles que realmente davam vida’ (como nos sonhos dos alquimistas dos magos renascentistas). [...] E, para que efetivamente ocorresse, a comunidade de mulheres que se reunia em torno da cama da futura mãe teve que ser expulsa da sala de partos, ao mesmo tempo que as parteiras eram postas sob a vigilância do médico ou eram recrutadas para policiar outras mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 177).

objetos das intervenções políticas dos séculos XVI e XVII, parecem também assumir um lugar “na encruzilhada do corpo e da população” (*Id.*, 2018, p. 212): imiscuído no interesse pela reprodução da mão de obra, a guerra às mulheres parece marcar o início dos mecanismos que “se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada” (*Id.*, 2017a, p. 160). Dissemos que o auge da caça às bruxas ocorre em um momento em que se poderia notar a justaposição entre soberania e disciplinas. Essas intervenções se situam, então, a partir de um Estado clássico do sacrifício político, mas já contam com uma matriz disciplinar. E uma vez que se situam justamente sobre sua sexualidade e reprodução, têm não somente as disciplinas como matriz, mas também a regulamentação da população como princípio. Sobre a sexualidade das mulheres, vemos emergir uma peculiar intervenção: desdobra-se a partir da soberania, participa das disciplinas e projeta efeitos biopolíticos. Segundo Federici, o século XVI marca o início da estatística na maioria dos países europeus, que passam a dispor do instrumento com regularidade – marcas de uma nova preocupação pelo controle demográfico (2017, p. 327). Já no século XVII, o empreendimento da caça às bruxas corresponde a um crescimento demográfico nos Estados em que ela se passa (*Ibid.*).

[...] o que podemos afirmar com certeza é que a caça às bruxas foi promovida por uma classe política que estava preocupada com a diminuição da população, e motivada pela convicção de que uma população numerosa constitui a riqueza de uma nação. O fato de que os séculos XVI e XVII marcaram o momento de apogeu do mercantilismo e testemunharam o começo dos registros demográficos (nascimentos, mortes e matrimônios), do recenseamento e da formalização da própria demografia como a primeira “ciência de Estado”, é uma prova de clara da importância estratégica que começava a adquirir o controle dos movimentos da população para os círculos políticos que instigavam a caça às bruxas (*Ibid.*, p. 326-327).

Desse modo parece-nos que, na política sexual da caça às bruxas, podemos notar o exercício do direito de morte em conjunção com as técnicas de adestramento do corpo e as tarefas de regulamentação da vida. O Estado soberano dos séculos XVI e XVII articulava, então, sobre a sexualidade das mulheres, os primeiros elementos de uma disciplina do corpo e uma biopolítica da população. Isso implicaria a coexistência entre as câmaras de tortura e as fogueiras, instrumentos disciplinares, e uma política reprodutiva de expansão populacional.

O processo de consolidação do capitalismo como uma operação autossuficiente foi marcado por um impasse entre suas demandas de máxima exploração e de reprodução. Segundo Federici, a extorsão da força de trabalho, ou a transformação das forças vitais em força de trabalho, preserva suas tendências mais violentas de escravidão e genocídio. No entanto, sua tendência à maximização da violência esbarra no perigo das crises populacionais e ameaça

extinguir a força de trabalho, gerando crises de reprodução do capitalismo. Quer dizer, se por um lado há de se lucrar o máximo possível fazendo uso de quais meios forem necessários, por outro, a maximização da violência do capital põe em risco o contingente de matéria prima do lucro: a vida, o acúmulo de força de trabalho. Vimos que este foi o caso do capitalismo debutante que, ao lançar uma campanha para a máxima exploração do trabalho, também produzia a destruição em massa de sua fonte primária. Essa contradição pareceu, então, implicar um aperfeiçoamento das técnicas de poder para garantir a inserção controlada dos trabalhadores nos aparelhos produtivos e o ajuste “da acumulação dos homens à do capital” (FOUCAULT, 2017a, 152). É talvez nesse contexto que devemos situar as políticas reprodutivas dos séculos XVI e XVII: dentro dos processos de “acumulação de força de trabalho – ‘trabalho morto’, na forma de bens roubados, e ‘trabalho vivo’, na forma de seres humanos postos à disposição para sua exploração” (FEDERICI, 2017, p. 121), que constituem a assim chamada acumulação primitiva. Aqui, é necessário recordar este processo como um “acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como a ‘raça’ e a idade tornaram-se constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (*Ibid.*, p. 119). Parece ser nesse sentido que a autora diz que o estudo da caça às bruxas despoja a emergência do biopoder de seu “mistério”. Ou seja: “se situamos essa mutação no contexto do surgimento do capitalismo, o enigma desaparece: a promoção das forças da vida se revela como nada mais que o resultado de uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho” (*Ibid.*, p. 35).

Segundo Foucault, o biopoder foi um elemento incontornável ao desenvolvimento do capitalismo na medida em que garantiu o controle dos corpos em sua inserção nos aparelhos de produção e ajustou os fenômenos populacionais às demandas econômicas. “Mas o capitalismo exigiu mais do que isso” (FOUCAULT, 2017a, p. 152). Além das demandas pela docilização e utilizabilidade da força de trabalho, que constituíram métodos de poder capazes de majorar as forças mantendo um alto grau de sujeição e instituições de poder que assegurassem as relações de produção,

os rudimentos de anátomo e biopolítica [...] operaram, também, como fatores de segregação e hierarquização social [...] garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro [...], em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos (*Ibid.*).

É verdade, então, que já encontramos em Foucault pistas para o estabelecimento desta relação entre capitalismo e biopoder. No entanto, poderíamos considerar que há uma ampliação deste debate quando Federici situa uma primeira ocorrência do biopoder no episódio histórico

da caça às bruxas: com isso, a autora está também situando o biopoder em pleno processo de acumulação primitiva de capital, o que parece agravar o vínculo entre esta tecnologia de poder e este modo de produção não apenas em termos do aspecto produtivo do poder (como insistira Foucault), mas igualmente em seu aspecto repressivo e materialmente violento. O acúmulo de diferenças de gênero aparece, assim, situado como processo de acumulação originária, mas, ao mesmo tempo, como um procedimento biopolítico.

Neste sentido, afirmar a caça às bruxas como uma primeira intervenção biopolítica parece comportar, ainda, uma outra pretensão, conexas à primeira: demonstrar como o “caráter destrutivo” (FEDERICI, 2017, p. 345) do poder pode se vincular estreitamente ao seu caráter produtivo. Assim, Federici afirma que o exercício (soberano) da repressão das mulheres esteve a serviço das políticas (biopolíticas) de majoração da vida. Federici parece sugerir que esta é uma fragilidade da análise foucaultiana quando afirma que, caso tivesse partido de uma análise da caça às bruxas em lugar de concentrar-se na confissão, Foucault teria visto que “a tortura e a morte podem se colocar a serviço da ‘vida’, ou melhor, a serviço da produção da força de trabalho, dado que o objetivo da sociedade capitalista é transformar a vida em capacidade para trabalhar e em ‘trabalho morto’” (*Ibid.*, p. 36), isto é, em capital.

Dissemos anteriormente que *Calibã e a bruxa* questiona se seria possível descrever as relações de poder em termos meramente produtivos, levando-se em conta a história das mulheres. Essa pergunta talvez sistematize bem as pretensões da autora em enfatizar o aspecto repressivo do poder na gênese da mulher moderna. No entanto, diante dos marcos conceituais foucaultianos, este questionamento não nos parece muito bem formulado. Como vimos em nosso segundo capítulo, Foucault não descreve o biopoder como o interesse na promoção das forças vitais sem, por outro lado, delimitar a persistência de uma porção soberana no funcionamento biopolítico. Isto é, já em Foucault encontramos um lugar para a função repressiva do poder no quadro mesmo das tecnologias de regulamentação. Este lugar é recuperado, justamente, através do dispositivo do racismo de Estado, elemento que permitirá ao governo biopolítico distribuir socialmente a morte e o terror ao instaurar cisões de tipo biológico no interior da população. Estes cortes marcarão diferenças no estatuto político-biológico dos corpos e determinarão quais vidas precisam ser eliminadas para o fortalecimento da espécie. O estabelecimento dessas franjas populacionais às margens da humanidade é o que permitirá ordenar a função assassina do Estado e gerir a morte em função da promoção da vida. Deste modo, a inferência de Federici não é exatamente uma novidade em face da descrição foucaultiana, uma vez que, com o racismo de Estado, Foucault já teria notado o funcionamento

da “tortura” e da “morte” como instrumentos (paradoxalmente) postos à serviço do investimento e da regulamentação da vida.

Diante disso, parece-nos que o problema levantado por Federici precisaria ser reformulado em vistas da noção de racismo, sendo esse o meio a partir do qual o direito soberano de matar se reinscreve nos mecanismos de governo biopolítico. Parece-nos necessário levar em conta a especificidade da repressão contra as mulheres no processo de sua gênese sem, com isso, descartar as proposições presentes em Foucault a respeito da função repressiva presente no biopoder. Colocamos, portanto, as seguintes questões: em que medida podemos dizer que a lógica da violência contra as mulheres, em especial quando localizada na caça às bruxas, se situa a partir do racismo? Em que o racismo de Estado nos auxilia na investigação dos nexos entre soberania, disciplina e biopoder, no caso da história das mulheres? Em suma, como compreender a noção de racismo para fazer caber, nela, a da violência de gênero? Estas são reformulações que nos parecem necessárias se pretendemos desenvolver consequências para as críticas apresentadas pela autora.

Como afirmamos em nosso segundo capítulo, sempre que mecanismos de normalização se encontram com o direito soberano de matar, o racismo, como tecnologia de poder, é mobilizado. Vimos que para operar a morte no interior de um poder que se exerce pelo direito de majorar a vida, é antes preciso realizar um corte entre quem deve viver e quem deve morrer, isto é: distinguir franjas populacionais dentro do contínuo biológico. Assim, observamos que a função de morte nos Estados biopolíticos só é possível na medida em que estes mobilizem o dispositivo do racismo (FOUCAULT, 2018, p. 215).

Notamos, a partir de Foucault, que o racismo é um fenômeno ambientado nos Estados modernos – uma tecnologia do poder propriamente biopolítica, cuja função é a de distribuir socialmente a função assassina de um poder centrado na majoração da espécie. Em nosso caso, entretanto, parece-nos possível afirmar que a luta contra as mulheres, na soberania clássica, antecede o racismo dos Estados modernos em sua função política de gerir a morte. Isto é, para dispor dos mecanismos biopolíticos em maturação, o Estado soberano dos séculos XVI e XVII precisaria também desenvolver alguma forma de gerir as primeiras figuras da população. Parece-nos, assim, que a divisão que determina o “feminino” de um corpo e que encontra seu auge na caça às bruxas – a diferenciação sexual e biológica que constitui a figura da mulher moderna e sua concomitante degradação – operaria um primeiro corte populacional a partir do qual as mortes e as vidas tornar-se-iam passíveis de ser geridas por estes mecanismos proto-biopolíticos. Temos aí, ao mesmo tempo, a produção de uma natureza procriadora feminina,

que deve ser investida, e, com ela, a definição dos limites de uma natureza: as mulheres que fogem ao seu destino reprodutivo estariam às margens do estatuto biológico que lhes é próprio e, portanto, passíveis de serem expostas à morte. O gênero parece ser aí um prenúncio das cisões em função das quais o biopoder ordenará a produção das vidas e administrará suas mortes: uma primeira experiência de corte imanente às populações e uma primeira forma de racismo. Em suma, um primeiro marcador de controle social e um distribuidor da violência estatal que permitiu uma proto-composição entre biopoder e soberania nos séculos XVI e XVII. Nesse sentido, o empreendimento de uma luta contra as mulheres nos séculos XVI e XVII poderia ser observado como um antecedente do racismo em sua função política, um prenúncio do racismo moderno.

As intervenções empregadas sobre os corpos femininos são interpretadas por Federici como “políticas que a classe capitalista introduziu com o fim de disciplinar, reproduzir e expandir o proletariado, iniciando com o ataque contra as mulheres e resultando na construção de uma nova ordem patriarcal, [...] o patriarcado do salário” (FEDERICI, 2017, p. 129). Este novo ordenamento social parece, então, funcionar tendo por princípio a dinâmica de “arregimentar e dividir a força de trabalho” (*Ibid.*, p. 126). As profundas divisões implantadas pelo capitalismo no corpo do proletariado e, em particular, o acúmulo de diferenças de gênero (*Ibid.* p. 119), poderiam ser compreendidas como uma primeira forma de “racismo”. Nesse caso, teríamos a divisão de gênero como um primeiro tipo de corte populacional para a gestão dos corpos que devem morrer e dos corpos que devem viver. Parece-nos, assim, possível dizer que o racismo moderno e seu funcionamento nos Estados biopolíticos remontam a estes primeiros cortes de gênero realizados no auge da grande caça às bruxas nos séculos XVI e XVII.

Assim, passando por um corte de gênero, a instância política da soberania redistribui o direito de morte e reequilibra o direito de vida sobre seus súditos. Na Europa dos séculos XVI e XVII, esta proto-composição parece se dar, justamente, em torno da cisão que delimita a bruxa como a “personificação da perversão moral” (*Ibid.*, p. 319), prefigurando um Estado biopolítico. Segundo Federici, há uma íntima relação entre:

a imagem degradada da mulher, forjada pelos demonólogos, e a imagem da feminilidade construída pelos debates da época sobre a “natureza dos sexos”, que canonizava uma mulher estereotipada, fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres e a nova ordem patriarcal (*Ibid.*, p. 335).

Se o corte de gênero distingue as mulheres dos homens – traçando para as primeiras seu destino reprodutivo –, ele também as distingue entre si, determinando quais atributos lhes

serão, doravante, característicos⁵³. Nesta cesura que distingue a bruxa da mulher “naturalmente” feminina se encontraria, pois, um marcador sobre o qual circula a violência social e o controle das populações. Essa cisão seria a condição necessária para o investimento do poder nas primeiras figuras da população, ou seja, uma condição necessária para o próprio investimento nos corpos enquanto um prenúncio de sua realidade biopolítica. Parece que o poder típico da soberania dos séculos XVI e XVII precisaria já fragmentar o corpo social a partir da definição de uma espécie degradada para, então, lançar mão dos novos instrumentos disciplinares de vigilância e punição, bem como das medidas reprodutivas de expansão populacional.

A bruxa era a comunista e a terrorista de seu tempo, o que demandou um impulso “civilizador” para produzir a nova “subjetividade” e [uma] divisão sexual do trabalho da qual a disciplina de trabalho capitalista dependeria. A caça às bruxas foi o meio pelo qual as mulheres na Europa foram educadas sobre suas novas tarefas sociais e uma massiva derrota foi infligida sobre as “classes baixas” da Europa, que precisavam aprender sobre o poder do Estado para desistir de qualquer forma de resistência a seu domínio (*Id.*, 2018b, p. 33 – tradução nossa).

Federici afirma que se, por um lado, a caça às bruxas foi uma guerra contra as mulheres, “uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de *destruir* seu poder social” (*Id.*, 2017, p. 334), por outro lado, foi “precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se *forjaram* os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade” (*Ibid.* – grifo nosso). Ou seja, na caça às bruxas, haveria tanto o exercício, contra as mulheres, do velho direito de matar, quanto a produção de uma subjetividade propriamente feminina, doméstica, docilizada. Se esse processo “destruiu os métodos que as mulheres usavam para controlar a procriação [...] e institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino” (*Ibid.*, p. 331), estes foram também os principais pré-requisitos “para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (*Ibid.*). Assim, recordemos que a acomodação dos corpos nos aparelhos de produção demandou o desenvolvimento de instrumentos de controle e que o ajustamento da acumulação dos trabalhadores à acumulação capitalista necessitou de procedimentos de regulamentação. Ora, parece-nos que estes instrumentos de controle e procedimentos de regulamentação, para funcionar, precisariam incidir sobre o corpo, ao nível das primeiras figuras do indivíduo e da população, divisando um centro de produção de força de trabalho –

⁵³ “A bruxa [...] [t]ambém era a mulher libertina e promíscua – a prostituta ou a adúltera e, em geral, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação. [...] A bruxa também era a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. [...] As descrições das bruxas nos lembram as mulheres tal como eram representadas nos autos de moralidade medievais e nos *fabliaux*: prontas para tomar a iniciativa, tão agressivas e vigorosas quanto os homens, vestindo roupas masculinas ou montando com orgulho nas costas dos seus maridos, segurando um chicote” (FEDERICI, 2017, p. 332-333).

daí o investimento do útero como território político e o desdobramento de políticas para sua arregimentação.

Em conclusão, apresentamos as linhas gerais de nossa leitura: ao investigar a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII, Silvia Federici parece estar em vias de descrever um Estado de feições típicas da soberania clássica, mas que, não obstante, comporta um funcionamento peculiar. O imperativo soberano do poder encontra-se, destarte, em uma conjunção com as disciplinas do século XVII: para os corpos femininos, as fogueiras coexistem com o controle, assim como a destruição coexiste com sua produção. Mas, além de terem uma superfície soberana e uma matriz disciplinar, estas políticas reprodutivas também possuem um princípio biopolítico. Neste sentido, temos, como tarefa atribuída a um poder jurídico-discursivo, um objetivo que concerne à gestão biopolítica de promoção da vida e de regulamentação da população. Esse encontro entre soberania e biopoder é atravessado, fundamentalmente, pela política diferenciadora dos gêneros. Estes cortes de gênero ainda não são o racismo de Estado, mas o prenúncio de sua função política para a gestão diferencial da morte a partir das cisões populacionais. Isso significa que é necessário a constituição de um corte populacional de gênero para que, só então, o poder esteja apto a distribuir a disciplina, o direito de morte e o poder sobre a vida. Diante disso, sustentamos a hipótese de que Federici estaria, com sua investigação, mapeando o funcionamento de um Estado proto-biopolítico: tendo por alvo a sexualidade feminina, ancorado sobre a noção mercantilista de população como riqueza e sobre o despontar da ciência estatística no século XVI. Estaríamos diante de um proto-biopoder, que delimita marcadores sobre os corpos femininos a partir dos quais se ordenarão o controle social e a violência estatal. Esta ocorrência clássica projetada, para o biopoder moderno, o prenúncio de seu funcionamento. Sobretudo para as mulheres, soberania, disciplina e biopoder parecem preservar um nexos em que a repressão funciona a serviço do controle dos corpos e da regulamentação das massas. No entanto, é preciso notar que este nexos nem sempre as conduz à morte: como vimos, as mulheres são um centro de produção de mão-de-obra e, deste modo, o exercício diferencial da gestão da repressão sobre seus corpos tem por objetivo, justamente, garantir que elas continuem produzindo “vida”.

3.7. Federici contra e através de Foucault

A categoria de “gênero”, em sua conotação mais recente, parece ter tido seu primeiro uso com as feministas americanas. Não foi, senão, em fins do século XX que vimos aparecer uma preocupação teórica com esta categoria: certamente, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, passamos por analogias à oposição feminino/masculino, menções a uma “questão feminina” ou

pela preocupação com a formação da identidade sexual subjetiva. Entretanto, a formulação do gênero como uma descrição mais sistemática das relações sociais ou sexuais não havia ainda aparecido. É isto que nos diz Joan Scott, em 1988 (2017, p. 72; 85), quando discute sobre o “gênero” como categoria útil à análise histórica⁵⁴. A inauguração de seu uso teve essencialmente duas funções: a primeira, deslocar-se de um possível determinismo biológico, presente nas análises que partiam do “sexo” ou da “diferença sexual” para distinguir o papel das mulheres. Quanto a isso, a terminologia do “gênero” não só rejeitaria o biológico, mas também afirmaria que os traços distintivos do papel feminino repousam sobre bases inteiramente sociais. A segunda desdobraria um importante aspecto relacional à análise, isto é: homens e mulheres seriam, a partir dessa perspectiva, constituídos reciprocamente e, como tais, não poderiam existir separadamente nas análises históricas. Assim compreendemos o otimismo presente nas conclusões das historiadoras feministas desta abordagem: segundo estas, não seria exagerado dizer que essa metodologia implica não apenas uma nova história das mulheres, mas uma nova história, em geral.

No entanto, Scott pondera, esta história só poderia se desenvolver, incluindo e apresentando a experiência das mulheres, sob a condição de que, por sua vez, o “gênero” também se desenvolvesse enquanto uma categoria de análise. Fica claro, aí, que, sozinha, uma proliferação de histórias das mulheres não seria suficiente. Para a autora, as análises meramente descritivas, como são mais comuns no campo da história, não questionam os conceitos dominantes dentro das disciplinas. Com efeito, ficam à parte das disputas de poder e perdem a chance de transformar sua correlação de forças. Por isso mesmo, não tem sido suficiente colecionar histórias de mulheres ou provar que estas estiveram presentes nas principais mudanças políticas da civilização ocidental. Porque não se transformou os conceitos dominantes, fazer uma história das mulheres significou apenas dizer que as mulheres têm uma história em separado daquela dos homens e, já que esta não concerne a eles, poderia ser relegada ao encargo das feministas. Ou, mais profundamente, significou dizer que a história das mulheres se refere, quando muito, ao sexo e à família, mas jamais à política e à economia (*Ibid.*, p. 74). É nesse sentido que Scott parece afirmar:

O desafio colocado por essas reações é, em última análise, um desafio teórico. Isso exige uma análise não apenas da relação entre a experiência masculina e

⁵⁴ Nesta seção, produzimos um encontro entre Scott e Federici no intuito de adensar a discussão histórica em torno do problema dos corpos femininos e o biopoder. A partir daqui o leitor notará certo anacronismo na utilização do termo “gênero”, na medida em que o estamos utilizando para analisar momentos históricos em que o próprio conceito não havia sido formulado. Esta opção, no entanto, se fez em uma aposta de que ao traçarmos uma aliança com Scott e seus estudos – e ao deslocarmos o gênero de seu contexto – estaríamos operando o gênero como, justamente, uma categoria útil de análise histórica.

a experiência feminina no passado, mas também da conexão entre a história passada e a prática histórica presentes. Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas a essas questões dependem de uma discussão do gênero como categoria analítica (*Ibid.*).

Seria, portanto, necessário articular uma análise do passado com o presente, de modo que “gênero” se deslocasse de seu uso meramente descritivo – uso em que se encontra apenas como um novo tema, um novo campo, um “estudo de coisas relativas às mulheres” (*Ibid.*, p. 76), mas sem “poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes” (*Ibid.*). Mesmo se, nestas descrições, situar o “gênero” consegue afirmar que as distinções entre os sexos são prioritariamente sociais, isto não é suficiente para apontar as razões de constituição das relações enquanto tais: as descrições não dizem sobre o funcionamento das relações, sua constituição e suas transformações (*Ibid.*). Frente ao desafio do aspecto descritivo das análises históricas, tentativas de teorização no campo do “gênero” emergem, demonstrando um esforço explicativo tanto para seu conceito quanto para a mudança histórica (em seu aspecto da constituição das relações, de sua reprodução e transformação).

Aqui, parecemos retornar à questão da pertinência de uma crítica ao biopoder a partir do gênero. Fazer uma crítica ao biopoder a partir do gênero se limita a realizar uma história das mulheres meramente descritiva? Situar a discussão do biopoder sobre a caça às bruxas produz um domínio histórico à parte, uma biopolítica “das mulheres”? Na medida em que assume, além do empenho histórico, um esforço teórico e que parece ter sempre por horizonte fazer uma história de pertinência em comum a homens e mulheres⁵⁵, Federici parece, ao contrário, desenvolver o “gênero” como categoria de análise histórica, no sentido apresentado por Scott. Fazer uma história das mulheres na transição para o capitalismo parece ser, para a autora, um projeto que buscaria o exercício analítico da categoria de gênero para pensar questões sociais que ultrapassam as mulheres e que, em consequência, questiona os paradigmas teóricos em prática. Sua obra parece já anunciar este esforço em seu subtítulo – mulheres, corpo e acumulação primitiva – categorias que lhe servem de marcos conceituais e de campos teóricos em disputa. As teorias feministas, foucaultianas e marxianas a que o subtítulo se refere respectivamente serão, assim, revisadas à luz de sua investigação. Além disto, a conexão entre as experiências do passado e as práticas do presente parecem ser não somente um elemento de análise, mas um importante ponto de partida nos estudos de Federici. Lembremos de como a

⁵⁵ Um esforço que aparece, geralmente, associado com sua preocupação em descrever como a desigualdade de gênero, em sua constituição e reprodução, tem relações com a formação, o disciplinamento, a reprodução e expansão do proletariado. Cf. FEDERICI, 2017, p. 23, 29, 30, 119, 294.

autora justifica a escrita de sua obra a partir dos eventos que testemunhou na Nigéria dos anos 80.

Todavia, superar o aspecto descritivo com uma teorização não é o único desafio a ser enfrentado na utilização do “gênero” como categoria analítica para a história. Estas dificuldades têm também se expressado nos esforços das feministas em empregar teorias para a análise do gênero e se resumem, segundo Scott, em três principais posições assumidas por elas: as teóricas do patriarcado⁵⁶, as feministas marxistas⁵⁷ e as feministas da teoria psicanalítica⁵⁸. Em geral, Scott afirma que há muitos limites nas teorizações realizadas por essas três abordagens. Parte disso se explica na difícil conciliação entre teoria e história: parecem incompatíveis os termos mais gerais de uma teoria e o conteúdo sempre específico e contextual da mudança histórica (*Ibid.*, p. 76). Mas, além disso, parece haver nessas perspectivas teóricas um uso do “gênero” e da história que, de uma maneira ou de outra, fixam-nos em binarismos e tendem a essencializar a diferença sexual em algum ponto. Assim, a condição para que se faça uma história sob análise da categoria de “gênero”, segundo Scott, é rejeitar as oposições binárias do gênero que o fixam em um estado de permanência a-histórico e partir para uma historicização autêntica dos termos da diferença sexual (*Ibid.*, p. 84). Em consequência, é apenas quando as feministas começam a encontrar uma via teórica que lhes é própria e a encontrar alianças entre cientistas e políticos

⁵⁶ Estas se debruçariam sobre as origens do patriarcado para tentar explicar as distinções de gênero, que leriam em termos de uma subordinação das mulheres às “necessidades” de dominação dos machos (SCOTT, 2017, p. 77). Teriam por limite, primeiro, colocar o patriarcado em posição de primazia sobre as outras relações sociais a ponto de apartar a desigualdade de gênero de todas as outras desigualdades. Segundo, associar a distinção do lugar das mulheres a diferenças físicas e, consequentemente, atribuir-lhe um caráter imutável, universal e a-histórico (*Ibid.*, p. 78). Em suma, tomar a história como um epifenômeno que propicia modificações a uma desigualdade de gênero que permanece fixa.

⁵⁷ As feministas marxistas se situariam no cerne de uma teoria da história e, portanto, teriam uma abordagem mais histórica do que as primeiras. No entanto, há limites no compromisso destas em encontrar explicações “materiais” para o gênero na premissa tradicional do marxismo de que as famílias, os lares e a sexualidade são produtos dos modos de produção. Essa premissa estabelece uma causalidade econômica, de modo que o patriarcado se modifica sempre em função das relações de produção (SCOTT, 2017, p. 78). Assim, o problema desta abordagem é o inverso do problema das teóricas do patriarcado, isto é: dentro do marxismo, gênero tem o estatuto de subproduto das estruturas econômicas. Isso significa dizer que, dentro dessa abordagem, o gênero não tem um estatuto de análise independente e próprio (*Ibid.*, p. 80). Embora também marxista, este não seria exatamente o grupo em que Federici se situa. Como vimos, há certa heterodoxia em sua posição, da qual nos valem aqui para distingui-la. Nesse sentido, e porque nos parece que há uma via teórica própria em Federici, consideramos possível o diálogo entre Scott e a autora.

⁵⁸ As feministas da teoria psicanalítica estariam fundamentalmente divididas entre as herdeiras do pós-estruturalismo francês e das teorias anglo-americanas das relações de objeto, mas reunidas no ponto em que tentam explicar “a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito” (SCOTT, 2017, p. 77). Por um lado, as teorias anglo-americanas seriam problemáticas ao conceito de gênero por limitá-lo às esferas da família e da experiência doméstica, de modo que não permitiria traçar uma linha de conexão entre gênero com os sistemas sociais, econômicos e políticos (*Ibid.*, p. 81). Por outro, as teorias pós-estruturalistas apresentariam uma leitura que, em resumo, eternizariam as relações do antagonismo sexual a partir da inevitabilidade deste para a aquisição da identidade sexual. Mesmo que essa abordagem considere as relações sociais, quando estabelece as ligações entre castração, proibição e lei, não há espaço para a introdução de especificidades ou de variabilidades históricas.

que se torna possível articular o gênero enquanto uma categoria analítica. É a partir de então que se abre um novo sentido para o trabalho:

Devemos examinar atentamente nossos métodos de análise, clarificar nossas hipóteses de trabalho, e explicar como a mudança ocorre. Em vez da busca de origens únicas, temos que pensar nos processos como estando tão interconectados que não podem ser separados (*Ibid.*, p. 85).

Parece ser a partir destas recomendações que Scott traça sua própria definição de “gênero” e passa a operar com essa categoria em seu sentido analítico. Sua definição é composta de duas proposições: “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (*Ibid.*, p. 86). É sua segunda proposição que parece ter mais afinidade com as questões que colocamos anteriormente. Segundo ela, as significações de gênero e de poder se constroem reciprocamente, o que significa dizer que a mudança pode ter diversas origens e sentidos. Nesse sentido, haveria sempre diversos atores e várias significações em jogo no político, de modo que a natureza desse processo só poderia ser determinada num dado espaço e tempo – nunca de maneira definitiva e transcendente. É ampliando esse mesmo sentido para a categoria de “gênero” que se torna possível dizer, com Scott, que, de certa forma, “a história política tem sido jogada no terreno do gênero. Trata-se de um terreno que parece fixo, mas cujo significado é contestado e está em fluxo” (*Ibid.*, 93). A análise do poder em termos de gênero parece se condicionar, portanto, à sua determinação não definitiva e imanente ao tempo e espaço.

Nós só podemos escrever a história desse processo [político] se reconhecermos que "homem" e "mulher" são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes. Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quanto parecem estar fixadas, ainda contém dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas (*Ibid.*).

Se gênero é uma forma primária de significar as relações de poder e há implicações recíprocas entre ambas as categorias, poderíamos dizer, com Federici, que gênero ganharia uma significação particular sob as relações capitalistas de produção. Nestas relações, a palavra “mulheres” assume uma codificação que passa a associá-la ao trabalho reprodutivo. Essa associação, no entanto, tem uma história, através da qual as tentativas de codificação aparecem como relações de poder (e, enquanto tais, não se constituem de modo homogêneo, mas encontram múltiplos focos de resistência).

Parece, aqui, pertinente recordar de como Federici faz uso da categoria “mulheres” em seu estudo. Em *Calibã e a bruxa* (2004), a autora define a categoria como uma história que

precisa ser visibilizada (FEDERICI, 2017, p. 27), ao passo que, em *O ponto zero da revolução* (2012), “mulheres” surge como “uma palavra codificada”, declinando sua extensão universal e se opondo a uma política de exclusão (*Id.*, 2019a, p. 14-15). Para Federici, a partir da transição para o capitalismo, a identidade sexual teria se tornado um “suporte específico para as relações de trabalho” (*Id.*, 2017, p. 31), daí deriva sua marcante posição de que, no capitalismo, “o gênero não deveria ser tratado como uma realidade puramente cultural, mas como uma especificação das relações de classe” (*Ibid.*). *Calibã e a bruxa* tem por expediente tornar visível uma história a partir da qual a categoria “mulheres” passa a se definir como uma forma particular de exploração, de onde se depreende uma perspectiva para reconsiderar a história das relações capitalistas. Esta reconsideração se dá, sobretudo, em função do reconhecimento da reprodução enquanto um trabalho de produção de força de trabalho. Para Federici, as análises das relações de poder estariam vinculadas a uma análise econômica. Será deste mesmo modo, portanto, que a autora analisará a incidência de um poder sobre os corpos – primeiro, um processo de disciplinamento que, no século XVII, aparecerá como suporte específico para relações de trabalho. Se as relações entre gênero e poder são, em Federici, marcadas pelo trabalho, é possível dizer que o que a autora aponta ter sido negligenciado por Foucault seria muito próximo daquilo que foi negligenciado por Marx: o trabalho reprodutivo enquanto categoria analítica. Em certo sentido, quando chega ao ponto de situar a caça às bruxas como a primeira intervenção biopolítica (*Id.*, 2019b, p. 17), Federici parece estar desdobrando este argumento.

Afirmamos previamente que nossa leitura se desdobraria nos termos de uma crítica feita “com” e “contra”. Essa afirmativa se reitera aqui, pois temos encontrado pistas para uma proximidade crítica entre Federici e Foucault⁵⁹. De partida, seria preciso considerar que as proposições de Federici ao longo de *Calibã e a bruxa* se referenciam ao marco conceitual foucaultiano (*Id.*, 2017, p. 25). Assim, poderíamos dizer que mesmo suas discussões mais críticas são tributárias das concepções foucaultianas, na medida em que têm nelas seu ponto de partida. No geral, o que nos parece mais importante ao analisarmos a releitura que Federici faz do “biopoder” foucaultiano não são as críticas mais taxativas a Foucault e à sua teoria – achadas

⁵⁹ Encontramos reverberações dessa perspectiva em outros comentadores da relação entre Federici e Foucault: Scasserra argumenta que se trataria aí de uma “crítica interna”: “a relação de Federici tanto com o marxismo quanto com os estudos foucaultianos não é nem de absoluta ruptura, nem tampouco de uma continuidade carente de crítica, mas vai procurar, a partir dos conceitos e tópicos de ambas as tradições, disputar determinadas linguagens para dirigir o pensamento em direção a novas formulações” (SCASSERRA, 2018, p. 12 – tradução nossa). Severo Guimarães parece também concordar que “apesar das críticas duras tanto a Marx quanto a Foucault, a autora não está negando nenhuma das teorias” (2018, p. 139).

na introdução de *Calibã e a bruxa* –, mas sobretudo as passagens em que encontramos Federici empregando e torcendo os conceitos do filósofo francês. Nestas passagens, dispersas em seus livros, podemos notar o funcionamento das referências conceituais foucaultianas em um deslocamento de sentidos e de operacionalidade. Este deslocamento é geralmente orientado por sua abordagem feminista marxista da história: nas técnicas de poder, Federici tende a enfatizar o trabalho como relação privilegiada e a acumulação capitalista como princípio ordenador. Isso faz com que disciplina, por exemplo, se torne “disciplina-trabalho”: a definição de “uma alienação fundamental” sobre o corpo (*Ibid.*, p. 33, nota 3). Ou que a história da sexualidade contada a partir da caça às bruxas sublinhe que “a produção da ‘mulher pervertida’ foi o primeiro passo [...] na transformação da sexualidade feminina em trabalho” (*Ibid.*, p. 345). Ou, ainda, que os primeiros elementos do biopoder surjam diante da crise demográfica e econômica dos séculos XVI e XVII, quando a relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas se torna um problema político e transforma a reprodução em assunto de Estado (*Ibid.*, p. 169).

Por outro lado, a leitura de *Calibã e a bruxa* nos chama atenção para quatro pontos centrais da crítica de Federici. (I) Quanto ao “mistério” da emergência de um regime que se interessa pela vida, uma vez que Foucault não ofereceria pistas sobre as “motivações” econômicas desse regime, segundo a autora (*Ibid.*, p. 35). (II) Quanto à acusação de uma “indiferenciação sexual” na história da sexualidade feita por Foucault, o que acarretaria na perda da especificidade do corpo feminino como particularidade. (III) Quanto à naturalização da função reprodutiva da vida – que, ao ser pressuposta, deixa de ser vista enquanto um trabalho que é realizado prioritariamente por mulheres e invisibilizada, gerando um prejuízo para a análise de um poder interessado justamente na administração da vida. E, finalmente, (IV) quanto à apresentação do fenômeno histórico que teria dado lugar a uma política das populações: ao passo que, em Foucault, a política das populações é um fenômeno do século XVIII, para Federici já seria possível notar seu surgimento incipiente nos séculos XVI e XVII (*Ibid.*, p. 169)⁶⁰. No geral, estes pontos parecem se resumir na crítica de uma universalização do ponto de vista masculino e na generalização das relações de poder sobre os corpos.

No tocante às categorias universais, posso dizer que, claramente, precisamos de certo nível de abstração em nossas análises, mas não podemos compreender o capitalismo e a história da economia global, a menos que olhemos do ponto de vista de diferentes sujeitos. Em uma sociedade que é o resultado de séculos de construção de hierarquias e, portanto, de experiências extremamente diferentes, a ideia de um ponto de vista universal está falida (*Id.*, 2018).

⁶⁰ Já discorreremos sobre estes pontos antes sugerindo que, preservadas as diferenças, um encontro com a genealogia foucaultiana seria possível.

Com efeito, são dois os processos fundamentais para a construção do ponto de vista histórico e metodológico em *Calibã e a bruxa*: a constituição do trabalho reprodutivo enquanto um trabalho feminino, mas também a institucionalização do controle do Estado sobre o a sexualidade feminina e sua capacidade reprodutiva (*Id.*, 2019b, p. 17). Este último teria seu momento de maior intensificação entre os séculos XVI e XVII, através da criminalização do aborto e da introdução de um sistema de vigilância e punição – processos que Federici indica expropriar as mulheres de um saber sobre seus corpos. Deste modo, a apropriação dos corpos das mulheres e de sua capacidade reprodutiva pelo Estado teria sido a primeira intervenção para a gestão da vida e a regulamentação da espécie, no sentido foucaultiano dos termos, diz Federici (*Ibid.*). O sentido que dá aos termos foucaultianos, de forma prenunciável, articula a biopolítica à sua função no acúmulo de capital e na multiplicação do proletariado. Estas funções de acumulação da força de trabalho, somadas às crises populacionais dos séculos XVI e XVII, parecem ser, assim, importantes ao argumento de Federici sobre a articulação entre a produção e regulamentação da vida, de um lado, e a destruição, caça, repressão, de outro. Seus argumentos mais fortes são aqueles que se referem a como haveria, quando tratamos dos corpos femininos e desde o evento da caça às bruxas, uma conjunção entre processos de disciplinamento das mulheres, medidas de regulamentação da população e a persistência de uma repressão no exercício do poder. Nesse sentido, parece desenhar um Estado proto-biopolítico, que articula disciplina e biopoder a partir do processo de acumulação primitiva⁶¹.

No texto “A reprodução da força de trabalho na economia global e a revolução feminista inacabada”, de 2009, a autora afirma:

De fato, a destruição da vida é hoje tão importante quanto a força produtiva do biopoder na formação das relações capitalistas, como meio de adquirir matérias-primas, desacumular trabalhadores indesejados, debilitar a resistência e reduzir os custos da produção do trabalho (*Id.*, 2019a, p. 217).

Nesse trecho, notamos a reinscrição dos temas discutidos na obra a partir de sua pertinência atual⁶²: assim, o vínculo entre soberania e biopoder parece ainda necessário para a

⁶¹ Talvez seja importante recordar da indicação de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato, em *Guerras e capital*: “Se concebêssemos a articulação entre os conceitos de biopoder e de poder disciplinar a partir de uma genealogia que encontrasse, em sua origem, a acumulação primitiva, seria possível identificar o modo como tais poderes prolongam a guerra por outros meios, principalmente a ‘guerra contra as mulheres’. A definição do biopoder como dispositivos de produção e de controle dos processos ‘de natalidade, de mortalidade, de longevidade’ da população pelo Estado teria muito a ganhar com a inclusão de políticas de expropriação e apropriação dos “corpos” das mulheres, estendendo o poder à ‘reprodução’ da força de trabalho: uma verdadeira biopolítica do corpo” (ALLIEZ; LAZZARATO, 2020, p. 77).

⁶² A essa condição das relações de forças em que a destruição da vida se equipara à sua incitação, Federici chama de “reprodução quase zero” (FEDERICI, 2019a, p. 217). Este seria um grau máximo de subdesenvolvimento da reprodução da força de trabalho, grau em que se encontram diversas regiões do mundo: uma condição a partir da qual se testemunham, de uma parte, drásticos desinvestimentos do Estado em saúde, educação, regulação dos preços, subsídios para agricultores e, de outra, uma grave expropriação e pauperização (*Ibid.*, p. 215).

marcha das relações capitalistas de produção. É sobre este elo que parece funcionar a já mencionada contradição entre a maximização da exploração e a reprodução dos trabalhadores. Sobre ele que se parecem porcionar as frações de “trabalhadores indesejados” a serem eliminados para a majoração da produção e a regeneração da espécie. Segundo Federici, seria em função das demandas de acumulação do capital que soberania e biopoder emergem, se combinam e se condicionam: de um lado, o investimento e interesse pela reprodução da força de trabalho, de outro, a degradação da reprodução e a violência (*Id.*, 2017, p. 35) – equacionados nos cálculos políticos em função das demandas do capital. Se tomamos o gênero como categoria de análise histórico-política, podemos sugerir haver um encontro entre as análises de Federici e as de Foucault e contribuições do estudo da caça às bruxas ao estudo do biopoder. A história das mulheres na Idade Clássica demonstra o ponto de inflexão para aquilo que se constituiria, mais tarde, como os cálculos modernos do poder sobre a vida e a morte. Mas, poderíamos dizer que, se *Calibã e a bruxa* é marcado, em seu ponto de partida, pela conexão do passado com a experiência do mundo hodierno, sua análise histórico-política parece também servir para a extração de um posicionamento para o presente. Se as bruxas testemunham a transformação de seus corpos em um território para a gestão da morte e a regulação da vida, suas trajetórias históricas expõem, com isso, o momento inaugural de um nexos entre soberania e biopoder e anunciam traços deste tempo em que vivemos.

Considerações finais

Instigados pelas críticas de Federici a Foucault em *Calibã e a bruxa*, atravessamos esta dissertação com o objetivo de responder se, para pensar o poder, um encontro entre a perspectiva feminista de Silvia Federici e a genealogia de Michel Foucault seria possível. Nesse sentido, destacamos seu debate sobre o funcionamento do poder: ao afirmar que a expropriação dos corpos das mulheres e de sua capacidade reprodutiva pelo Estado foi o início da administração de seus “recursos humanos”, Federici propõe que “a tortura e a morte podem se colocar a serviço da ‘vida’” (FEDERICI, 2017, p. 36). Propomos, assim, haver uma justaposição do direito soberano de morte a um emergente poder biopolítico da vida na caça às bruxas. Neste percurso, tentamos retrair a analítica do poder foucaultiana para conectá-la à gênese da mulher moderna, situada sobretudo nos séculos XVI e XVII. Supomos, pois, que esta conexão explicitaria o funcionamento das estratégias biopolíticas em sua matriz reprodutiva⁶³ e ampliaria nossa compreensão do vínculo entre biopoder e soberania. Para construir esta conexão, foi-nos necessário divisar aqueles elementos que se apresentavam fundamentais para a análise política em uma e outra perspectiva. Por isso, estivemos, por um lado, permeados pela genealogia foucaultiana e suas investigações em torno da disciplina, da sexualidade e do biopoder, mas, por outro, também pela transformação da reprodução em trabalho, pela apropriação e controle dos corpos das mulheres e pela acumulação primitiva.

Em primeiro lugar, para responder às críticas de Federici, que descrevem o poder na teoria foucaultiana como “uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina” (*Ibid.*, p. 34), explicitamos as precauções metodológicas em Foucault em sua análise. Notamos que, em Foucault, não há uma realidade pressuposta para o poder, sendo este apenas um “nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (2017a, p. 101): daí se tratar de um nominalismo. Sua concepção é, assim, situada historicamente e determinada pela imanência a outros tipos de relação, como “processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais” (*Ibid.*, p. 102). Nesse sentido, o autor teria rejeitado qualquer transcendência fundadora, admitindo seus objetos de estudo, o poder aí incluso, como meras formas terminais de processos de constituição. Isto já parece contrastar muito com a figura delineada por Federici em sua crítica.

⁶³ Isto é, em seu controle do corpo feminino, em sua gestão da produção da vida biológica e na administração da reprodução em sentido amplo, como da saúde, da higiene, dos cuidados domésticos etc.

Discutimos como a genealogia aparece, para Foucault, como procedimento capaz de analisar a gênese do poder em sua história efetiva de luta contínua entre processos de subjugamentos e resistências. Baseadas em sua herança nietzschiana, as análises genealógicas partem de uma concepção do poder como relação de forças e, por isso, delineiam “uma não sinonímia entre Estado e poder” (MACHADO, 2017, p. 13). Acabam, assim, por postular um novo problema às teorias políticas clássicas, já que estas se encontram centradas sobre a soberania clássica. Vimos que a teoria da soberania é a expressão de um poder que se fundamenta no dispêndio absoluto de sua manifestação e na teoria jurídica do contrato. Em nosso primeiro capítulo, mostramos como o filósofo francês descreve, em *Vigiar e Punir* (1975), a invenção de uma tecnologia de poder no contexto de implantação do capitalismo industrial do século XVII, uma tecnologia que atua, ao contrário da soberania, segundo a lógica do mínimo dispêndio para a máxima eficácia: um poder de tipo disciplinar. Para Foucault, estas relações de poder não se passam “fundamentalmente nem no nível do direito nem no da violência”, “não são basicamente contratuais nem unicamente repressivas”, uma vez que “a dominação capitalista não conseguiria manter-se se fosse exclusivamente baseada na repressão” (*Ibid.*, p. 19). Notamos, então, como esse novo tipo de submissão não será da ordem de uma violência direta, mas ainda assim será diretamente física: um controle das forças corporais mais do que a tentativa de vencê-las, a disciplina tomará o corpo como objeto de sua intervenção a partir de uma nova escala, estratégia e modalidade. Assim, observamos uma nova tecnologia política do corpo situada ao nível de uma microfísica do poder e, com ela, a genealogia do sujeito moderno: o indivíduo aparece, aí, como efeito do poder, de um poder que não lhe destrói, mas lhe fabrica em suas minúcias.

As primeiras invenções das disciplinas são, portanto, os corpos adestrados, submetidos e manipulados através de sua docilização. Como vimos, em primeiro lugar, a disciplina destaca o corpo da indiferenciação da massa e permite que se o trabalhe em uma escala do controle individual. Nesse sentido, esmiúça o corpo em seu detalhe para tomá-lo ao nível da mecânica – seus movimentos, gestos, atitude, rapidez. Em segundo lugar, o corpo é objetivado enquanto economia de forças em lugar de ser uma superfície cerimonial de símbolos, cifras e códigos. Assim, o poder passa a atuar menos sobre os elementos significativos do corpo em manifestações cerimoniais e passa a atuar mais como exercício, como coação sobre as forças, ao nível de sua eficácia. Em terceiro lugar, a modalidade do poder deixa de ser intermitente e dispendiosa para funcionar como uma coerção ininterrupta, uma rede de esquadramento do tempo, do espaço e dos movimentos. Com efeito, *Vigiar e Punir* estabelece os valores que as

relações de forças assumiram no decorrer dos séculos XVII e XVIII: “dividir no espaço”, “ordenar no tempo”, “compor no espaço-tempo” (DELEUZE, 2013, p. 79).

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da *repartição espacial*), é orgânica (pela *codificação das atividades*), é genética (pela *acumulação do tempo*), é combinatória (pela *composição das forças*). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza “táticas” (FOUCAULT, 2014, p. 164-165, grifo nosso).

Neste ponto, já antevíamos como estas técnicas descritas por Foucault contrastavam com as descrições de Federici sobre o disciplinamento dos corpos femininos. Este processo, como veríamos no avançar de nossa discussão, foi marcado não apenas por uma tecnologia política de tipo microfísica, mas combinada à violência do suplício das mulheres em episódios históricos tais como o da caça às bruxas (que aqui assume um valor paradigmático). Nesse sentido, nos séculos XVI e XVII, as mulheres foram tanto fabricadas pelo poder quanto destruídas por ele. Dito de outro modo, a campanha de destruição das mulheres foi também o processo de sua fabricação.

Em segundo lugar, acompanhamos o deslocamento foucaultiano do enfoque jurídico-discursivo para o estratégico-produtivo, desta feita tendo-se em vista seus estudos sobre o dispositivo de sexualidade em *A vontade de saber*. Estávamos, nesse momento, interessados em situar a formulação conceitual do “biopoder” e compreender seu funcionamento, em particular, à luz da noção de repressão, para mais tarde analisarmos a proposição de Federici de que a morte pode atuar à serviço da vida. Percorreremos seus argumentos contra o funcionamento das “hipóteses repressivas” da sexualidade enquanto chave de decifração do poder. Em contraste a essas hipóteses, demonstramos como haveria uma “explosão discursiva” em torno do sexo desde o século XVII (momento que demarca, para teorias da repressão ao sexo, o início da “Era Repressiva”). Vimos como, com a consolidação da confissão para todos os fiéis neste século, a técnica pastoral ordenou um exercício discursivo regular para o sexo: tendo de ser confessada, transposta ao crivo da palavra verdadeira, a prática sexual ganha uma discursividade inaudita por meio da técnica confessional. A confissão passa, assim, a ser uma das técnicas de produção de verdade mais importantes de nossa civilização, favorecendo o procedimento de individualização pelo poder. Deste modo, encontramos não uma repressão ao sexo, mas o sexo como centro de uma dupla petição de saber na qual a exigência de manifestação de sua verdade é ao mesmo tempo a exigência da produção da verdade sobre o indivíduo: um elo entre indivíduo, verdade e sexo. Para consolidar-se, esse procedimento teve certamente de ser

relançado e rearticulado por outras técnicas do poder, tais como as que farão face ao surgimento das populações como problema econômico e político no século XVIII. É o momento em que, segundo Foucault, a população deixa de ser um amontoado de súditos ou um “povo” para adquirir seus próprios fenômenos diferenciais – natalidade, morbidade, crescimento, taxas e indicadores de saúde –, passando a ser vista como riqueza. No cerne deste novo problema econômico e político das populações, encontraremos, justamente, o sexo. Descobre-se que o futuro e a fortuna da economia e da política estão intrinsecamente vinculados às condutas sexuais de cada um. Com efeito, vê-se uma proliferação prolixa dos discursos sobre o sexo: incitado frequentemente a ser observado, interrogado, registrado, formulado tanto de maneira singular, pessoal, quanto nos quadros de exigência da pedagogia, da medicina, da justiça, enfim, de dispositivos que institucionalizam a incitação, extração e organização do discurso do sexo.

Vimos, então, a postulação de uma necessária articulação entre saber e poder em Foucault: como elemento de imanência à essa vontade de saber vinculado ao sexo, encontramos “mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder” (*Id.*, 2017a p. 82), ou seja, toda uma estratégia de poder-saber. Com isso, atravessamos a reelaboração da tarefa foucaultiana de livrar a análise política do problema da soberania discutindo como as formas do poder jurídico foram penetradas por estas novas formas de poder, absolutamente heterogêneas à representação do direito. Se o modelo jurídico-discursivo, centrado essencialmente no discurso da lei e no mecanismo da interdição, elide toda a “eficácia produtiva”, a “riqueza estratégica” e a “positividade” (*Ibid.*, p. 94) das técnicas de poder que se encontram em funcionamento a partir do século XVII, as precauções de método foucaultianas desdobram uma analítica à altura da atualidade moderna das operações de poder. Partem por defini-lo como uma multiplicidade de correlações de forças imanente aos domínios em que se exercem. O poder aparece, então, como uma correlação móvel de lutas e enfrentamentos, coagulações e inversões, transformações e reforços. Assim, discorreremos sobre algumas de suas rubricas: uma vez que incita, suscita e produz, o poder não é essencialmente repressivo; produz-se em todos os pontos; não é algo que se adquira, mas prioritariamente um exercício e existe apenas em ato; sua racionalidade não é presidida por uma subjetividade, mas suscitada por estratégias anônimas; sendo uma relação de forças, perpassa todas as forças que estão em relação e atravessa tanto os dominantes quanto os dominados; finalmente, não há poder sem resistência o que implica dizer que a todo poder corresponde um contra-poder. Nesta perspectiva, postulados como a soberania do Estado ou a unidade do sujeito tornam-se meros efeitos terminais da constante processualidade das forças em relação.

Compreendemos, assim, como o dispositivo de sexualidade, na virada para o século XIX, tratou de conformar uma tecnologia de afirmação, perpetuação e diferenciação da classe burguesa sobre a classe proletária. Como, ao contrário do que propunha a “hipótese repressiva”, com a proposição de uma repressão do sexo das classes exploradas, tratava-se mais de evidenciar o corpo, o vigor, a longevidade, a progenitura das classes dominantes. Tratava-se de estabelecer técnicas e procedimentos para maximizar estas vidas. Foi a partir delas que o dispositivo de sexualidade passou a atuar como uma “nova distribuição dos prazeres, dos discursos, das verdades e dos poderes” (*Ibid.*, p. 134). É desse modo que, em fins do século XVIII e sustentado pelo problema das populações, veremos a emergência do biopoder. Vimos como esse poder de normalização transforma maciçamente as técnicas políticas ao deslocar o direito soberano de morte e de confisco para o problema da gerência do vivo. A vida humana e seus processos vão, com isso, deixar de ser tão esquivos para o poder, deixar de ser apenas suportes que emergem ocasionalmente “no acaso da morte e sua fatalidade” (*Ibid.*, p. 154), para entrar nos cálculos políticos explícitos, tornando-se administráveis e transformáveis pelo poder-saber. Doravante, o biológico incidirá sobre o político.

Discutimos como este poder de regulamentação é constituído por dois polos que se articulam concretamente, agenciados pelo dispositivo da sexualidade. O primeiro polo do biopoder teria se constituído primeiro, já no final do século XVII: este polo é essencialmente centrado no corpo-indivíduo como máquina, no organismo tomado em sua escala individual. Como vimos em nosso primeiro capítulo e retomamos acima, esta é uma tecnologia disciplinar do trabalho: uma *anátomo-política do corpo humano*. O segundo polo, a partir do século XVIII, engloba as disciplinas e se instala em um outro nível, em outra superfície de suporte, auxiliada por instrumentos diferentes. Este atuará ao nível da massa, ao nível dos fenômenos de conjunto que são próprios da vida, com o objetivo de estabelecer, para estes, parâmetros práticos de regulação. Em resumo, este polo do biopoder toma por objeto o corpo como suporte do biológico, atravessado pelos processos do ser vivo: natalidade e mortalidade, a fecundidade, a longevidade, as taxas de saúde e, o mais importante, as condições que determinam suas variações. Assim, este segundo polo do biopoder assume todos estes processos a partir de uma série de intervenções e controles reguladores: é, por isso mesmo, uma *biopolítica da população*.

Explorando os nexos entre o biopoder e a noção de repressão, vimos que um exercício repressivo se situa sobre o direito soberano de morte e confisco. Trata-se de um direito de “fazer morrer e deixar viver”, simetricamente inverso ao regime de normalização moderno da biopolítica, expresso pelo “fazer viver e deixar morrer”. Assim, para ser reinscrito no biopoder, justaposto às suas tecnologias de regulamentação, o direito de morte terá de passar por um outro

expediente: o racismo de Estado. O racismo será o meio através do qual a função assassina do Estado vai ser operada segundo duas funções fundamentais: fragmentando o contínuo biológico entre vidas que devem viver e vidas que devem morrer; e estabelecendo uma relação positiva em que a morte do outro é a morte da raça inferior (“ou do degenerado, do anormal”) e, portanto, é o que torna “a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (*Id.*, 2018, p. 215).

Finalmente, reapresentamos as críticas de Federici a Foucault, destacando os dois processos fundamentais para a construção do ponto de vista histórico-metodológico de *Calibã e a bruxa*: a constituição da reprodução da força de trabalho enquanto um trabalho feminino e a institucionalização do controle do Estado sobre a sexualidade feminina e sua capacidade reprodutiva. Dispomos nossas primeiras seções em torno da apresentação dos temas aos quais os subtítulos da mencionada obra se referem: *mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Vimos que Federici inicia, em 1975, uma abordagem histórica na qual a reprodução (os serviços físicos, emocionais e sexuais envolvidos na preparação diária dos trabalhadores assalariados, os cuidados fundamentais com as crianças e os idosos) aparece como um trabalho expropriado não assalariado, inserindo-se em um debate com a tradição marxista ortodoxa. Discutimos que, nesta tradição, já havia o reconhecimento de que a força de trabalho, como qualquer outra mercadoria, precisa de um tempo de trabalho necessário para sua (re)produção. No entanto, o único trabalho reconhecido por Marx como necessário a esta (re)produção era o trabalho outrora empregado na produção das mercadorias que serão consumidas na subsistência dos operários – alimentos, vestimentas, moradia. Para Federici e as feministas do Wages for Housework (WfH), em contrapartida, estes meios de subsistência não teriam como ser consumidos se não houvesse uma mão-de-obra lhes gerindo: os alimentos precisam ser preparados; as roupas, lavadas e cerzidas; a casa, varrida etc.

Assim, enquanto a tradição marxista compreende a atividade doméstica como um resquício pré-capitalista, exterior às relações de produção capitalistas, Federici e suas aliadas do WfH a concebem como o pilar da acumulação capitalista. Tendo se tornado o produtor da mercadoria mais essencial para o capitalismo – a força de trabalho –, a exploração do trabalho reprodutivo passa a ser vista, a um só tempo, como centro do processo de produção e raiz da opressão das mulheres. É desse modo que a dominação masculina deixa de ser um resíduo das relações feudais, inscreve-se no cerne das relações de produção capitalistas e o patriarcado ganha um conteúdo histórico específico. Nesse ponto, vimos como uma história das mulheres na transição para o capitalismo – projeto de *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* – se inscreve na tentativa de situar a formulação desta posição histórica específica. Tendo apresentado os antecedentes de Federici no movimento feminista e sua discussão em

torno do tema da reprodução, marcos que se referem ao primeiro dos subtítulos da obra de 2004, dispomos as seções seguintes em torno da *acumulação primitiva* e do *corpo*.

Segundo a leitura de Federici, em Marx, o conceito de acumulação primitiva se estabelecerá sobre dois pilares centrais: 1) que o capitalismo teve seu desenvolvimento alicerçado em uma concentração prévia de capital e trabalho; 2) que a riqueza capitalista tem por fonte a separação dos trabalhadores de seus meios de produção. Apresentamos como, para a autora, a expropriação de terras e a colonização não foram suficientes para uma proletarização autossustentável: foi também necessário transformar o corpo em máquina de trabalho e sujeitar as mulheres ao trabalho reprodutivo. Sobretudo, foi necessário destruir o poder das mulheres sobre seus corpos, objetivo alcançado com a grande caça às bruxas. Nesse sentido, a acumulação primitiva foi também uma acumulação de diferenças entre a classe trabalhadora.

Em seguida, percorremos a temática do corpo recuperando seu processo de transformação em máquina de trabalho e situando a concorrência da perspectiva mágica do mundo com a disciplina de trabalho capitalista que estava nascendo. Passamos, assim, a tratar da caça às bruxas, notando como, sobre a bruxaria, ia-se articulando a criminalização de diversas práticas femininas, sobretudo aquelas vinculadas à reprodução. Apresentamos, então, o argumento de Federici de que a perseguição às bruxas na Europa teria sido uma caça tanto à resistência que as mulheres estavam elaborando contra a expansão do capitalismo quanto ao poder que estas detinham. Se as mulheres apresentavam certo poder no exercício de sua sexualidade, no controle de sua reprodução e no domínio de saberes curativos na Idade Média – em particular no contexto das lutas antifeudais –, através da caça às bruxas dos séculos XVI e XVII foi inaugurada uma era em que a censura e a proibição definiram a relação com a sexualidade feminina: uma “era de repressão sexual” (FEDERICI, 2017, p. 344). Diante da caça às bruxas, Federici questiona-se sobre a pertinência da descrição foucaultiana de uma “explosão discursiva” em torno da sexualidade, ordenada pela técnica confessional do século XVII. De fato, a confissão da sexualidade das mulheres só foi extraída através da aplicação de técnicas de tortura, vide a multiplicação dos manuais inquisitoriais que panfletavam sobre os pormenores destas. Assim, para as mulheres, a proliferação discursiva sobre o sexo se desenvolveu não alternativamente à repressão, mas a seu serviço. Deste modo, apresentamos como a caça às bruxas demonstra, por um lado, uma face produtiva do poder, tendo fabricado a mulher moderna como efeito de práticas discursivas. Por outro lado, demonstra uma face negativa do poder, tendo reprimido os corpos femininos e transformado sua sexualidade em trabalho não remunerado em um contexto social em que dinheiro está intimamente vinculado ao poder.

Neste sentido, vimos, na história da sexualidade das mulheres, a estreita correlação e as implicações recíprocas, para elas, entre, de um lado, seu adestramento e normalização e, de outro, sua repressão e exploração. Perguntávamo-nos, neste momento, como esta conjugação seria possível, já que parecíamos estar diante dos cálculos biopolíticos típicos da modernidade em pleno processo de caça às bruxas. Assim, retomamos as formulações de Federici sobre o biopoder. Notamos que, para a autora, o fundamental está no fato de que os séculos XVI e XVII viviam uma crise demográfica e econômica sem precedentes (com exceção da Peste Negra do século XIV), e de que esta crise colocava em risco o desenvolvimento da economia capitalista. Vimos que, como modo de produção nascente, o capitalismo havia maximizado a exploração da força de trabalho através da ampliação da violência, e isso logo produziu a destruição em massa de sua fonte primária. Assim, fizemos notar que, segundo Federici, é em resposta a esta grande crise que as estratégias políticas passam a tematizar a relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas, produzindo então “os primeiros elementos de uma política populacional e de um regime de ‘biopoder’” (*Ibid.*, p. 169). Para Federici, portanto, a iniciativa estatal mais relevante para a consolidação disto que se poderia chamar de política reprodutiva foi justamente a difusão de uma guerra contra as mulheres (*Ibid.*, p. 174). Nesse sentido, a apropriação dos corpos femininos e de sua capacidade reprodutiva pelo Estado foi tanto uma primeira intervenção biopolítica, na medida em que inaugura a regulação gestionária dos corpos femininos enquanto recursos humanos, quanto uma contribuição para o acúmulo de capital, já que serve fundamentalmente à multiplicação do proletariado.

Diante disso, pudemos discutir a hipótese de leitura que formulamos como conclusão deste trabalho. Com a proposição da caça às bruxas como primeira intervenção biopolítica, parece-nos que Federici estaria em vias de mapear um Estado proto-biopolítico nos séculos XVI e, sobretudo, XVII. Estaríamos, aí, diante de um tecido político de transição: encontraríamos um Estado de feições soberanas clássicas, instituído sobre o direito de morte e fundado sobre as bases do poder jurídico-discursivo, mas já atravessado pelo surgimento dos instrumentos disciplinares e populacionais de adestramento do corpo para fins de adequá-lo à mecânica do trabalho capitalista. Frente à crise demográfica e ao surgimento de noções incipientes relativas à compreensão da população como uma riqueza, esse Estado teria se imbuído de uma particular tarefa biopolítica sobre a sexualidade das mulheres.

Vimos, por fim, que esta peculiar justaposição entre soberania clássica e biopoder exige a criação do “gênero” como uma primeira elaboração política de cesura imanente ao corpo populacional que agirá, por um lado, na organização de um tipo biológico feminino, e, por outro lado, no prenúncio de um racismo de Estado. Supomos, então, ter sido este o marcador social

que redistribuiu a feição predominantemente soberana da Idade Clássica, de maneira a dividir suas atribuições entre o antigo direito de morte sobre os súditos e uma outra função, que será típica dos séculos vindouros, e que concerne a um poder destinado à gestão da vida. Vimos, assim, como a caça às bruxas parece articular as tarefas da soberania a uma matriz disciplinar e a uma injunção biopolítica, sendo atravessada, fundamentalmente, pela política de gênero que terá, mais tarde, o racismo moderno como sucedâneo.

Certamente, e à primeira vista, uma leitura das críticas de Federici a Foucault pode sinalizar um antagonismo entre os dois autores. Nas primeiras linhas das suas quase quarenta menções a Foucault em *Calibã e a bruxa*, nos deparamos com uma crítica aparentemente inconciliável. Como se, para pensar o poder, estas duas perspectivas fossem mutuamente excludentes. No entanto, e à parte as afirmações um tanto mais polêmicas da obra, estivemos mais interessados, nesta dissertação, em recuperar aqueles pontos em que Federici encontra Foucault na medida em que sua teoria realiza, como diz Scasserra (2018), uma “crítica interna”. Ao longo de sua obra, parece haver um gesto que não é nem de absoluta ruptura, nem de uma continuidade acrítica (SCASSERRA, 2018): notamos como Federici emprega os conceitos foucaultianos em um movimento de contínuo deslocamento. É nesse sentido que se torna possível a discussão do vínculo entre soberania e biopoder no contexto da caça às bruxas, e, ainda mais, sua projeção sobre os problemas e as violências contemporâneas. É nesse sentido que nos pareceu possível traçar uma afinidade crítica entre as análises do poder destes autores. É nesse sentido, finalmente, que lemos Federici contra e através de Foucault.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, J. Michel Foucault e a teoria do poder. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 105-110, outubro de 1995.
- ALLIEZ, E.; LAZZARATO, M. **Guerras e capital**. São Paulo: Ubu, 2020.
- ARRUZZA, C. **Feminismo e marxismo**: entre casamentos e divórcios. Lisboa: Edições Combate, 2010.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.
- ERIBON, D. **Michel Foucault (1926-1984)**. São Paulo, Companhia das letras, 1990.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017 [2004].
- _____. **Feminismo e reprodução social: uma entrevista com Sílvia Federici**. [Entrevista concedida a] George Souvlis e Ankica Čakardić. trad. Oleg Savitskii e Anna Savitskaia. Lavrapalavra, 20 jun. 2018. Disponível em: <<https://lavrapalavra.com/2018/06/20/feminismo-e-reproducao-social-uma-entrevista-com-silvia-federici/>> Acesso em: 25 out. 2022.
- _____. On Primitive Accumulation, Globalization, and Reproduction. In: **Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons**. 1ª ed. Oakland: PM Press, 2019b. p. 15-25
- _____. **O patriarcado do salário**: notas sobre Marx, gênero e feminismo, volume 1. São Paulo, Boitempo, 2021 [2020].
- _____. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019a [2012].
- _____. **Witches, witch-hunting and women**. Oakland: PM Press, 2018b.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **Em defesa da sociedade**: curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- _____. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2017a.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b.

- _____. **Os anormais**: curso do Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2018b.
- _____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- HARCOURT, B. Situação do curso. In. FOUCAULT, M. **A Sociedade Punitiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2018. pp. 241-281.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LEVACK, B. "Witchcraft and the law" In: **The Oxford handbook of witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- LEVACK, B. "Capítulo 3: Fundamentos legais" In: **A caça às bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LIBERATO, L. Poder operário na Itália (2). **Passa Palavra**, 03 de out. de 2021. Disponível em: <<https://passapalavra.info/2021/10/140373/>>. Acesso em: 31 de out. de 2022.
- MACHADO, R. **Ciência e saber**: A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- MACHADO, R. Introdução: Por uma genealogia. In. FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017. pp. 7-34.
- MARX, K. **O capital**: Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867]
- MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- PRECIADO, P. **Transfeminismo**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- RODRIGUES, C. Judith Butler. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, V. 6 N. 3, p. 99-113, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/> ISSN: 2526-6187

- SCASSERRA, J. Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault. **Crítica y Resistencias: Revista de conflictos sociales latinoamericanos**, n. 8, p. 1-14, 2018.
- SEVERO GUIMARÃES, C. Mulher: corpo incivilizado – a crítica feminista marxista de Silvia Federici a Michel Foucault. In. CIBILS, Samuel, et al (Orgs.) **XVIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**: v.1, Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 29 out. 2022.
- SENELLART, M. Situação do curso. In. FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 495-538.
- SOUZA RAMOS, S. Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 52, jan./abr. 2020.
- TEEPLE HOPKINS, C. **Precarious Work in Montreal**: women, urban space, and time. 2016. Tese de doutorado – Filosofia, University of Toronto.
- TEEPLE HOPKINS, C. Mostly Work, Little Play: Social Reproduction, Migration, and Paid Domestic Work in Montreal. In: BHATTACHARYA, T. **Social Reproduction Theory**: remapping class, recentring oppression. Londres: Pluto Press, 2017. p. (131) - (147).
- TRISTÁN, F. Porque eu menciono as mulheres. In: **União Operária**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2015.
- VEYNE, P. **Foucault**: O pensamento, a pessoa. Lisboa: Edições Texto&Grafia, 2008.
- VIEL, J. Uma leitura operarista da história. Apresentação do texto "John Maynard Keynes e a teoria capitalista do estado em 29", de Antonio Negri. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 37, p. 205-220, 2020. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v2i37p205-220. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/180398>. Acesso em: 31 out. 2022.